عاطف العراقى

فيلسوفًا عربيًا ورائدًا للاتجاه العقلى التنويرى

عاطف العراقى

فيلسوفا عربيا ورائدا للاتجاه العقلى التنويرى

تصدير: أ. د. فؤاد زكريا

كمبيوتر: (دار الوفاء)

الطباعة: دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر

ش ملك حفنى قبلى السكة الحديد

بجوار مساكن دربالة بلوك رقم٣

الرقم البريدى: ٢١٤١١ - الإسكندرية

رقم الإيداع: ١٦٣١/ ٢٠٠٢

الترقيم الدولى: O - 223 – 327 – 977

عاطف العراقى

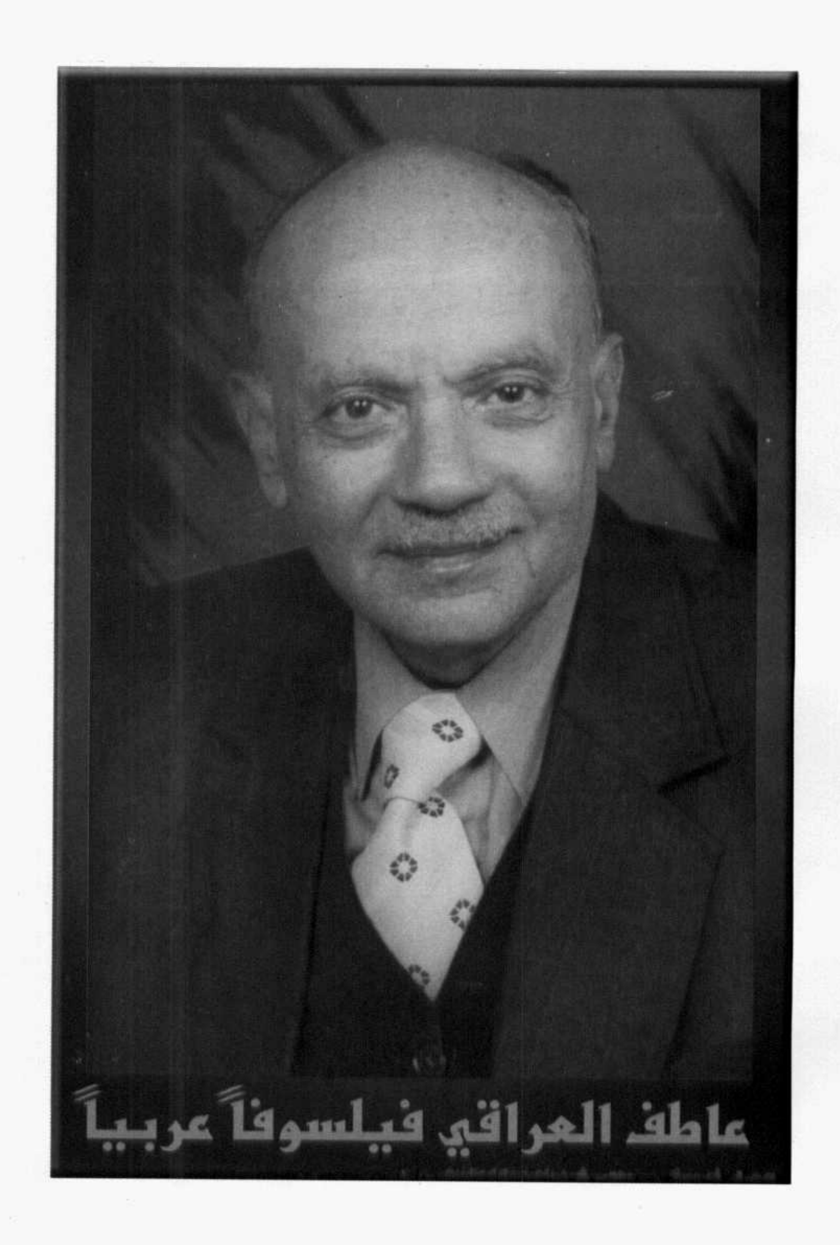
فيلسوفًا عربيًا ورائدًا للاتجاه العقلى التنويرى

"كتاب تذكارى"

تصدير

د. فـؤاد زكريـا

الناشر
دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر
تليفاكس: ٥٣٥٤٤٣٨ - الإسكندرية


عاطف العراقي فيلسوفاً عربياً

الإهـــداء

إلى مـن أخلـص حـين عـز الإخـلاص
إلى مـن أخلـص للعلـم سـعيًا وراء الحقيقـة
وأخلـص للفلسـفة حبًـا للحكمـة
وأخلص لطلابه رغبة فى نشر نور العلم
وأخلص لتلاميذه أملاً فى مستقبل مشرق
وأخلص لزملائه إخلاص الأوفياء
وأخلص لعمله إخلاص الأتقياء
إلى المثل والقدوة علمًا وخلقًا
إلى عاطف العراقى
الإنسان والعالم والأستاذ
نهدى هذا الكتاب التذكارى
اعترافًا بفضله وتقديرًا لمسيرة عطائه العلمى
د. مرفت عزت بالى
عن لجنة الإشراف على الكتاب التذكارى
١٥ نوفمبر ٢٠٠١م

تصدير

بقلم المفكر العربى الكبير الدكتور/ فؤاد زكريا

يحتل الدكتور عاطف العراقى مركزًا متميزًا بين أساتذة الفلسفة فى مصر، فهو يتسم بقدر كبير من الوفاء والولاء تجاه جيل الأساتذة الذين نهل عنهم العلم، وقد عبر عن هذا الوفاء والولاء بصورة ملموسة تشهد بإخلاصه لهم وصدق نواياه إزاءهم فى ذلك العدد الكبير من الكتب التذكارية التى أشرف عليها، وكان له فضل السبق فى اقتراحها على الجهات المسئولة، وعلى المجلس الأعلى للثقافة والفنون والآداب بوجه خاص.

ولست أعتقد أن أى أستاذ آخر فى أى حقل من حقول العلوم الإنسانية قد أشرف على إصدار عدد من الكتب التذكارية عن الأعلام فى ميدانه يقترب من عدد الكتب التذكارية التى تعهدها الدكتور عاطف العراقى منذ أن كانت فكرة نبيلة فى رأسه حتى خرجت من المطبعة فى أكمل صورة، فقد أشرف الدكتور العراقى على كتب تذكارية عن ابن رشد وعن الشيخ مصطفى عبد الرازق وعن الدكتور زكى نجيب محمود وكان ذلك فى الفترة ما بين ١٩٨٥ حتى العام الحالى ٢٠٠١م فقط.

وعلى الجانب الآخر ، فقد عبر الدكتور عاطف العراقى عن وفاء وإخلاص مماثل تجاه تلاميذه من المتخصصين فى الفلسفة، فأنا لا أعتقد أن أى أستاذ آخر فى أى حقل من حقول الدراسات الإنسانية قد زوّد الجامعات المصرية بعدد من الحاصلين على درجة الدكتوراة (أى أساتذة المستقبل) يقترب من عدد الدارسين الذى رعاهم الدكتور عاطف وتعهدهم بعنايته حتى حصلوا على درجة الدكتوراة، ولكن رعايته لا تقف عند هذا الحد: فهو يتابعهم متابعة الأب أو الأخ الأكبر الحنون حتى يطمئن إلى أنهم قد احتلوا الموقع الملائم لهم فى إحدى الجامعات المصرية.

وبعبارة أخرى فإن فى الجامعات المصرية عددًا من أعضاء هيئة التدريس من تلاميذ الدكتور العراقى، يفوق عدد من تلقوا العلم على يد أى أستاذ آخر من جيل الأساتذة الأحياء.

وأخشى أن يأخذ القارئ انطباعًا من تأكيدى لوفرة العدد فى الحالتين حالة علاقة الدكتور عاطف العراقى بجيل أساتذته الذين تلقّى العلم على أيديهم، وحالة علاقته بجيل تلاميذه الذين أصبح بعضهم الآن، أو أوشكوا أن يصبحوا أساتذة بدورهم - أخشى أن يأخذ القارئ انطباعًا بأن الكم وحده هو الهدف الذى يسعى إليه الدكتور عاطف العراقى، سواء فى علاقته بأساتذته أو تلاميذه، ولكن حقيقة الأمر هو أن الدكتور العراقى يحرص فى كلتا الحالتين على التزام قيم ومبادئ لا يحيد عنها، وعلى رأس هذه القيم والمبادئ تأتى فكرة التنوير التى اتخذ منها نبراسًا لجهوده وأعماله الجليلة فى ميدان الفلسفة العربية.

فقد اختار الدكتور عاطف العراقي أن ينحاز في دراسته للفلسفة العربية إلى جانب التراث العقلاني الذي يتجنب تهويمات الإشراقيين ويتخلص من هلامية الصوفية.

وقد تجسد هذا الالتزام بقيم العقل والتنوير في ذلك الجهد الكبير الذي بذله الدكتور عاطف العراقي من أجل إلقاء الضوء على فلسفة ابن رشد أعظم الفلاسفة العقلانيين من العرب، فإذا أضفنا إلى ذلك أن الدكتور العراقي يوجه كثيرًا من تلاميذه في الدراسات العليا نحو دراسة جوانب معينة من فلسفة ابن رشد- أمكننا أن نقول إن الدكتور عاطف العراقي قد أخذ على عاتقه مهمة إحياء تعاليم ابن رشد في عصر تتعرض فيه عقلانية ابن رشد واستنارته للأخطار من كل جانب.

وفي ضوء هذا كله كان من الطبيعي أن تفكر مجموعة متميزة من زملاء الدكتور عاطف العراقي ومن تلاميذه في إصدار كتاب تذكاري عنه، يعربون فيه عما سبق أن أعرب هو عنه من وفاء وإخلاص تجاه أساتذته وتلاميذه.

وفي هذا الإطار من القيم النبيلة المتوارثة من جيل إلى جيل، يشرفني أن أقوم بتصدير هذا الكتاب التذكاري، متمنيًا للزميل الدكتور العراقي مزيدًا من العطاء في ميدانه الأثير، ميدان الفلسفة العربية العقلانية المستنيرة، ومزيدًا من التوفيق في خدمة العلم ورعاية المشتغلين به من أجيال العلماء السابقين واللاحقين.

د. فؤاد زكريا

القاهرة في فبراير ٢٠٠١م.

لجنة الإشراف على الكتاب التذكارى

١ - أ. د. زينب محمود الخضيرى - أستاذ ورئيس قسم الفلسفة - كلية الآداب - جامعة القاهرة.

٢ - أ. د. أحمد محمود الجزار - أستاذ ورئيس قسم الفلسفة ووكيل كلية الآداب - جامعة المنيا.

٣ - أ. د. زينب عفيفى شاكر - أستاذ ورئيس قسم الفلسفة وعميدة كلية الآداب - جامعة المنوفية.

٤ - أ. د. مرفت عزت بالى - أستاذ ورئيس قسم الفلسفة - كلية الآداب - جامعة حلوان

٥ - أ. د. إبراهيم صقر - أستاذ الفلسفة ووكيل كلية دار العلوم بالفيوم - جامعة القاهرة.

٦ - د. رمضان الصباغ - أستاذ الفلسفة المساعد بكلية الآداب بسوهاج - جامعة جنوب الوادى.

٧ - د. سناء خضر - مدرس الفلسفة بكلية الآداب بقنا - جامعة جنوب الوادى.

٨ - د. عزمى زكريا أبو العز - مدرس الفلسفة بكلية الآداب - جامعة القاهرة/ فرع الخرطوم.

مقدمة الكتاب التذكارى

بقلم أ. د/ أحمد محمود الجزار(*)
أستاذ ورئيس قسم الفلسفة
ووكيل كلية آداب المنيا لشئون الطلاب

قد لا أكون مبالغًا إذا ذهبت إلى القول إن عاطف العراقى يحتل مكانة بارزة فى مصرنا وعالمنا العربى بوصفه مفكرًا مرموقًا ترك بصمة واضحة المعالم فى حياتنا الفكرية والثقافية المعاصرة. وهو بالإضافة إلى ذلك نموذج للأستاذ الجامعى كما ينبغى أن يكون. سواء فى التزامه بأداء واجباته الوظيفية الأكاديمية على أحسن ما يكون الأداء، أو فى ارتباطه بطلابه فى علاقة إنسانية رفيعة المستوى فى هدى من التقاليد الجامعية التى يحرص عليها كل الحرص، إذ هى دستوره فى كل معاملاته مع كل من هو فى الوسط الجامعى. يشهد على ذلك زملاؤه بكلية الآداب جامعة القاهرة التى شهدت مولده العلمى عام ١٩٥٧م. ثم صارت أيضًا موطنه الوظيفى بداية من عام ١٩٧٠م وحتى الآن. بل ويشهد على ذلك زملاؤه وطلابه فى كل الجامعات المصرية والعربية التى عمل بها أستاذًا ومحاضرًا لسنوات عديدة، وما زال - أمد الله فى عمره - يواصل العطاء فى تفان وإخلاص نادر لطلابه فى جامعة القاهرة وغيرها من جامعات مصر، وبعض جامعات العالم العربى من مشرقه إلى مغربه. لقد نال طلاب الدراسات العليا بصفة خاصة اهتمامًا لا حد له من أستاذنا الدكتور عاطف العراقى، فارتبطوا به وسعوا إليه من كل حدب وصوب، إذ قد وجدوا فيه نموذجًا جديرًا ورفيعًا فى التزام الأستاذ وعطائه النادر وإنسانيته الفائقة لكل حد، ولهم الحق .. فلقد نذر الأستاذ وقته وجهده، بل لا أبالغ إذا قلت وهب لهم حياته عن قناعة وحب، ونجح فى أن يبث فيهم روح العمل والمثابرة ودافعية الإنجاز ليفجر فيهم طاقات الإبداع. ولقد كان تلاميذه عند حسن الظن فيما يأمله الأستاذ فيهم بما قدموه من بحوث غطت فى مجملها - بفضل اختياره - مناطق عديدة فى فكرنا العربى والإسلامى وبصفة خاصة لدى فلاسفة الإسلام، وبخاصة عند الممثلين للتيار العقلانى وكما تجلى ذلك لدى ابن رشد (ت٥٩٥هـ) هذا الفيلسوف العربى الذى وسعه عقل وقلب عاطف العراقى لأنه وجد فيه أصرح صورة للمذهب العقلى الذى يرتضيه العراقى ولا يرتضى سواه!!

ولقد قدر لكاتب هذه السطور أن يكون واحدًا من هؤلاء التلاميذ الذين تلقوا العلم على يد عاطف العراقى منذ أكثر من خمس وعشرين سنة، وأشهد - بحكم طول الصحبة له - وكما يشهد غيرى من تلاميذه أن أحب الأوقات عند الأستاذ الدكتور عاطف العراقى هى تلك الساعات التى كان يجلس فيها ليناقش تلميذًا من تلاميذه فى مشكلات

(*) عن لجنة الإشراف على الكتاب التذكارى.

بحثه أو في مراجعته، مشجعًا له ومنتظرًا بلهفة الوالد الحنون ميلاد بحث جديد لواحد من أبنائه الذين وسعهم قلبه جميعًا، رغم ما قد يكون بينهم من فروق"!

وليس لأحد أن يستكثر - بعد ذلك - غزارة حب التلاميذ لأستاذهم. فيهون من شأنهم بدعوى أن العبرة ليست بالكم بل بالكيف. لكن ذلك لم يغب عن ذهن عاطف العراقي، وقد كفانا مفكرنا الكبير الدكتور فؤاد زكريا مؤنة الرد على مثل هؤلاء. فيما سجله في تصديره الرائع لهذا الكتاب، فقد كان العراقي حريصا على اختيار طلابه وتوجيههم ورعايتهم وأضيف - بحكم ارتباطي الوثيق به - بل لأجلهم لم يغادر وطنه الحبيب مصر طلبا للإعارة في بلاد النفط كما يحلو له أن يسميها وفضل أن يعطي حياته ووقته عن رضا وقناعة لطلابه فهم حبه وثروته. لأنهم هديته لحبه الأكبر مصر أملا بهم لها في مستقبل أفضل

ولم يخذل التلاميذ ما توسمه الأستاذ فيهم. فحاولوا ولم يكفوا عن المحاولة أن يكونوا عند حسن ظن الأستاذ بما تعلموه منه وما رسخ في عقولهم. من فكره إذ هو عندهم نموذج يحتذى علما وخلقا.

والحق الذي لا مراء فيه. أن أستاذنا الدكتور عاطف العراقي يستحق كل تقدير واحترام، فقد كان - ولا يزال - قمة في العطاء وشعلة في النشاط. يشهد على ذلك ما قدمه منذ بداية الستينيات من القرن العشرين وحتى هذه اللحظة التي أصبحنا فيها في بداية قرن جديد، فلقد قدم الدكتور العراقي عددا من الدراسات رفيعة المستوى، لا يمكن أن يتجاهلها - أو يتخطاها - أي باحث جاد في مجال الفلسفة العربية. كما يحلو لأستاذنا أن يسميها مخالفا بذلك الكثيرين ممن وصفوها بأنها إسلامية!!!. كما أعطى العراقي خلاصة جهده وفكره للإبانة عن آراء فلاسفة الإسلام، كانت شرارتها الأولى دراسته لابن رشد التي حصل بها على درجة الماجستير ١٩٦٥م. ومنذ تلك الفترة تكونت خيوط الحس الفلسفي والحدس الأصيل لنزعته العقلية النقدية التنويرية. ثم واصل العراقي ما بدأه عن ابن رشد فاتجه يفتش من خلال المنظور العقلاني عما لدى الكندي والفارابي وابن سينا وابن باجة وابن طفيل .. وغيرهم، وهو في كل ما كتبه عن هؤلاء، وما قدمه من دراسات في مجال فكرنا العربي الحديث والمعاصر لم يحد عن منهجه العقلاني في كل صفحة من صفحات كتبه ودراساته الرائدة. وليس هذا هو المهم، بل الأهم هو مواقفه النقدية وإثارته للعديد من القضايا وتصويبه للكثير من الأحكام الخاطئة عن فلاسفة الإسلام وغيرهم من المفكرين المعاصرين، كانت هذه الجهود وما زالت محل اهتمام كل الباحثين في مجال الفلسفة العربية .. ولا ينكر ذلك إلا جاحد أو مكابر. وإن إطلالة على الدراسات الجامعية في العشرين سنة الماضية تكشف عما أقول وإن كان أكثرهم لا يعلمون! فتلك حقيقة يؤكدها المنصفون من الأساتذة في مصر وخارجها من بلدان وطننا العربي، ويكفي شاهدا على ذلك ما كتب عنه وعن أفكاره في دراسات جامعية أو بحوث منشورة في مصر وخارجها. وبين دفتي هذا السفر التذكاري دليل على ذلك.

إن قيمة الدكتور العراقي لا تكمن في عدد الدراسات التي كتبها ولا المقالات والبحوث التي سطرها قلمه الرائع، وإنما تكمن قيمته الحقيقية بوصفه مفكرا رفيع المستوى

وصاحب رؤية عقلانية نقدية تنويرية. ليس هذا فحسب .. بل إنه يدافع عنها بكل ما أوتي من قوة في كل دراساته الجادة الرصينة، وفي كل مشكلة تناولها، وكل شخصية عرض لها. وكل قضية فكرية أو مجتمعية تصدى لها ودافع عنها في كل فترة من فترات حياته ولا يجد في أيامه الحاضرة أي مبرر للخروج عنها.

لقد تجلت هذه النظرة عند أستاذنا العراقي من حدسه الأصيل أثناء دراسته - وكما ألمحت من قبل - لابن رشد، فقد أيقن منذ لحظة البدء أننا لن نحقق في الفلسفة الإسلامية والعربية التقدم الذي ننشده إلا من طريق واحد: هو طريق العقل، وهو ما نادى به الفلاسفة منذ آلاف السنين. ومنذ ذلك التاريخ لم يحد العراقي عن اتجاهه لأنه لا أمل عندنا في تقدمنا إلا بالاعتماد على العقل وما ثم سواه. وقد مضى يطبق رؤيته العقلية بكل جدتها وقسماتها ولوازمها في كل القضايا التي تصدى لها بشجاعة وقوة منقطعة النظير، مؤمنًا أنه لا طريق لبناء فلسفة عربية أصيلة ومعاصرة إلا من خلال هذه الرؤية العقلية النقدية، وموقنًا - في الآن نفسه - أن كل طريق غير الطريق العقلي سيؤدي بوطننا مصر وأمتنا العربية إلى التخلف والموت والعدم .. على حد قوله.

ومما يثير الإعجاب بأستاذنا العراقي قناعته وإيمانه المطلق بجدوى منهجه وعظم رسالته بغية تحقيق النهضة المنشودة لوطنه، لذلك لا ينبغي أن تعترينا الدهشة حين نجده يصرح بقوة بتمسكه بما يعتقده .. فيقول "منهجي الذي أؤمن به وأدافع عنه في مجال الفلسفة العربية هو المنهج العقلي التجديدي" ويؤكد أننا لن نستطيع التقدم خطوة واحدة في سبيل إرساء دعائم فلسفتنا العربية إذا انحرفنا عن نهج العقل، ذلك لأن هذا النهج كفيل بالإبانة عن مواطن القوة والضعف. وبديهي أن تحقيق ذلك مرهون بالعقل وما يتيحه لصاحبه من إمكانات النقد وعدم الركون إلى التقليد، وهو الأمر الذي يمقته العراقي لأنه يأمل في التجديد وما ثم سواه لإحداث التقدم في فكرنا العربي المعاصر.

واللافت للنظر أن العراقي لا يتردد في الجهر بآرائه وتجليات منهجه في كل مسألة من المسائل. ذلك لأن الفكر العقلاني تلزم عنه الشجاعة في الرأي والتسامح في الاختلاف. ولعل هذا يتبدى في كثير من أبحاث العراقي وكتاباته.

إن إطلالة على دراسات العراقي تكفي شاهدًا على ما نقول، إذ تتبدى الرؤية العقلية التنويرية عنده في عدد من القضايا الساخنة على ساحتنا الفكرية في العشرين سنة الأخيرة من القرن الماضي: كالحديث عن "أسلمة العلوم" و"الغزو الثقافي" و"الاستشراق والمستشرقون" و"العلم والحضارة الأوروبية" و"الإرهاب وقضية الوحدة الوطنية" وغير ذلك من القضايا التي شهدت جدلاً واسعًا بين أنصار التنوير والحداثة ودعاة الجمود والتزمت والتطرف. لكن العراقي لم يحد عن موقفه في كل هذه القضايا. لأن آراءه تأسست على هدى من العقل وأحكامه والذي يتلازم مع منطق العلم. وذلك بدوره يرفض كل دعاوى التعصب. لأن العلم لا وطن له. لكن ماذا نقول وقد فهم البعض أن الشر آت لا مفر منه من العلم الأوروبي. وأن العلمانية ضد الدين، وأن الفنون حرام. ولو أنصف هؤلاء لدينهم وآمنوا بربهم ووطنهم لقالوا بما قاله العراقي. فقدموا بذلك أعظم خدمة للدين والوطن.

إن ما يثير الاحترام والتقدير لمفكرنا العراقى هو التزامه بقضايا أمته المصرية. فهو لا يتركها وقت الأزمات نهبًا لدعاة الفكر الجاحد، بل يأخذ على عاتقه مواصلة الرسالة. وآية ذلك موقفه الأمين والدقيق من قضية الإرهاب وتهديده للوحدة الوطنية، فقد تصدى للاعبين بالنار. ذلك لأن مثل هذه القضايا لا تتسق وقيم العقل والاستنارة، ولا مع الفهم الصحيح للدين الإسلامى. فضلا عن التسامح الذى يوجبه منطق العقل وسمو الدين وسماحته، ولقد كان العراقى - هنا - على مستوى المسئولية كمفكر حقيقى غيور على وطنه وسلامته، فنبه بقوة على أن المحافظة على وحدة الوطن أمانة فى أعناقنا جميعًا بغض النظر عن الدين الذى يعتقده أى منا. ليس هذا فحسب بل قدم درسًا فى التسامح الدينى. لأن كل الأديان السماوية تدعو إلى السلام والحب والتسامح. ولهذا كان لزامًا أن يأتى موقفه كذلك. ومهما كان من سوء فهم المتاجرين بالدين فإن العقلانية- عند العراقى - ونزعته التنويرية لا تمس الثوابت الدينية، وهذا من قبيل الخلط الذى علق بأذهان الجامدين، ممن استقر عندهم أن العلمانية تعنى التنكر للدين، فأساءوا الظن بكل المفكرين التنويريين وادعوا أنهم خصوم للدين. وحقيقة الأمر - عند العراقى - أن العيب ليس فى الدين، ولن يكون، إنما العيب فى الفهم الخاطئ للدين. ولهذا فلن يتحقق المستقبل المزدهر للفكر الإسلامى - كما يرى العراقى - إلا من خلال العقول المستنيرة. ولم يمل أستاذنا من التأكيد على تلك الفكرة، فهذا دأبه وديدنه فى كل ما يدين به من آراء. كان وسيظل - أمد الله فى عمره - أمينًا عليها.

ومن المؤسف له أن هذا الموقف وغيره من المواقف الجريئة للدكتور عاطف العراقى، قد أدت به إلى تقديمه لمحكمة جنايات المنصورة فى الخامس عشر من شهر مايو عام ١٩٩٥. وكان كما نعلم أول أستاذ للفلسفة فى تاريخ مصر القديم والحديث والمعاصر يتم تقديمه إلى محكمة جنايات.

نعم إن جرأة عاطف العراقى تسترعى الانتباه فى كل ما يثيره من قضايا، وفى ثباته على مواقفه، وتلك هى خصائص المفكر الملتزم، لهذا يستحق منا - نحن تلاميذه - كل التقدير والاحترام، فهو لا يزعم أنه فيلسوف و صاحب مذهب أو مشروع فكرى ضخم حتى لزم لصاحبه أن يفرد له المجلدات كما يفعل البعض، بل لقد عرفناه صاحب منهج يؤمن به ويدافع عنه، إذ أنه من المعروف أن ليس لدينا مذاهب فلسفية، فإذا قال أحد بغير ذلك، أو ادعى أنه فيلسوف فإن هذا إنما يعبر عن تضخم الأنا، ويعد نوعًا من السلب والنهب تمامًا كشركات توظيف الأموال التى اتخذت من الدين ستارًا تخفى وراءه ما تقوم به من إرهاب!!.

هذا هو عاطف العراقى الأستاذ الجامعى المرموق، والعالم النزيه، والمفكر العقلانى المستنير، والإنسان الذى تمثلت فيه الإنسانية كما نتمناها، وما هذا بكثير عليه فقد حقق الكثير لطلابه ولوطنه بما قدمه من عصارة فكره وعقله وحياته. فإذا أقدم تلاميذه وأحباؤه على إصدار هذا الكتاب النفيس عنه، فذلك أقل ما يقدمونه له. فقد أحبهم. وكان

وما زال - يسرّ سرورًا لا حد له كلما حقق أحدهم تفوقًا علميًا جديدًا. أو تبوأ منصبًا جامعيًا مرموقًا.

ومن هنا فنحن نقول: حق علينا - نحن معشر طلابه وأحبائه وعارفي فضله من أبناء مصر والوطن العربي وطلاب العلم، والأساتذة من أبناء جيله - أن نبادله حبًا بحب تعبيرًا صادقًا ووفاءً له كأستاذ وإنسان يعد نموذجًا في العطاء والوفاء. ولأجل هذا فقد اتفقت كلمة تلاميذه وزملائه على تخصيص هذا الكتاب التذكاري عرفه إسهامًا منهم في الكشف عن أفكاره ومبادئه ومعاركه الفكرية، وتسجيلاً أمينًا لعطائه لطلابه ووطنه وأمته.

ومن ثم فإن أقسام هذا الكتاب تشكل توثيقًا لآرائه ومنهجه ورصدًا لإنجازاته العلمية وتقديرًا أمينًا لمكانته الفكرية كمفكر شامخ وكأستاذ وإنسان. وتبرز أقسام هذا الكتاب التذكاري الكثير من الجوانب الإيجابية التي قد أشارت إليها بحوث وتحليلات وشهادات كل المشاركين في هذا الكتاب من أبناء مصر والعالم العربي وبعض بلدان الأمم الأوربية.

وتطبيقًا لهذا كله فقد جاء القسم الأول من هذا الكتاب متضمنًا مجموعة من الدراسات تشملها تسعة محاور بأقلام مجموعة من تلاميذ العراقي وزملائه وبعض النقاد: فيدور المحور الأول حول منهج العراقي في المعرفة، ذلك المنهج الذي تشكلت أبنيته الأولى من تراث ابن رشد الفيلسوف العقلاني العظيم، ومنه أسس العراقي اتجاهه الفلسفي، وتشعبت من خلاله رؤاه وتنوعت تطبيقاته في كل ما عرض له من قضايا ومشكلات. والمحور الثاني يدور حول العقلانية والتنوير بوصفهما نتاجًا لازمًا عن المنهج الذي اختطه العراقي لنفسه مبكرًا منذ لقائه الأثير بابن رشد. والمحور الثالث يدور حول الكشف عن الاتجاه النقدي عند العراقي، ذلك الاتجاه الذي تشكلت ملامحه بقوة طيلة مشوار الأستاذ العراقي العلمي. وهو اتجاه يعد ملمحًا رئيسًا من ملامح الاتجاه العقلي عند أستاذنا العراقي، والذي يبدو واضحًا في كل أعمال العراقي الفلسفية، فالنقد عنده ليس شيئًا عارضًا، بل هو نتاج تطبيقي لمنهجه العقلي التنويري. والمحور الرابع يتناول الموقف من التراث كما تجلى في وقفات الدكتور العراقي وأعماله الفكرية، وقد جاء هذا الموقف تطبيقًا حيًا لرؤية العراقي العقلية النقدية الثاقبة، والتي مكنته من الكشف عن إيجابيات التراث العربي الإسلامي وسلبياته في آن واحد.

ويختص المحور الخامس بالفلسفة الرشدية التي مثلت - ولا زالت - ملمحًا ثريًا ارتبط به الدكتور العراقي وعُرف به خلال الأوساط والدوائر العلمية في مصر وخارجها. ويدور المحور السادس حول قضايا الثقافة العربية كما عرض لها الدكتور العراقي. والتي كانت مثار اهتمام خاص له. والمحور السابع يتناول الفكر العربي المعاصر، ذلك الفكر الذي احتل أهمية كبيرة عند الدكتور العراقي بوصفه - أي الفكر - تجليًا لحركة العقل العربي وتشريحًا لظروف العصر ومشكلاته، وكل هذا ما زال يمثل همًا فكريًا عند العراقي.

ويتناول المحور الثامن المشكلات التي أثارها الدكتور العراقي في كتاباته عن الإنسان والمجتمع، والتي تعكس - بدورها - التزامه بقضايا وطنه وأمته.

وأما المحور التاسع - والأخير - فقد خصص للفلسفة والأدب، لأن الدارس أو القارئ لمؤلفات العراقي يستطيع أن يكشف بين طيات آلاف الصفحات التي كتبها العراقي نزعة أدبية لا تخطؤها العين الفاحصة.

هذا .. وقد شارك في هذه المحاور التسعة مجموعة من تلاميذ الدكتور العراقي. وخيرة من الأساتذة والمشتغلين بالفلسفة والفكر في مصر والبلدان العربية الشقيقة، وأيضًا بعض البلدان الأوروبية.

ويتضمن القسم الثاني من هذا الكتاب تحليلات نقدية للأعمال الفكرية للدكتور عاطف العراقي، بلغت حوالي عشرين تحليلاً نقديًا لبعض مؤلفاته من ناحية، وللكتب التذكارية التي كان حريصًا على الإشراف عليها من ناحية ثانية.

ويوجد قسم آخر، يتضمن بعض الدراسات التي كتبت عن أفكار الدكتور العراقي باللغات الأجنبية من بعض الباحثين في الفلسفة من بلدان أوروبية: فكتب د. أحمد سميلوفتش من يوجوسلافيا، ود. أنكا فون كوجولجن من ألمانيا، ود. ماري عطية من النمسا دراسات هامة عن فكر العراقي وإنجازاته العلمية والفلسفية.

كما اشتمل هذا الكتاب على مجموعة من الحوارات الفكرية البالغة الأهمية مع الدكتور العراقي، إضافة إلى عدد آخر من المقالات الموجزة حول بعض أفكار العراقي بأقلام مجموعة من النقاد والأدباء في وسائل الإعلام المختلفة، كما اشتمل الكتاب أيضًا على قسم دار حول بعض شهادات التقدير وبعض الأشعار والخطابات النادرة، وكلها تعكس تقديرًا من بعض المؤسسات الفكرية والعلمية المرموقة في الوطن العربي، ومن شخصيات مرموقة في مجالي الفلسفة والأدب، وهذا - في مجمله - يمثل علامة من علامات التقدير والاحترام لمفكرنا الدكتور العراقي من قبل المثقفين والنقاد وأبناء وطنه ومؤسساته، إضافة لما حظي به من تكريم رسمي على مستوى الدولة، وعلى مستوى العديد من البلدان العربية والبلدان الأوروبية، كما هو موثق في بطاقات التعارف وأود أن أشير إلى أسماء بعض الذين أسهموا في الكتابة عن العراقي من خلال محور أو آخر، وقسم أو آخر: فمن بينهم:

الأديب توفيق الحكيم - الدكتور فؤاد زكريا - المفكر د. رفعت السعيد - الناقد فاروق عبد القادر - الأب الدكتور جورج قنواتي - د. جابر عصفور - د. أبو الوفا التفتازاني - د. أحمد محمود صبحي - د. أحمد فؤاد الأهواني - د. أنطوان يوسف - أ. خيرة قوطية - أ. غالب هلسا - د. سناء خضر - د. سالم يفوت - وفاء بن زرقة - د. إبراهيم تركي - الأديب إبراهيم سعفان - د. أحمد يحيى عبد الحميد - د.أحمد الجزار - د. عبد الفتاح فؤاد - د. محمد الجندي - د. محمود سلامة - د. عبد الغفار مكاوي - د. نازلي إسماعيل - د. قدرية إسماعيل - د. مجدي الجزيري - د. سيد ميهوب - د. جمال سيدبي - د. حمزة السروي - د. محمد يحيى فرج - د. دولت عبد الرحيم - د. رجاء أحمد علي - د. زكريا المنشاوي - د. زين الدين الخطيب - د. سامي عبد الوهاب - د. سامية عبد الرحمن - د. صابر أبا زيد - د. عبد الحميد درويش - الأديب نبيل فرج - د. زينب الخضيري - د. زينب عفيفي شاكر - د. أحمد الجزار (كاتب هذه الصفحات) - د. عزمي زكريا أبو العز - د. إبراهيم صقر - د. مرفت عزت بالي - د. عبد الرحمن العيسوي - د. عبد الرازق قسوم - د. عبد الفتاح غنيمة - د. عبد القادر محمود - د. عبد الوهاب جعفر - د. عثمان محمد عثمان - د. عصمت نصار

د. علاء السيد - د. فاطمة فؤاد - د. مجدى إبراهيم - الأديب فتحى الإبيارى - الأديبة لوسى يعقوب - د. محمد الحسينى أبو سعدة - د. محمد فتحى عبد الله - د. محمد عبد المنعم خفاجى - د. محمود الشناوى - د. مديحة رفعت - المستشار ممتاز السيد سلطان - د. نادية عبد الغنى - الأديب والناقد نسيم مجلى - د. نوران الجزيرى - د. نجاح محسن.

كما أود أن أشير إلى أنه توجد شخصيات أخرى لها وزنها الثقافى والفكرى شاركت بصورة أو بأخرى فى هذا الكتاب التذكارى، وقد ذكرنا أسماءهم سواء أكانوا من المفكرين أو الأدباء، وسواء أجاءت كتاباتهم نثرا أو شعرا. ذكرنا أسماءهم فى مدخل كل محور وكل قسم من أقسام هذا الكتاب، وسواء أكانوا من المصريين والعرب أو كانوا من المفكرين والمثقفين فى بلدان أوروبية. وهذا يدل على أن فكر عاطف العراقى لم يكن مقتصرا على حدود بلداننا العربية، بل تجاوز الحدود العربية إلى البلاد الأوروبية.

وأخيرا .. أجد واجبا على نيابة عن هيئة الإشراف على الكتاب أن أتوجه بأسمى آيات الشكر والتقدير لكل من ساهم فى هذا العمل من الأساتذة والنقاد والأدباء والإعلاميين فى مصر وخارجها، فقد كانت دراساتهم وشهاداتهم إشارات حية لمكانة الدكتور العراقى وقيمته فى حياتنا العلمية والثقافية. كما أن أتقدم بالشكر والتقدير بصفة خاصة إلى المفكر الكبير الأستاذ الدكتور فؤاد زكريا لما سجله بقلمه الأمين فى حق الأستاذ وتلاميذه وذلك فى تصديره لهذا الكتاب.

ويبقى أن أتوجه بالشكر إلى لجنة الإشراف على هذا العمل: أ.د. زينب الخضيرى، أ.د. زينب عفيفى. أ.د. مرفت بالى. أ.د. إبراهيم صقر، د. رمضان الصباغ، د. سناء خضر، د. عزمى زكريا. أما كاتب هذه السطور فيحسب أنه من الضرورى تقديم الشكر ثانية لزملائه أعضاء لجنة الإشراف حيث حملوه شرف هذا التقديم فحققوا له أمنية عزيزة لديه. وإن إصدار هذا العمل على المستوى الذى يليق بمكانة وقيمة صاحبه الأستاذ الدكتور عاطف العراقى، ليمثل لمسة وفاء وتقدير منا لأستاذيته المبدعة وإنسانيته النادرة فى زمن شعاره الجحود والنكران.

والله ولى التوفيق،

أ. د/ أحمد محمود الجزار

المنيا فى ٢٠٠١/١١/١٥م

(عن لجنة الإشراف)

كلمة شكر وتقدير (بقلم عاطف العراقى)

حين تم إبلاغى بأن مجموعة من الزملاء والأصدقاء الأعزاء يفكرون فى إصدار كتاب تذكارى عن مسيرتى الفكرية وحياتى الثقافية. لم أخف على من قاموا بإبلاغى هذا الخبر، ترددى وعدم ترحيبى بإصدار هذا العمل إلى النور رغم تقديرى لنواياهم الطيبة. فأنا رجل أميل إلى الحياة فى عزلة داخل صومعتى الفكرية لا أهوى الأضواء ولا أسعى إلى الشهرة سواء عن طريق الإعلام أو عن طريق السياسة. ثم إن الترحيب بإصدار عمل تذكارى قد يسعى إليه من يتمسك بالحياة ويرى أنها تعد خيرًا. هذا إذا تم التفكير فى إصدار العمل التذكارى أثناء حياته، وأنا على العكس من ذلك تمامًا، إننى كما قلت أرحب بالموت والعدم. وأرى فيهما الخير كل الخير. وأدرك أن الحقيقة فى التشاؤم وليست فى التفاؤل الذى قد يبدو لى معبرًا عن نوع من السذاجة.

بل وأرى أن أقوال أبى العلاء المعرى وشوبنهور تعد أعمق ألف مرة من أقوال كل من آمنوا بالتفاؤل من أمثال ابن سينا قديمًا وليبنتز فى العصر الحديث.

لقد حاصر المرض أجزاء جسدى. وانهالت علىّ طعنات الكثيرين وكنت أظنهم من الأصدقاء الأوفياء، وبحيث أصبح الناس غير الناس. وندر وجود الخل الوفى وبحيث أصبح كالغول والعنقاء من المستحيلات وإن كان أكثرهم لا يعلمون.

ومن أسباب عدم ترحيبى بإصدار هذا العمل. أننى كتبت منذ ما يقرب من نصف قرن من الزمان آلاف الصفحات، وما لم ينشر منها يعد أضعاف ما ظهر للناس، وهذا يعد دليلاً على عدم السعى إلى الشهرة بكل أنواعها، والتى يجرى وراءها أشباه المفكرين وأنصاف المثقفين، كل هذا يجعل من إصدار هذا العمل التذكارى أمرًا صعبًا غاية الصعوبة، فحياتى الحقيقة تبدو فى الداخل، داخل نفسى، وداخل صومعتى، فكيف يتسنى لمجموعة من الزملاء والأصدقاء إظهار حقيقة الداخل، وبحيث يبدو خارجيًا أمام الناس. وأى أناس. هل هم الذين أحاطونى بالطعنات من كل جانب وبطرق تتبرأ منها أكثر الحيوانات وحشية وافتراسًا؟ أم أمام غيرهم؟!.

نعم لم أكن مرحبًا بأن يصدر عنى هذا العمل التذكارى للأسباب التى ذكرتها للقارئ العزيز. ولأسباب أخرى قد يكون من الخير عدم الدخول فى تفصيلاتها، أو ذكرها اطلاقًا.

ولكن ماذا أفعل أمام إصرار بعض الزملاء والأصدقاء، وقد وهبهم الله تعالى قوة الإقناع بالإضافة إلى أننى تيسيرًا عليهم أمام هذا العمل الشاق، قد رأيت أن يكون من المناسب مساعدتهم فى بذل الجهد فى فحص وفرز آلاف الأوراق والمذكرات والذكريات. فقد يغنى البعض عن الكل. وبحيث يتم تأجيل النظر فى آلاف الأوراق المتبقية إذا فكرت فى كتابة سيرتى الذاتية. هذا إذا كان لى فى العمر بقية، وإن كنت أشك فى ذلك كثيرًا ومع ذلك فلنترك الأمر بيد المستقبل.

لقد كان عمل الزملاء والأصدقاء فرصة مناسبة للعودة إلى شريط ذكرياتي والتي أجد من الضروري للقارئ العزيز التوقف عنده من خلال هذه السطور القليلة.

لقد بدأ حبي وعشقي للفلسفة منذ سنوات مبكرة. نعم لقد كنت حريصًا على التعرف على أبعاد عالم الفلسفة، إذ كنت أسمع من بعض المحيطين بي أن الباحث في الفلسفة ومذاهبها شأنه في ذلك كمن يبحث عن قطة سوداء في الظلام الدامس وأن وقته يعد من قبيل الوقت الضائع عبثًا بالإضافة إلى ربط بعض القوم بين الفلسفة والإلحاد ومع ذلك ازداد حبي وعشقي للفلسفة ومذاهبها.

والتحقت بقسم الفلسفة بآداب القاهرة هذا القسم الذي يعد أعرق قسم من أقسام الفلسفة في بلداننا العربية وقد كنت حصلت على الدرجة النهائية في الفلسفة بالتعليم الثانوي وربما كنت الطالب الوحيد في مصرنا العزيزة حتى ذلك الوقت والذي يحصل على هذه الدرجة النهائية.

لقد تلقيت الفلسفة على يد أساتذة كبار أفخر بهم وأتفاخر، وذلك قبل انتشار ظاهر أشباه الأساتذة وخاصة في هذا الزمان، بل كنت حريصًا بعد التخرج بسنوات طويلة على الإسهام في كل كتاب تذكاري صدر عنهم إما تحت إشرافي، أو تحت إشراف الآخرين، تقديرًا من جانبي للدور الهائل الذي قاموا به. ولكن ماذا نفعل إزاء أناس يزعمون أن ليس للناس على الناس من فضائل أو خدمات وهذا محض جحود وعقوق.

وبعد حصولي على درجاتي العلمية من آداب القاهرة واشتغالي بالعمل الأكاديمي في مجالات التدريس والتأليف والتحقيق، وجدت أنه من الضروري الدخول في بعض المعارك الفكرية التي لا أملك فيها إلا قلمي. وقد عاهدت نفسي على أن أقول بالرأي الذي يبدو لي أنه أكثر صوابًا ورجحانًا من الآراء الأخرى.

نعم كان من الضروري خوض هذه المعارك بعد انتشار الأشباه والأقزام وسيطرة ظاهرة البتروفكر. لقد كنت مطالبًا أمام عقلي وضميري بتصحيح كثير من الأخطاء التي شاعت وانتشرت حتى وصلت إلى المئات، ومن بينها تسمية فلسفتنا بأنها إسلامية والصحيح فيما يبدو لي أنها عربية. والقول بغزو ثقافي وأنا أقول مرحبًا بهذا الغزو هذا إذا صح أن نطلق عليه كلمة غزو. والقول بأسلمة العلوم. والهجوم على الحضارة الأوروبية.. إلى آخر هذه الأقوال والمقولات الفاسدة والتي وجدت من جانبي أن الواجب، والواجب وحده يدفعني دفعًا إلى الكشف عن زيفها وبطلانها.

وخلال خوضي هذه المعارك بسلاح وحيد هو القلم، خرجت الأفاعي من جحورها، والذئاب من أوكارها. هذا يطالب على صفحات الجرائد بتعليق رقبتي في ميدان التحرير فورًا ودون إبطاء. إنه يطلب لي ببساطة المشنقة، وحدد مكانها وزمانها دون محاكمة!! ألم أقل لك أيها القارئ العزيز في بعض كتبي إننا نعيش في عصر الصراصير الفكرية وليس في عالم النحل والنمل. إنه عصر الأقزام والأشباه، هؤلاء الذين بلغوا درجة كبيرة من التخلف العقلي والعياذ بالله، وإن كان أكثرهم لا يعلمون!! بعضهم غادرنا إلى عالم الآخرة، وبعضهم الآخر لا يزال على قيد الحياة يشن الهجوم علينا،ونرده بكلمة العلم والعقل.

لقد انتشرت الحملات ضدى وشملت أجزاء كبيرة من عالمنا العربى، وازدادت درجة الفحيح والعواء والنباح حتى انتهى الأمر بى إلى الوقوف متهمًا أمام محكمة جنايات المنصورة فى الخامس عشر من شهر مايو عام ١٩٩٥م وهنا أدركت تمام الإدراك أننا فعلاً نعيش فى عالم الصراصير الفكرية والذئاب الثقافية. فأين هم هؤلاء الناس الذين يسودون صفحات الجرائد والمجلات والكتب والأحاديث المسموعة والمرئية؟ لقد قمت بالبحث عنهم قبل وبعد المحاكمة والتى قد تعد أول محاكمة أمام محكمة الجنايات فى التاريخ العربى لأستاذ تخصص فى الفلسفة. قمت بالبحث عنهم ولم أجد منهم أحدًا، وكأننى كنت أبحث عن قطة سوداء فى الظلام، أو أحاول العثور على الخل الوفى والغول والعنقاء. هذه هى النتيجة. هذا هو الحصاد. إنه حصاد الهشيم.

ألم أقل لك أيها القارئ العزيز إن الصدق يبدو فى التشاؤم، وأن الألم هو سر الوجود، وأن الشقاء هو جوهر الحياة؟

لقد اتفق أشباه المفكرين فى أكثر بلداننا العربية على عدم دعوتى لتصحيح مقولات خاطئة فاسدة يؤمنون بها. تصوروا أنه يعد عقابًا لى عدم منحى أية جائزة عربية وهم لا يدركون أن هذه أشياء لا أقف عندها ولا أعيرها اهتمامًا. وكيف أهتم بها وأنا رجل لا أحد سعادتى إلا داخل صومعتى معتزلاً الناس والحياة، وأقول لهم كل منا فى طريق .. فلكم دينكم ولى دين. وإذا كنت لم أتردد فى السفر إلى أية دولة أوربية، وقد زرت كثيرًا منها. خلال مسيرتى الفكرية. وكشفت أمام مفكريها أوهام وأباطيل من ينسبون لأنفسهم مشروعات فكرية يعد أكثرها قائمًا على التقليد والإرهاب الفكرى. فإننى أتردد كثيرًا فى السفر إلى كثير من البلدان العربية حيث البتروفكر.

* * *

لقد كان التفكير فى إصدار هذا الكتاب التذكارى فرصة مناسبة لبعث هذه الذكريات فى نفسى. وأجد قلمى عاجزًا تمامًا عن التعبير عن شكرى لكل من أسهم فى اصدار هذا الكتاب. فشكرى بغير حدود إلى الأستاذ الدكتور *فؤاد زكريا*، وهو من هو فى مجال الفكر والثقافة وإثارة المعارك الفكرية البناءة. وتقديرى البالغ *لأعضاء لجنة الإشراف* على هذا الكتاب. لقد بذلوا جهدًا، وجهدًا كبيرًا. بارك الله فيهم.

والواجب، والواجب وحده يلزمنى بتوجيه شكرى لكل من أسهم فى الكتابة فى أى محور من محاور هذا الكتاب وأقسامه وما أكثرها سواء أكانوا فى مصر أو البلدان العربية، أو كانوا من أبناء البلدان الأوربية. فشكرًا، ثم شكرًا. ولا أملك إلا الشكر والاعتراف بأفضال الجميع علىّ. لقد طوقوا عنقى بدين، اعتقد تمام الاعتقاد أننى لن أستطيع أداءه، أو ردّه. وخاصة أن الحياة قصيرة، والعمر إلى زوال قريب.

وإذا كان إصدار هذا الكتاب التذكارى وفى هذه الفترة الحالية، قد يثير الحيرة فى العقول، ويثير القلق فى النفوس، فإننى لا أملك إلا أن أقول مع القائل: هذه آثارنا تدل علينا إذا فانظروا بعدنا إلى الآثار.

فهل يدرك هذا أناس تعد ثقافتهم جهلا على جهل؛ ويعد فكرهم معبرا عن الظلام وحياتهم كحياة الخفافيش؛ وتعد آراؤهم معبرة عن خراب ثم خراب؟

وإذا كان القدر قد شاء لي أن أكتب كلمات هذا الشكر والتقدير مع طلوع فجر يوم جديد في أول أيام عام جديد. فإنني أرجو لجميع أبناء أمتنا العربية، وأبناء الإنسانية قاطبة حياة النور. حياة الإنسان كما ينبغي أن يكون الإنسان. حياة العدالة في أسمى وأرقى معانيها وقيمها، وما أعظمها من معان نبيلة وقيم سامية في الحياة، وإن كان أكثرهم لا يعلمون!.

عاطف العراقي
القاهرة في
أول يناير ٢٠٠٢م

صور لبعض الأوسمة والجوائز التى حصل عليها عاطف العراقى(*)

(*) خطابات الشكر والتقدير من الأفراد والمؤسسات العلمية والفكرية داخل مصر وخارجها يوجد بعضها فى القسم الأخير من هذا الكتاب التذكارى. (لجنة الإشراف)



وسـام السـلام بين الأديـان (إيطاليـا)



وسام تقدير من جامعة القاهرة فى مناسبة الحصول على
جائزة الدولة للتفوق فى العلوم الاجتماعية عام ٢٠٠٠م .



وسام الآداب والعلوم والفنون من الطبقة الأولى

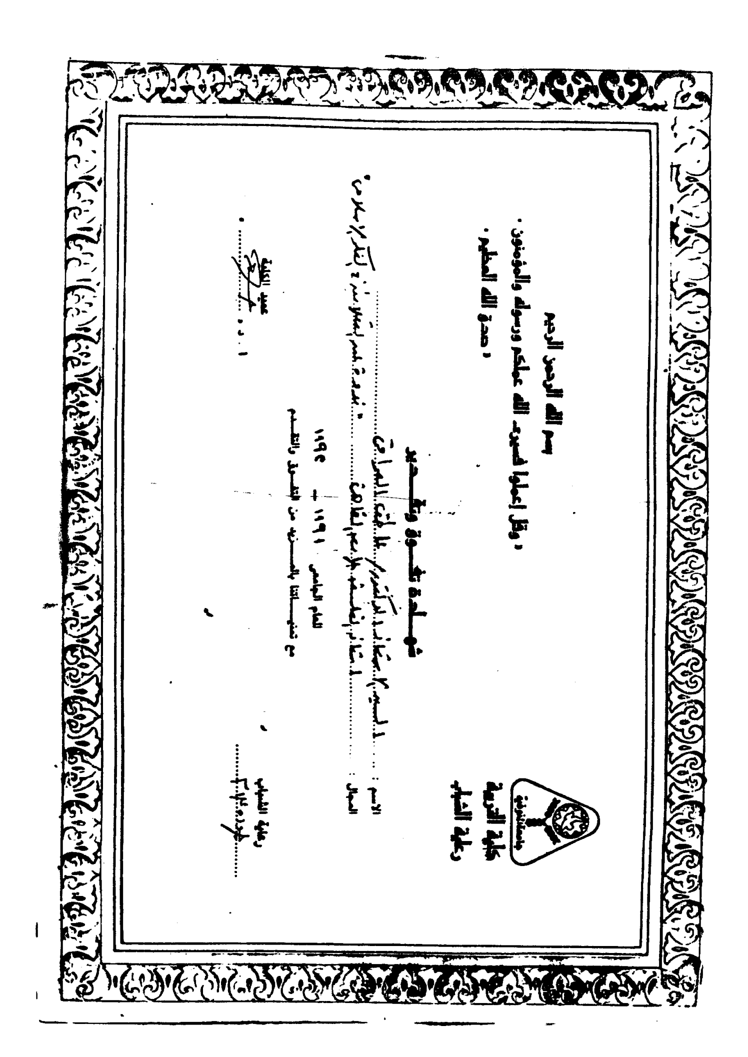
(جائزة الدولة التشجيعية عام ١٩٨١م فى الفلسفة).

وفاء وتقدير



دورة ٨٢-١٩٨٣م

ع/ اللجنة التنفيذية



جامعة المنوفية
كلية التربية
رعاية الشباب

بسم الله الرحمن الرحيم
« وقل إعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنون »
« صدق الله العظيم »

شهادة تفوق وتقدير

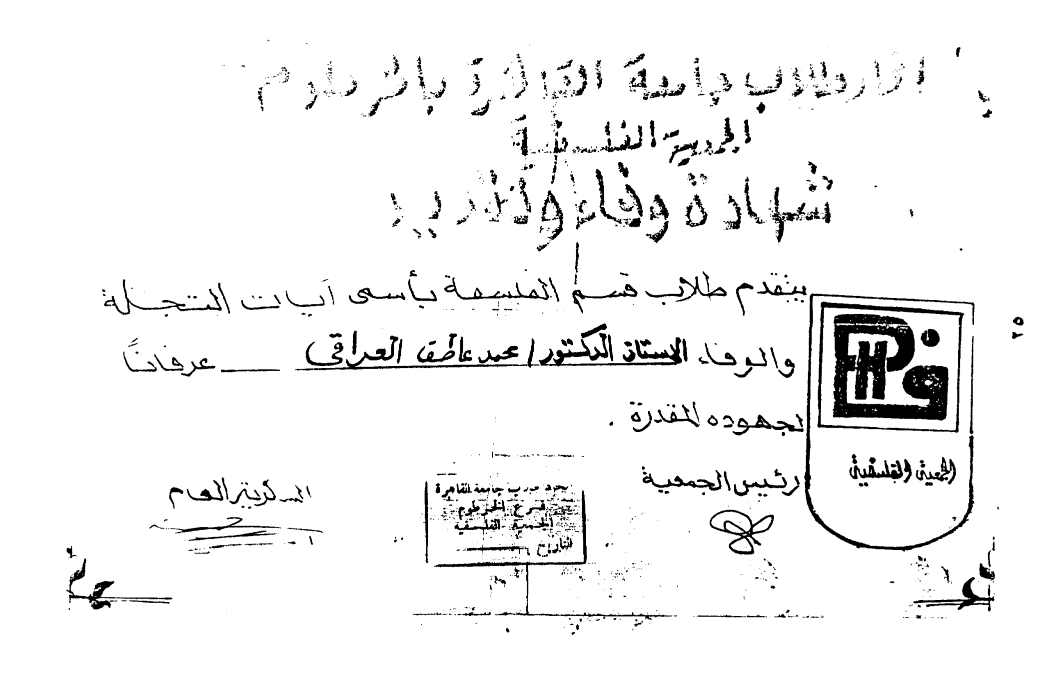
الاسم : السيد / الأستاذ الدكتور / عاطف العراقي
المجال : أستاذ الفلسفة الإسلامية بالقاهرة .... " ندوة عن المستقبلية في الفكر الإسلامي "

للعام الجامعي ١٩٩١ – ١٩٩٢

مع تمنياتنا بالمزيد من التفوق والتقدم

رعاية الشباب
.... جودة عبد الرحمن

عميد الكلية
أ . د . ...



اتحاد طلاب جامعة القاهرة بالخرطوم

الجمعية الفلسفية

شهادة وفاء وتقدير

يتقدم طلاب قسم الفلسفة بأسمى آيات التجلة والوفاء الاستاذ الدكتور / محمد عاطف العراقي ــــ عرفاناً لجهوده المقدرة .

رئيس الجمعية

اتحاد طلاب جامعة القاهرة فرع الخرطوم الجمعية الفلسفية التاريخ

السكرتير العام

الجمهورية التونسية
الرئيس

قرطاج في 3 سبتمبر 1993

حضرة الدكتور عاطف العراقي،

تلقّيت بامتنان النسخة التي تفضّلتم بإهدائها إليّ من الكتاب القيّم الذي أشرفتم على تأليفه عن الفيلسوف ابن رشد.

وإذ أشكر لكم لطف المبادرة، فإنّني أعبّر لكم عن تقديري لما بذلتموه من جهد لإنجاز هذا العمل القيّم، وما تضمّنه من بحوث ودراسات عن حياة هذا العالم الكبير وأفكاره ونظرياته الفلسفية، وريادته للاتجاه العقلي الذي أصبح اليوم ضرورة متأكّدة، عسى أن يهتدي به الباحثون عن الحكمة، والمتلمسون لطريق الرشاد، من علماء ومتعلّمين، وأن ينير لهم السبيل، بالخصوص، وفق ما تقتضيه طبيعة البرهان، للتمييز بين دعاوى الحقّ والزّيغ، وأن يقوّي جانب المستنيرين، ويعضد مقولاتهم ومواقفهم في وجه من اختلطت عليهم السّبل، أو تعمّدوا تلبيس بعضها ببعض.

وإذ أتمنّى لهذا المؤلف واسع الرّواج، فإنّني أرجو لكم دوام التوفيق في أعمالكم.

زين العابدين بن علي

الدكتور عاطف العراقي،
قسم الفلسفة،
جامعة القاهرة.

جامعة الزيتونة

المعهد الأعلى لأصول الدين

4 نهج أبي زكرياء الحفصي منفلوري تونس

بسم الله الرحمن الرحيم

شهادة شكر وتقدير

تمنح هذه الشهادة لـ : الأستاذ عاطف العراقي (أستاذ الفلسفة بكلية الآداب جامعة القاهرة)

لإسهامه في الأنشطة الثقافية التي ينظمها المعهد الأعلى لأصول الدين تحت شعار " **أصالة وتفتح** " ونحن إذ نكبر فيه روح التضامنية المعطاء . نتقدم إلى سامي جنابه بأحر تشكراتنا القلبية مشفوعة بأصدق عبارات التقدير والإحترام.

وفقنا الله جميعا لما فيه الخير لشباب تونس العهد الجديد المتطلع إلى مستقبل أفضل .

تونس في: 20 د.

مدير المعهد

ورئيس لجنة التنشيط الثقافي

جلول الجريبي

جامعة المنصورة
كلية التربية بدمياط
مهرجان أعلام دمياط

بسم الله الرحمن الرحيم

شهادة تقدير

السيد أ. الدكتور عاطف العراقي

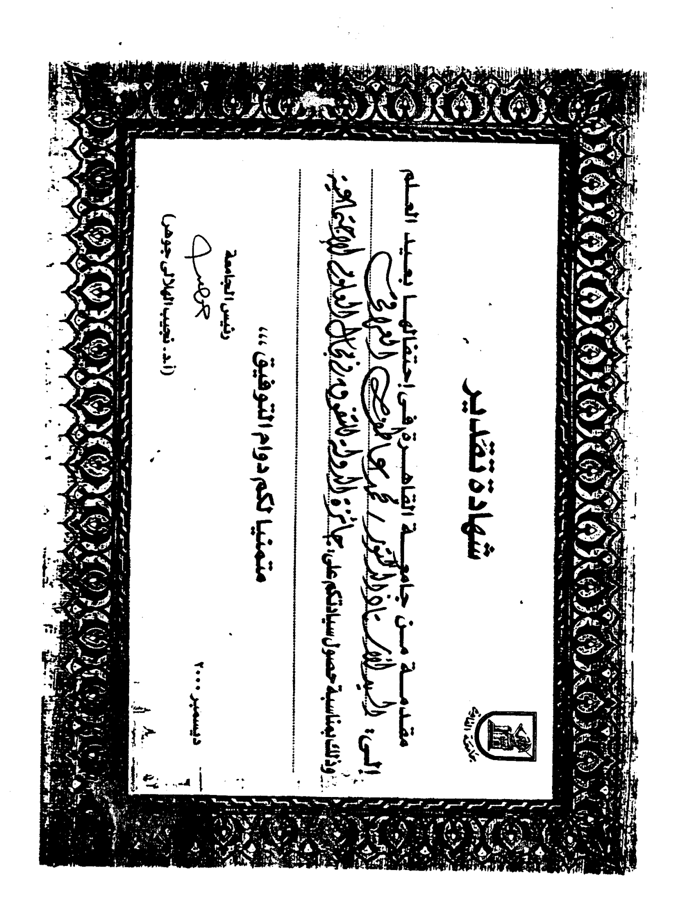
تقدم لكم بكل الشكر والتقدير والعرفان بالجميل على المجهودات المخلصة والاتجاهات الإيجابية لإسهامكم في مؤتمر زكي نجيب محمود والكلية اذ تشكر لكم كريم جهدكم وفضل تشريفكم تتمنى لكم دوام التقدم والتوفيق .

وفقكم الله لما فيه الخير ؟

مع تحياتي ؟

عميد الكلية ورئيس المؤتمر
أ. د. محمد أبو الفتوح شريف

مطبعة ومكتبة الحرية بالمنصورة



شهادة تقدير

مقدمة من جامعة القاهرة فى إحتفالها بعيد العلم

إلى: السيد الأستاذ الدكتور / محمد عاطف العراقي

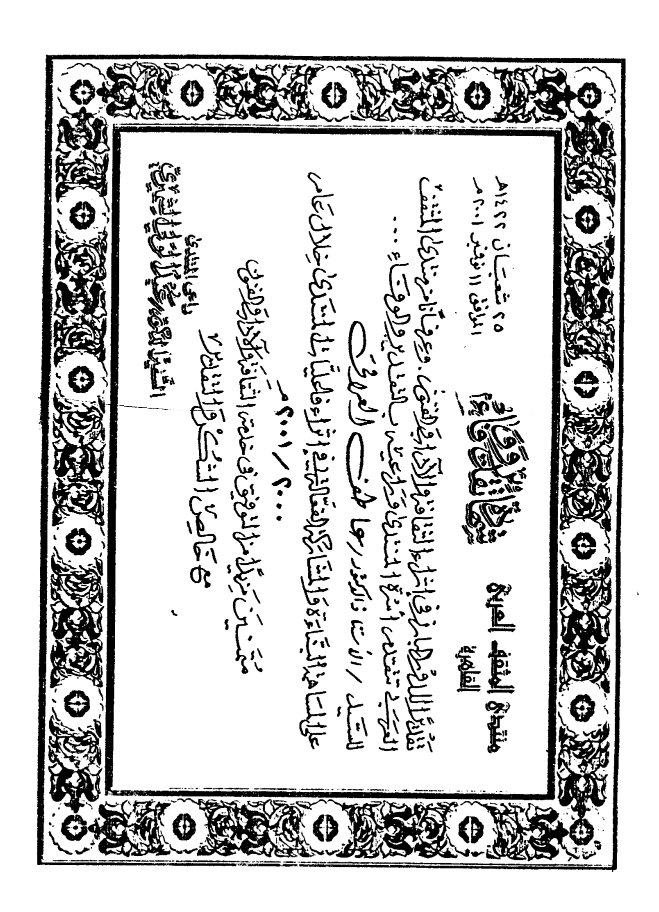
وذلك بمناسبة حصول سيادتكم على: جائزة الدولة للتفوق فى مجال العلوم الاجتماعية

متمنيا لكم دوام التوفيق ،،،

رئيس الجامعة

(أ.د. نجيب الهلالى جوهر)

ديسمبر ٢٠٠٠



منتدى المثقف العربي
القاهرة

شهادة تقدير ووفاء

٢٥ شعبان ١٤٢٢هـ
الموافق ١١ نوفمبر ٢٠٠١م

تقديراً للدور البارز في إثراء الثقافة والآداب والفنون. وعرفاناً من منتدى المثقف العربي تتقدم أسرة المنتدى وراعيه بالتقدير والوفاء ...

للسيد / الأستاذ الدكتور / عاطف العراقي

على المساهمة البناءة والمشاركة الفعالة في إثراء فاعليات المنتدى خلال عام ٢٠٠٠ / ٢٠٠١م

متمنين مزيداً من التوفيق في خدمة الثقافة والآداب والفنون

مع خالص الشكر والتقدير

راعي المنتدى
السفير الدكتور عبد الولي الشميري

عاطــف العراقــى
"السيرة العلمية"

عاطف العراقي
"السيرة العلمية"

- ولد بقرية - كفر الدبوسي - مركز شربين محافظة الدقهلية فى ١٥ نوفمبر عام ١٩٣٥م.

أولاً: الشهادات العلمية:

-تلقى تعليمه الابتدائى بمدرستى رأس التين بالإسكندرية والمنصورة بالمنصورة.
-تلقى تعليمه الثانوى بمدرسة دمياط الثانوية بدمياط.
-ليسانس من قسم الفلسفة - كلية الآداب - جامعة القاهرة عام ١٩٥٧م.
-دبلوم من كلية التربية جامعة عين شمس عام ١٩٥٨م.
-ماجستير من قسم الفلسفة - كلية الآداب - جامعة القاهرة عام ١٩٦٥م - وموضوعها -النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد.
-درجة الدكتوراة من قسم الفلسفة - كلية الآداب - جامعة القاهرة عام ١٩٦٩م وموضوعها - الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا.

ثانيًا: الوظائف وعضوية اللجان والمراكز العلمية والفكرية:

-مدرس الفلسفة بجامعة قسنطينة بالجزائر ١٩٧٠م.
-مدرس الفلسفة بكلية دار العلوم جامعة القاهرة ١٩٧٠م.
-مدرس الفلسفة بكلية الآداب جامعة القاهرة ١٩٧٣م.
-أستاذ مساعد بكلية الآداب جامعة القاهرة ١٩٧٥م.
-أستاذ بكلية الآداب - جامعة القاهرة ١٩٨٠م.
-رئيس قسم الفلسفة بكلية الآداب/ جامعة القاهرة ١٩٨١م.
-أستاذ متفرغ بقسم الفلسفة بكلية الآداب/ جامعة القاهرة ١٩٩٥م.
-مشرف على قسم الفلسفة بكلية الآداب/ جامعة القاهرة بالخرطوم.
-مشرف على قسم الفلسفة بكلية الآداب - جامعة المنوفية.
-عضو لجنة الفلسفة بالمجلس الأعلى للثقافة.
-عضو اللجنة الدولية لنشر تراث الفيلسوف ابن رشد.
-عضو مجلس إدارة الجمعية المصرية لنشر المعرفة والثقافة العالمية (فرانكلين).
-خبير الفلسفة بمجمع اللغة العربية بالقاهرة.
-عضو اتحاد الكتاب.
-عضو رابطة الأدب الحديث.
-عضو لجنة المفاهيم بالمجلس الأعلى للشئون الإسلامية بالقاهرة.

-عضو جمعية أصدقاء المتاحف.

ثالثا: الأوسمة والجوائز:

-جائزة أحسن البحوث من جامعة القاهرة عام ١٩٧٢م.
-جائزة أحسن البحوث من جامعة القاهرة عام ١٩٧٣م.
-جائزة الدولة التشجيعية فى الفلسفة العربية عام ١٩٨١م عن كتاب (الميتافيزيقا فى فلسفة ابن طفيل).
-وسام مؤتمر السلام بين الأديان - روما - إيطاليا.
-وسام العلوم والفنون والآداب من الطبقة الأولى عام ١٩٨٢م.
-جائزة الدولة للتفوق فى العلوم الاجتماعية- عام ٢٠٠٠م.
-شهادة تقدير من جامعة عين شمس (فى مناسبة إقامة مؤتمر عن الفيلسوف ابن رشد).
-شهادة تقدير من جامعة الزيتونة بتونس.
-شهادة تقدير من كلية التربية بدمياط.
-شهادة تقدير من الجمعية الفلسفية بالخرطوم.
-شهادة تقدير من منتدى المثقف العربى.
-وسام تقدير من منتدى المثقف العربى.
-شهادة تقدير من كلية التربية- جامعة المنوفية.

رابعا: كتب قام بتأليفها وتحقيقها:

-النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد- القاهرة- دار المعارف- الطبعة السادسة - ١٩٩٥م.
-الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا- القاهرة- دار المعارف- الطبعة الثانية - ١٩٧١م.
-مذاهب فلاسفة المشرق- القاهرة- دار المعارف- الطبعة الحادية عشر - ١٩٩٩م.
-تجديد فى المذاهب الفلسفية والكلامية- القاهرة- دار المعارف- الطبعة السادسة - ١٩٩٣م.
-ثورة العقل فى الفلسفة العربية- القاهرة- دار المعارف- الطبعة السابعة - ١٩٩٩م.
-الميتافيزيقا فى فلسفة ابن طفيل- القاهرة- دار المعارف- الطبعة السادسة - ١٩٩٧م.
-المنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد- ١٩٩٥م - الطبعة الثالثة.
-الفلسفة الإسلامية- دار المعارف- ١٩٧٨م.
-العقل والتنوير فى الفكر العربى المعاصر- القاهرة/ دار قباء- الطبعة الثانية - ١٩٩٨م.
-الفلسفة العربية والطريق إلى المستقبل- القاهرة- دار الرشاد - ٢٠٠١م الطبعة الثالثة.
-الفلسفة العربية (مدخل جديد) دار لونجمان- ١٩٩٩م.
-الفيلسوف ابن رشد- بالاشتراك مع د. زكى نجيب محمود- المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، ١٩٧٨م.
-محاضرات فى تاريخ العلوم عند العرب- القاهرة- جامعة القاهرة - فرع الخرطوم ١٩٩٥م.
-محاضرات فى الفلسفة الإسلامية- القاهرة- معهد الدراسات الإسلامية - ١٩٨٠م.

-الفيلسوف ابن رشد ومستقبل الثقافة العربية - القاهرة (أربعون عاما من ذكرياتي مع فكرة التنوير) دار الرشاد - ١٩٩٩م.
-الأصول والفروع لابن حزم - تحقيق بالاشتراك - دار النهضة العربية - ١٩٩٧م.
-نحو معجم للفلسفة العربية (مصطلحات وشخصيات) دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر بالإسكندرية - ٢٠٠١م - الطبعة الثالثة.
-الإسلام دين العلم والمدنية للشيخ محمد عبده - تحقيق ودراسة نقدية - الطبعة الثانية - دار قباء - القاهرة ١٩٩٢م.
-رسالة التوحيد للشيخ محمد عبده - تحقيق وتصدير - المجلس الأعلى للثقافة - القاهرة - ١٩٩٨م.
-ثورة النقد في عالم الأدب والفلسفة والسياسة - دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر بالإسكندرية ١٩٩٩م. (ثلاث مجلدات)
-محمد إقبال وقضية التجديد (ضمن كتاب عن محمد إقبال) - القاهرة مكتبة مدبولي - ١٩٨٠م.
-تصدير لكتاب الدكتور عثمان أمين (محمد عبده رائد الفكر المصري) القاهرة - المجلس الأعلى للثقافة - ١٩٩٤م.
-دراسات في الكتب التذكارية التي صدرت عن د. إبراهيم مدكور؛ ود. عثمان أمين وأحمد لطفي السيد؛ د. شوقي ضيف؛ والشيخ محمد عبده؛ د. توفيق الطويل؛ د. زكي نجيب محمود (جامعة الكويت)، د. زكي نجيب محمود (المجلس الأعلى للثقافة) د. علي سامي النشار، والفيلسوف ابن رشد، ويوسف كرم. د. محمد عبد الهادي أبو ريدة، د. أبو الوفا التفتازاني، د. حسين نصار، د. زكي نجيب محمود (دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر بالإسكندرية).

خامسا: الإشراف على الكتب التذكارية:

١ - يوسف كرم مفكرا عربيا ومؤرخا للفلسفة - المجلس الأعلى للثقافة.
٢ - الشيخ محمد عبده - مفكرا عربيا ورائدا للإصلاح الديني والاجتماعي - المجلس الأعلى للثقافة.
٣ - الدكتور توفيق الطويل - مفكرا عربيا ورائدا للفلسفة الخلقية - المجلس الأعلى للثقافة.
٤ - الشيخ مصطفى عبد الرازق - المجلس الأعلى للثقافة.
٥ - الدكتور أبو الوفا التفتازاني - دار الهداية - القاهرة.
٦ - الفيلسوف ابن رشد مفكرا عربيا ورائدا للاتجاه العقلي ٠ المجلس الأعلى للثقافة.
٧ - زكي نجيب محمود: مفكرا عربيا ورائدا للاتجاه العلمي التنويري - دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر بالإسكندرية.

سادسا: المؤتمرات:

-شارك ببحوث ألقيت في مؤتمرات وندوات أقيمت بمصر؛ من بينها ما أقامه المجلس الأعلى للثقافة؛ وما أقامته الجامعات؛ والمراكز العلمية.

-شارك ببحوث ألقيت فى مؤتمرات وندوات أقيمت بالعديد من الدول العربية من بينها تونس والمغرب والجزائر والسودان ولبنان.

-شارك ببحوث ألقيت فى مؤتمرات وندوات أقيمت بالعديد من الدول الأوروبية؛ وخاصة مؤتمرات الحوار بين الأديان التى أقيمت بروما ومالطا وأسيزا وصقلية وقد مثل الدكتور العراقى مصر فيها.

سابعا: جامعات ومعاهد مصرية قام بالتدريس فيها:

جامعة القاهرة، جامعة الإسكندرية، جامعة حلوان، جامعة طنطا، جامعة الزقازيق، جامعة المنصورة، جامعة المنيا، جامعة أسيوط، جامعة المنوفية، معهد الدراسات الإسلامية، جامعة القاهرة فرع الخرطوم.

ثامنا: بلدان عربية عمل بها أستاذا زائرا:

-أستاذ زائر بجامعة قسنطينة بالجزائر.

-أستاذ زائر بجامعة الزيتونة بتونس.

-أستاذ زائر بجامعة القاهرة فرع الخرطوم.

-أستاذ زائر بجامعة أم درمان الإسلامية بالسودان.

تاسعا: جامعات عربية قام بالتدريس بها:

-جامعة قسنطينة بالجزائر.

-جامعة الزيتونة بتونس.

-جامعة القاهرة بالخرطوم.

-جامعة أم درمان الإسلامية بالسودان.

عاشرا: الإشراف على رسائل الماجستير والدكتوراة:

-الإشراف على حوالى ١٠٦ رسالة ماجستير بالجامعات المصرية والعربية.

-الإشراف على حوالى ٨٤ رسالة دكتوراة بالجامعات المصرية والعربية.

-شارك فى مناقشة العديد من رسائل الماجستير والدكتوراة فى مصر وسائر بلدان العالم العربى.

أحد عشر: المقالات:

مقالات منشورة داخل مصر وخارجها فى بلدان العالم العربى، والبلدان الإسلامية والمقالات نشرت بالعديد من المجلات والدوريات العلمية والثقافية، ومن بينها مجلة تراث الإنسانية، وعالم الكتب، والفكر المعاصر، ومجلة المعهد المصرى بأسبانيا، ومجلة كلية الآداب جامعة القاهرة، ومجلة كلية الآداب جامعة المنوفية، ومجلة الفلسفة والعصر، ومجلة الأزمنة التى تصدر بفرنسا، ومجلة وزارة الشئون الدينية بتونس، ومجلة الفكر الإسلامى ببيروت، ومجلة العربى بالكويت، ومجلة عالم الفكر بالكويت .. إلخ.

ثاني عشر: تصديرات نقدية:

كتب الدكتور تصديرات لمجموعة من الكتب التي صدرت في مجال الفلسفة العربية بصفة خاصة في مصر وفي بعض بلدان العالم العربي ومن أهمها:

-المعجزات وخوارق العادات عند الغزالي وابن رشد للدكتور عبد الحميد درويش.
-مشكلة الاتصال بين ابن رشد والصوفية للدكتور مجدى إبراهيم.
-إشكالية التأويل بين كل من الغزالي وابن رشد للدكتور أحمد عبد المهيمن.
-ابن باجة وآراؤه الفلسفية للدكتورة زينب عفيفي.
-الأبعاد التنويرية للفلسفة الرشدية في الفكر العربي المعاصر للدكتور عصمت نصار.
-فلسفة ابن رشد الطبيعية (العالم) للدكتورة زينب عفيفي.
-الفكر القومي عند زكي نجيب محمود للدكتورة نجاح محسن.
-فكرة التنوير بين أحمد لطفي السيد وسلامة موسى للدكتور عصمت نصار.
-مشكلات فلسفية للدكتور إبراهيم صقر.
-الإنسان في فلسفة الغزالي وتصوفه تأليف زكي محمود عدل الدين سالم.
-السماع عند صوفية الإسلام للدكتورة فاطمة فؤاد.
-من قضايا الفكر الفلسفي والعلمي عند العرب للدكتورة مرفت عزت بالي.
-فلسفة اللغة عند الفارابي للدكتورة زينب عفيفي.
-الأسس العلمية للنظريات الفلكية عند البيروني للدكتورة دولت إبراهيم.
-التصور الفلكي عند ابن رشد للدكتورة دولت إبراهيم.
-الفكر الديني عند زكي نجيب محمود للدكتورة منى أبو زيد.
-زكي نجيب محمود آراء وأفكار للدكتور سعيد مراد.
-العقل الفلسفي في الإسلام للدكتور سعيد مراد.
-الاتجاه العلمي والفلسفي عند ابن الهيثم للدكتورة دولت إبراهيم.
-الفلسفة في مصر القديمة للدكتور عبد الحميد درويش.
-الإسلام ولغة الحوار للدكتور سعيد مراد.
-فلسفة القانون الجنائي للدكتور عبد الرحيم صدقي.
-أصل العدل عند المعتزلة للدكتورة هانم إبراهيم يوسف.
-الاتجاه العقلي في مشكلة المعرفة عند المعتزلة للدكتورة مهرى أبو سعدة.
-التصوف الإسلامي للدكتور سعيد مراد.
-قبس من الفكر والتاريخ تأليف محجوب بريد ر محمد نور.
-نظرية السعادة عند فلاسفة الإسلام للدكتور سعيد مراد.
-دراسات حول المنطق الصوري للدكتورة دولت إبراهيم.
-أبو البركات البغدادي وفلسفته الإلهية للدكتور جمال رجب سيدبي.
-شرح مواقف النفري لعفيف الدين التلمساني تحقيق د/ جمال المرزوقي.
-دراسات منطقية عند فلاسفة الإسلام للدكتور إبراهيم صقر.

-الفكر المصرى الحديث بين النقض والنقد للدكتور عصمت نصار.
-المنطق الإشراقى للدكتور محمود محمد على.
-فكرة الزمان عند إخوان الصفا للدكتور صابر عبده أبا زيد.
-التصوف السنى (حال الفناء بين الجنيد والغزالى) للدكتور مجدى إبراهيم.
-التجربة الصوفية للدكتور مجدى إبراهيم.

ثالث عشر: دراسات وتحليلات نقدية:

دراسات نقدية منشورة بالعديد من المجلات الثقافية، سواء لكتب تراثية أو لمؤلفات حديثة: ومن أهمها:

-ثمرة الحكمة لابن الهيثم تحقيق د/ محمد عبد الهادى أبو ريدة.
-الشفاء لابن سينا.
-الإشارات والتنبيهات لابن سينا.
-رسالة الكندى إلى المعتصم بالله فى الفلسفة الأولى.
-كتاب الحروف للفارابى.
-كتاب أهل المدينة الفاضلة للفارابى.
-تهافت الفلاسفة للغزالى.
-تدبير المتوحد لابن باجة.
-جامع الرسائل لابن تيمية- تحقيق د/ محمد رشاد سالم.
-الإسلام دين العلم والمدنية للشيخ محمد عبده.
-رائد الفكر المصرى الشيخ محمد عبده للدكتور عثمان أمين.
-كتاب "من بعيد" لطه حسين.
-فى الشعر الجاهلى لطه حسين.
-طه حسين وزوال المجتمع التقليدى.
-التعادلية لتوفيق الحكيم.
-لويس عوض ومعاركه الفكرية: نسيم مجلى.
-كتاب المرأة الجديدة لقاسم أمين دراسة د/ زينب الخضيرى.
-نظرة فى مستقبل البشرية ترجمة د/ محمود على مكى.
-عصر الدول والإمارات: د/ شوقى ضيف (ليبيا- تونس - صقلية)
-عصر الدول والإمارات: د/ شوقى ضيف (الجزائر، المغرب الأقصى - موريتانيا - السودان).
-الحضارة الإسلامية والحضارة الأوربية. د/ توفيق الطويل.
-الفلسفة فى مسارها التاريخى. د/ توفيق الطويل.
-التاريخ العاصف لعلم وراثة الإنسان: دانييل كينتس:ترجمة د/ احمد مستجير.
-الفيزياء والفلسفة: فيرنر هايزنبرج- ترجمة د/ أحمد مستجير
-نظرية المعرفة عند مفكرى الإسلام وفلاسفة الغرب المعاصرين د/ محمود زيدان.
-الإمام المجتهد يحيى بن حمزة وآراؤه الكلامية د/ أحمد محمود صبحى.

-قراءة فى وثائق البهائية د/ عائشة عبد الرحمن.
-أبو حيان التوحيدى د/ زكريا إبراهيم.
-هوامش على دفتر التنوير. د/ جابر عصفور.
-المعرفة عند أبى سعيد بن أبى الخير د/ أحمد محمود الجزار.
-النفط والقوة العالمية ترجمة د/ راشد البراوى تأليف: بيمتو أوديل.
-علم الاجتماع الخلدونى د/ حسن الساعاتى.
-ابن سينا وتلاميذه اللاتين د/ زينب الخضيرى.
-تحليل العلاقات الدولية: كارل دويتش، ترجمة محمود نافع.
-حقوق الإنسان والسياسة الدولية: ديفيد مورسايث ترجمة محمد مصطفى غنيم.
-فلاسفة مسلمون د/ جعفر آل ياسين.
-نظرية المكان فى فلسفة ابن سينا حسن مجيد العبيدى.
-رؤية نقدية للنظرية الاعتزالية د/ عبد الستار الراوى.
-القرآن والمنهج العلمى المعاصر للمستشار عبد الحليم الجندى.
-المسيحية والحضارة العربية: الأب جورج قنواتى.
-حصاد السنين د/ زكى نجيب محمود.
-عربى بين ثقافتين د/ زكى نجيب محمود.
-بذور وجذور د/ زكى نجيب محمود.
-قضايا من رحاب الفلسفة والعلم د/ توفيق الطويل.
-فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال.

رابع عشر: رسائل علمية عن فكر عاطف العراقى:

-رسالة الباحثة الألمانية- أنكه فون كوجلجن - عن الفكر العربى المعاصر.
-رسالة الباحثة - مارى عطية - بالنمسا عن موقف عاطف العراقى النقدى من عبد الرحمن الكواكبى والشيخ محمد عبده مع ترجمة باللغة الألمانية لمقدمة كتاب العقل والتنوير فى الفكر العربى المعاصر - تأليف عاطف العراقى.
-جزء من رسالة الدكتوراة للباحثة مديحة رفعت وموضوعها- اتجاهات قراءة التراث الفلسفى فى مصر قراءة نقدية منذ عام ١٩٥٢م.

خامس عشر: ترجمات:

-ترجمة بعض مؤلفات عاطف العراقى إلى اللغة الانجليزية واللغة الألمانية واللغة اليوغسلافية.

سادس عشر: أبرز المعارك الفكرية التى خاضها:

-الفصحى والعامية.
-أيهما أكثر شاعرية أحمد شوقى أم عباس العقاد.
-هل فى عالمنا العربى المعاصر فلاسفة؟

-أدب المرأة
- حقيقة العلمانية.
-العولمة الثقافية.
-حول حقيقة الاستشراق.
-مدى استخراج النظريات العلمية من آيات القرآن الكريم.
-دور الثقافة القبطية فى الفكر المصرى.
-حول ما يسمى بالغزو الثقافى.
-التليفزيون ودوره فى نشر ثقافة الخرافة والتخلف الفكرى.
-فيلم المصير ومدى علاقته بالفيلسوف ابن رشد.
-مدى استحقاق العرب لجائزة - نوبل - فى الآداب.
-دور الفكر الشرقى القديم وهل يعد فلسفة؟
-حقيقة البتروفكر ودوره فى حياتنا الفكرية.
-جذور الإرهاب وعلاقته بفكر ابن تيمية.
-حقيقة فكر جمال الدين الأفغانى.
-مدى علاقة السياسة بالدين.
-دور جامعاتنا المصرية فى البعد الثقافى التنويرى.
-هل فلسفتنا إسلامية أم عربية؟
-حول ما يسمى بأسلمة العلوم.
-حول إيجابيات الحملة الفرنسية على مصر ودورها فى الثقافة المصرية.

سابع عشر:

خاض معركة فكرية حول حقيقة فلسفة ابن رشد وأدت به إلى الوقوف أمام محكمة جنايات المنصورة فى الخامس عشر من شهر مايو عام ١٩٩٥م. ويعد أول أستاذ فلسفة فى تاريخ مصر يتم تقديمه إلى محكمة الجنايات.

ثامن عشر: عاطف العراقى فى الموسوعات ودوائر المعارف:

-الموسوعة القومية للشخصيات المصرية البارزة (الطبعة الأولى ١٩٨٩م، الهيئة العامة للاستعلامات، القاهرة.
-موسوعة أعلام الدقهلية.

تاسع عشر: أحاديث إذاعية:

-ألقى مئات الأحاديث الإذاعية والتليفزيونية بالإذاعة المصرية والقنوات التليفزيونية بمصر والدول العربية والأجنبية من بينها الجزائر والسودان والكويت والإمارات العربية المتحدة والمغرب وتونس ولندن وهولندا والفاتيكان.

عشــرون:

أحاديث ولقاءات تليفزيونية بمصر وتونس والجزائر والإمارات العربية المتحدة.

الحادى والعشرون: مواد فلسفية كتبها عاطف العراقى بالمعاجم والموسوعات العربية:

-موسوعة أعلام الفكر الفلسفى العربى - مؤسسة لونجمان القاهرة.
-معجم بامريكا
-معجم بالسعودية.
-مراجعة القسم الخاص بالفلسفة بالموسوعة العربية الميسرة. الطبعة الثانية، الجمعية المصرية لنشر المعرفة والثقافة العالمية (فرانكلين) ٢٠٠٠م. القاهرة.
-معجم ببيروت.
-معجم أعلام الفكر الإنسانى. الهيئة المصرية العامة للكتاب. المجلد الأول ١٩٨٤م، القاهرة.
-معجم مجمع اللغة العربية (قاموس مصطلحات معجم ألفاظ الفلسفة العربية).
-دائرة سفير للمعارف الإسلامية.
-الموسوعة الفلسفية العربية. إشراف د/ معن زيادة. بيروت.

الثانى والعشرون: جوائز تمنح باسم عاطف العراقى:

-جائزة عاطف العراقى لأول قسم الفلسفة كلية الآداب جامعة القاهرة.
-جائزة عاطف العراقى لأول قسم الفلسفة كلية الآداب جامعة القاهرة/فرع الخرطوم.
-جائزة عاطف العراقى لأول قسم الفلسفة كلية الآداب/ جامعة عين شمس.

الثالث والعشرون: بعض الردود النقدية والهجومية على آراء عاطف العراقى

-كتاب - مؤلفات فى الميزان - تأليف أنور الجندى - فصل بعنوان الفارابى وابن سينا (الرد على ما جاء فى كتابات طه حسين والعقاد وعاطف العراقى.
-كتاب: أحذروا الأساليب الحديثة فى مواجهة الإسلام. تأليف الدكتور/ سعد الدين السيد صالح.
-مقالة فى مجلة - الدارة - كتبها د/ السيد محمد الشاهد بعنوان التراث بين التقليد والتجديد.
-كتاب للدكتور/ على هود باعباد.
-مقالات فى صحف ومجلات أخرى، من بينها عدة مقالات مسلسلة فى جريدة النور ومجلة اللواء الإسلامى. وكانت هذه المقالات سببًا رئيسا ضمن أسباب أخرى أدت به إلى الوقوف أمام محكمة جنايات المنصورة.

الرابع والعشرون: نماذج من بعض مقالاته بالكتب التذكارية وبعض الدوريات

-القضايا الفكرية فى حياتنا المعاصرة من منظور تنويرى: الكتاب التذكارى عن الدكتور زكى نجيب محمود/ المجلس الأعلى للثقافة.
-التنوير والتراث ومستقبل العالم العربى: مجلة الفلسفة والعصر: عدد أكتوبر ١٩٩٩م.
-ابن رشد ومستقبل الثقافة العربية- كتاب ابن رشد والتنوير - تحرير د/ مراد وهبة تقديم دكتور بطرس غالى.

-زكى نجيب محمود كما عرفته- الكتاب التذكارى عن زكى نجيب محمود مفكرا عربيا ورائدا للاتجاه العلمي التنويرى- إشراف وتصدير عاطف العراقى.

-توفيق الطويل وحياته الفكرية- الكتاب التذكارى عن د/ توفيق الطويل مفكرا عربيا ورائدا للفلسفة الخلقية - المجلس الأعلى للثقافة - إشراف وتصدير عاطف العراقى.

-تفسير ما بعد الطبيعة لابن رشد- الهيئة العامة للكتاب.

-حقيقة مذهب ابن رشد من منظور الفلسفة العربية- كتاب حوار حول ابن رشد المجلس الأعلى للثقافة.

-المنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد- مهرجان ابن رشد بالجزائر المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم.

-التسامح من منظور تنويرى- الكتاب التذكارى عن الدكتور أبو الوفا التفتازانى اشراف وتصدير عاطف العراقى.

-فلسفة ابن رشد فى فكرنا العربى المعاصر- كتاب تذكارى عن الفيلسوف ابن رشد مفكرا عربيا ورائدا للاتجاه العقلى- إشراف وتصدير عاطف العراقى المجلس الأعلى للثقافة.

-كتاب تهافت الفلاسفة للغزالى وأثره فى مجال الفكر الفلسفى كتاب المشكاة الكتاب التذكارى عن د/ على سامى النشار بالإسكندرية.

-كتاب الإسلام دين العلم والمدنية للإمام محمد عبده من خلال منظور نقدى الكتاب التذكارى عن الشيخ محمد عبده- المجلس الأعلى للثقافة إشراف وتصدير عاطف العراقى.

-أدلة وجود الله فى الفكر الفلسفى العربى- الكتاب التذكارى عن د/ عثمان أمين تصدير د/ براهيم مدكور.

-أثر أحمد لطفى السيد فى الثقافة المصرية- كتاب تذكارى عن أحمد لطفى السيد المجلس الأعلى للثقافة.

-التأويل وقضية الجدل المذهبى لدى الفرقة الإسلامية- كتاب الجدل المذهبى فى الفكر الفلسفى - تونس.

-مشكلة الحرية فى الفكر الإسلامى - الكتاب التذكارى عن د/ إبراهيم مدكور إشراف د/ عثمان أمين.

-منهج البحث الفلسفى عند ابن طفيل - مجلة الحكمة -ليبيا.

-الشيخ مصطفى عبد الرازق-الكتاب التذكارى عن مصطفى عبد الرازق-المجلس الأعلى للثقافة.

-التأويل وقضية الجدل-الكتاب التذكارى عن د/ محمد عبد الهادى أبو ريدة.

-نحن وقضية التراث العربى-مجلة دراسات عربية إسلامية

-الدراسات الإسلامية فى جامعاتنا-ندوة الدراسات الإسلامية-اتحاد الجامعات العربية- الأمانة العامة-دار الفكر العربى ١٩٨١م.

-الإنسان عند فلاسفة المغرب العربي-مجلة المعهد المصري للدراسات الإسلامية بمدريد- مجلد٢٣-مدريد ١٩٨٥م.
-ابن رشد وفكره التنويري-مكتبة الإسكندرية(دراسة بالانجليزية).
-زكي نجيب محمود مفكرا-الكتاب التذكاري عن زكي نجيب محمود- جامعة الكويت ١٩٨٧.
-الطريق الى تطوير مناهج الدراسات الفلسفية الإسلامية في جامعاتنا_المعهد العالمي للفكر الإسلامي-١٩٨٩م (أبحاث ندوة نحو فلسفة إسلامية معاصرة).
-عصر الدول والإمارات-الأندلس-للدكتور شوقي ضيف-تحليل نقدي في الكتاب التذكاري عن د/ شوقي ضيف (سيرة وتحية) إشراف د/ طه وادي دار المعارف - القاهرة.
-حقيقة مذهب الفيلسوف ابن رشد من منظور الفلسفة العربية- بحوث المؤتمر الدولي الرابع للحضارة الأندلسية- كلية الآداب جامعة القاهرة- مارس ١٩٩٨م.
-الإنسان عند أبي حيان التوحيدي- مجلة فصول - القاهرة.
-فن السماع الطبيعي من الشفاء لابن سينا- مجلة تراث الإنسانية.
-أرسطو عند العرب ونماذج من الأحكام الخاطئة.
-د/ إبراهيم مدكور وفكرنا العربي بين الماضي والحاضر- المنتدى - الإمارات العربية المتحدة.
-الرؤية الفلسفية في أدب توفيق الحكيم - المنتدى - الإمارات العربية المتحدة.
-التنوير وثقافة العولمة- مجلة فكر وإبداع - مايو ١٩٩٩م.
-التنوير ومستقبل الفكر العربي - المنتدى - الإمارات العربية المتحدة.
-أمين الخولي ونماذج من فكره التجديدي- المنتدى - الإمارات العربية المتحدة.
-فكر العقاد الفلسفي - رؤية نقدية - المنتدى - الإمارات العربية المتحدة.
-د/ مهدي علام بين قضايا اللغة وقضايا الأدب- الإمارات العربية المتحدة.
-الاتجاهات الفلسفية المعاصرة- المنتدى - الإمارات العربية المتحدة.
-الحسن بن الهيثم .. هل كان عالما أم فيلسوفا؟ المنتدى- الإمارات العربية المتحدة.
-أحمد أمين والتنوير الثقافي- المنتدى - الإمارات العربية المتحدة.
-التصوف الفلسفي - ابن سينا نموذجا- المنتدى - الإمارات العربية المتحدة.

الخامس والعشرون: بعض المقالات الفلسفية

١- محاولات جديدة لتفسير تراث ابن رشد - مجلة الفكر المعاصر نوفمبر ١٩٦٩م.
٢- منهج جديد لدراسة فلسفة ابن رشد- مجلة العربي - الكويت فبراير ١٩٧٠م.
٣- العوامل السياسية والدينية في نكبة الفيلسوف ابن رشد- المجاهد الثقافي - الجزائر - ١٩٧٠م.
٤- مشكلة العلم الإلهي في الفكر العربي- مجلة الفكر الإسلامي- بيروت - مايو ١٩٧١م.
٥- الشريعة والحكمة عند فيلسوف العرب الكندي- مجلة الفكر الإسلامي - بيروت - ١٩٧٢م.

٦- البعث الروحانى والجسمانى بين الفلاسفة والغزالى مجلة الوعى الإسلامى الكويت -سبتمبر ١٩٧٣م.
٧- سقراط ينزل الفلسفة من السماء إلى الأرض- مجلة العربى - عدد ديسمبر الكويت ١٩٧٢م.
٨- أثر الفكر العربى فى النهضة الأوربية- مجلة الرسالة الإسلامية- مايو - ١٩٧٤م.
٩- عوامل نشأة الفلسفة العربية- الرسالة الإسلامية- يوليو - ١٩٧٤م.
١٠- آراء المستشرقين حول الفلسفة العربية- مجلة الثقافة أغسطس - ١٩٧٤م.
١١- سبيل الصوفية إلى معرفة الله تعالى- مجلة الفكر الاسلامى بيروت ١٩٧٤م.
١٢- الزهد ودوره فى نشأة التصوف الإسلامى الرسالة الإسلامية ١٩٧٤م.
١٣- قضية الأصالة والمعاصرة فى فلسفتنا العربية الثقافة (مجموعة أعداد) ١٩٧٥م.
١٤- الغزالى وفلسفته الخلقية- مجلة العربى - الكويت- أغسطس - ١٩٧٦م.
١٥- فكر الطبيعة فى فلسفة ابن سينا- مجلة الكاتب القاهرة- ١٩٧٦م.
١٦- مسكويه وبناء فلسفته- مجلة الكاتب - القاهرة- فبراير - ١٩٧٨م.
١٧- منهج البحث الفلسفى عند ابن طفيل- مجلة الحكمة- ليبيا - ١٩٧٩م.
١٨- مصير الفلسفة العربية- جريدة الأهرام فبراير ١٩٧٩م.
١٩- الاتجاه العقلى فى الفلسفة العربية مجلة شئون عربية- بيروت.
٢٠- هل فى عالمنا المعاصر فلاسفة- جريدة الأخبار- نوفمبر ١٩٨١م.
٢١- ابن قيم الجوزية مفكر من مفكرى العرب- جريدة الراية القطرية- ١٩٨٢م.
٢٢- القياس المنطقى فى القرآن برؤية إسلامية- مجلة المنهل - ١٩٩١م.
٢٣- المدارس الفلسفية بمصر- جريدة أم الدنيا- ١٩٩٨م.
٢٤- الفلسفة بين التيار المادى والتيار الوجودى- جريدة الزمان ١٩٩٩م.
٢٥- الحس النقدى عند ابن رشد- مجلة عالم الفكر بالكويت ١٩٩٩م.
٢٦- الحب عند الفلاسفة- جريدة الزمان- ٢٠٠٠م.
٢٧- رأى حول الدين والفلسفة- جريدة الوفد- ٢٠٠١م.
٢٨- هل فى عالمنا العربى المعاصر فلاسفة- مجلة سطور (ثلاثة أعداد).

السادس والعشرون: بعض المقالات فى مجال الفكر العربى:

١- الفكر الفلسفى عند محمد إقبال- مجلة الكاتب- القاهرة- ديسمبر - ١٩٧٩م.
٢- المفكر المصرى وما يشغل تفكيره- جريدة الأهرام- يونيو- ١٩٨٠م.
٣- الفكر السياسى عند عبد الرحمن الكواكبى- مجلة الفكر العربى بيروت.
٤- فكرنا العربى إلى أين؟- جريدة الأهرام.
٥- رأى حول حقيقة جمال الدين الأفغانى جريدة الأهرام.
٦- مقالة عن الشيخ مصطفى عبد الرازق مجلة الثقافة القاهرة مارس- ١٩٨٢م.
٧- البحث عن اليقين وراء التساؤلات الحائرة فى الفكر العربى- الأهرام- ١٩٨٢م.
٨- أحمد أمين ودروس مستفادة من حياته الفكرية- جريدة الأهرام ١٩٨٢م.

٩- محمد بن عبد الوهاب - جريدة الراية القطرية - قطر - يونيو - ١٩٨٢م.
١٠- الأب الدكتور جورج قنواتي ودير الآباء الدومينيكان- الأهرام الدولية - ١٩٨٧م.
١١- ظاهرة التلوث الأخلاقي - جريدة النور - ١٩٨٥م.
١٢- أثر لطفي السيد في الثقافة المصرية، كتاب بهيئة الكتاب المصرية.
١٣- فكرنا العربي وضباب الأحكام الخاطئة- مجلة القاهرة - ١٩٨٥م.
١٤- قراءة في وثائق البهائية - مجلة عالم الكتاب - أغسطس - ١٩٨٦م.
١٥- يوسف كرم رائد عملاق عاش للفلسفة- جريدة وطني.
١٦- بول غنيونجي - جريدة وطني - ١٩٨٧م.
١٧- تعادلية توفيق الحكيم - مجلة القاهرة - ١٩٨٧م.
١٨- حوار حول غيبة العقل العربي - مجلة آخر ساعة ١٩٨٨م.
١٩- الدكتور زكي نجيب محمود وثقافة التنوير - جريدة الأهرام - ١٩٨٩م.
٢٠- التنوير عند طه حسين وكتابه "من بعيد" - مجلة القاهرة - ١٩٩٠م.
٢١- الدكتور فؤاد زكريا وبعث حركة التنوير العقلي - مجلة القاهرة - ١٩٩٠م.
٢٢- في ذكرى الدكتور توفيق الطويل - الأهرام - ١٩٩١م.
٢٣- زكي نجيب محمود- هرم الثقافة العربية/ الأهرام ١٩٩٢م.
٢٤- فكرنا العربي والبحث عن أيديولوجية- جريدة الأهالي - ١٩٩٢م.
٢٥- مستقبل الفكر الفلسفي في مصر إلى أين؟- جريدة الجزيرة العربية - ١٩٩٢م.
٢٦- محمد عزيز الحبابي وداعا- الأهرام - ١٩٩٣م.
٢٧- رأيي حول العلمانية - مجلة اللواء الإسلامي - ١٩٩٤م.
٢٨- الرؤية الفلسفية عند العقاد- مجلة المنتدى - ١٩٩٦م.
٢٩- الاتجاهات الفلسفية المعاصرة في العالم العربي - مجلة كلية الآداب - جامعة القاهرة - ٢٠٠١م.

السابع والعشرون: بعض المقالات الأدبية والنقدية:

١- حديث حول أدب السيرة النبوية- جريدة الأخبار - يونيو - ١٩٨٢م.
٢- لا توجد نظرية نقد عربية - آخر ساعة - أغسطس - ١٩٨٩م.
٣- أدب نجيب محفوظ برؤية فلسفية - مجلة عالم الكتاب - يناير - ١٩٩٠م.
٤- إبداعية روايات الخيال العلمي.
٥- حوار حول الأدب النسائي - كتاب "رحلة في عقول مصرية".
٦- المرأة وترويج الإشاعات - جريدة الجمهورية - ١٩٩٣م.
٧- أساتذة الفلسفة وأعمال المقاولات - الأهرام المسائي - ١٩٩٣م.
٨- الاتجاه النقدي في الفكر العربي - مجلة المنتدى - الإمارات - ١٩٩٣م.
٩- غياب مدرسة عربية لتحقيق التراث- جريدة الشرق الأوسط - ١٩٩٣م.
١٠- الجن والعفاريت في شوارع القاهرة- أخبار الأدب - ١٩٩٣م.
١١- الرؤيا القبطية في الثقافة المصرية - مجلة أخبار الأدب - ١٩٩٥م.

١٢- حوار حول موضوعية النقد الأدبى- المساء - ١٩٩٥م.
١٣- رأيى حول الحسبة - الأهرام المسائى - ١٩٩٥م.
١٤- رأيى حول كتاب فى الشعر الجاهلى- جريدة العربى - ١٩٩٦م.
١٥- رأيى حول سرقة البحوث الجامعية- الأهرام المسائى - ١٩٩٦م.
١٦- رأيى حول شعر العقاد - جريدة المساء - ١٩٩٦م.
١٧- رأيى حول ثورة ٢٣ يوليو- الأهرام المسائى - ١٩٩٦م.
١٨- رأيى حول فيلم ابن رشد- المساء - ١٩٩٦م.
١٩- ملخص لدراساتى عن محمد حسين هيكل- مجلة الثقافة الجديدة - ١٩٩٧م.
٢٠- رأيى حول اتحاد الكتاب- أخبار الأدب - ١٩٩٧م.
٢١- رأيى حول الإعارات- جريدة الدستور - ١٩٩٧م.
٢٢- رأيى حول الفساد الجامعى- جريدة الدستور- ١٩٩٧م.
٢٣- دكتور مهدى علام فى ذكراه- جريدة الأهرام - ١٩٩٨م.
٢٤- حوار حول مسرح توفيق الحكيم- مجلة المسرح - ١٩٩٨م.
٢٥- الفكر الحقيقى والفكر الزائف- جريدة الزمان- ١٩٩٩م.
٢٦- الأدب العربى - جريدة الزمان- ١٩٩٩م.

الثامن والعشرون: بعض المقالات الثقافية:

١- مشكلة محو الأمية - جريدة الأهرام - القاهرة - سبتمبر - ١٩٧٩م.
٢- العقل فى حياتنا الفكرية - جريدة الأهرام - القاهرة - أبريل - ١٩٨٠م.
٣- مفهوم الإنصاف فى حياتنا الثقافية- الأهرام- أغسطس - ١٩٨٠م.
٤- البعد الاجتماعى للفلسفة - جريدة وطنى - أبريل - ١٩٨١م.
٥- نداء إلى المجلس الأعلى للثقافة - جريدة الأخبار - يناير - ١٩٨١م.
٦- جامعاتنا المصرية بين الكم والكيف- جريدة الأهرام- مارس - ١٩٨١م.
٧- التليفزيون - جريدة الأهرام - يونيو - ١٩٨١م.
٨- هؤلاء وراء أفكارى- جريدة الأهرام - يونيو - ١٩٨١م.
٩- جوائز الدولة- جريدة الأهرام - يوليو - ١٩٨١م.
١٠- رأيى حول تعليم اللغة العربية- جريدة الأخبار - يوليو - ١٩٨١م.
١١- نظرة الفلاسفة للحب - جريدة وطنى - يوليو - ١٩٨١م.
١٢- ول ديورانت رؤية لقصة الحضارة- جريدة الأهرام - نوفمبر ١٩٨١م.
١٣- جائزة نوبل وقضية المحلية والعالمية- جريدة الأهرام - فبراير ١٩٨٢م.
١٤- رأيى حول مصر الغد- جريدة المساء - مارس ١٩٨٢م.
١٥- كيف نواجه التخلف الفكرى- جريدة الأهرام - يوليو ١٩٨٢م.
١٦- مقالة عن الانتحار- جريدة الأخبار.
١٧- قضية الاغتراب الثقافى- جريدة الأهرام - ديسمبر ١٩٨٢م.
١٨- برامج التليفزيون لا علاقة لها بالثقافة- جريدة الأهرام - ١٩٨٣م.

١٩- الطريق إلى حماية الذوق العام- الأهرام - ١٩٨٣م.
٢٠- الرواد والانهيار الثقافي- الأهرام - ١٩٨٣م.
٢١- الأحزاب والانهيار الثقافي- الأهرام - ١٩٨٤م.
٢٢- كيف يمكن كتابة التاريخ دون تجريح- جريدة الأخبار - ١٩٨٤م.
٢٣- الفيديو والكتاب - الأهرام - ١٩٨٤م.
٢٤- ثقافة النور وثقافة الظلام- الأهرام - ١٩٨٤م.
٢٥- أسطورة الغزو الثقافي - الأهرام الدولية.
٢٦- جامعاتنا والاغتراب عن الثقافة- الأهرام - ١٩٨٦م.
٢٧- عودة العقل سبيلنا إلى الخلاص - مجلة الأزمنة بفرنسا - ١٩٨٦م.
٢٨- من هو المثقف؟ - جريدة وطني - ١٩٨٧م.
٢٩- حول قضية المرأة في عالمنا العربي -مجلة الإذاعة والتليفزيون - ١٩٨٧م.
٣٠- عمل المرأة ورأى في شخصيتها- مجلة سعودية - ١٩٨٧م.
٣١- على من نطلق الرصاص في الحرم الجامعي؟- مجلة الإذاعة - ١٩٨٩م.
٣٢- رأيي حولي الإسلام والفنون الحديثة- مجلة القاهرة - ١٩٨٩م.
٣٣- حول الثقافة الغربية- جريدة الوفد - ١٩٩٠م.
٣٤- رأيي حول من لا يتزوجون- جريدة بالسعودية - ١٩٩١م.
٣٥- جدل حول العلمانية والدين- الواحة - ١٩٩٢م.
٣٦- تنمية الشعور بالمواطنة - مجلة الإذاعة - ١٩٩٢م.
٣٧- التسامح من منظور تنويري- الأهرام المسائي - ١٩٩٤م.
٣٨- إثبات رأيي حول التنوير العربي- جريدة العربي - ١٩٩٣م.
٣٩- رأيي حول مستقبل الثقافة- مجلة آخر ساعة - ١٩٩٦م.
٤٠- طائر الحب والسلام يحلق في سماء إيطاليا/ مجلة القاهرة.

– التاسع والعشرون

بعض رسائل الماجستير التي أشرف عليها عاطف العراقي(*)

الإسم	عنوان الرسالة	الكلية
١- عبد الرزاق قسوم	فكرة الزمان في فلسفة ابن رشد.	آداب القاهرة
٢- إيمان عبد الرحمن عبد الغفار	الفلسفة الإلهية عند الباقلاني والجويني.	آداب الخرطوم
٣- امتثال سند	عبد الرحمن الكواكبي ومنهجه الفكري والسياسي.	آداب القاهرة
٤- راغب خليل الكيالي	موقف ابن تيمية من المتكلمين والفلاسفة.	معهد الدراسات الإسلامية
٥- منصور محمود أحمد	موقف ابن رشد من الفلسفة الإلهية عند ابن سينا.	آداب القاهرة
٦- مصطفى شاهين	الفارابي وفلسفته السياسية.	آداب القاهرة
٧- زينب عفيفي شاكر	ابن باجة وآراؤه (الفلسفية)	بنات عين شمس
٨- سميرة حامد	الفلسفة الطبيعية والإلهية عند إخوان الصفا.	آداب القاهرة
٩- مختار عبد الصالحين	مشكلة العلم الإلهي في فلسفة الغزالي.	آداب القاهرة
١٠- صبري عثمان	الله والكون في فلسفة الكندي.	آداب القاهرة
١١- فاطمة فؤاد عبد الحميد	مقام التوكل عند صوفية الإسلام.	آداب بنها
١٢- هيام فرج	مقام الرضا وعلاقته بالتوكل.	آداب القاهرة
١٣- سيد عبد الستار ميهوب	الاتجاه التجريبي في فلسفة ابن سينا.	آداب القاهرة
١٤- فتحي رضوان	مشكلة خلق القرآن بين المعتزلة وأهل السلف.	آداب الزقازيق
١٥- محمد الشيخ عايد	الإنسان في القرآن الكريم.	معهد الدراسات الإسلامية
١٦- عمر عطا الله أبو أصبع	موقف الإسلام من التصوف.	معهد الدراسات الإسلامية
١٧- مجدي محمد إبراهيم عبد العاطي	حال الفناء بين الجنيد والغزالي.	آداب الزقازيق

(*) توجد بعض رسائل الماجستير والدكتوراة التي شارك في الإشراف عليها مع د. عاطف العراقي بعض زملائه وتلاميذه ومن بينهم د. أحمد الجزار، د. محمد مهران، د. زينب عفيفي، ود. غلاء حمروش، د. سعيد مراد، د. صابر عبده أبا زيد، د. محمد فتحي، د. عامر النجار، د. زينب الخضيري.

١٨- عبد الغفور هدهود	التصوف فى حياة الغزالى.	معهد الدراسات الإسلامية
١٩- صابر أحمد محمود	تطور الفكر العلمانى فى مصر فى النصف الأول من القرن العشرين.	آداب القاهرة
٢٠- محمد جمعه أبو العلا	المنهج الصوفى عند المحاسبى والغزالى.	آداب بنها
٢١- محمد عبد الرحيم الزينى	ابن القيم وآراؤه الكلامية.	آداب القاهرة
٢٢- محمد فتحى عبد الله	الاتجاه التجريبى فى فلسفة أرسطو.	بنات عين شمس
٢٣- إبراهيم صقر	المصادر اليونانية فى فلسفة ابن سينا الإلهية.	آداب القاهرة
٢٤- إيزيس أيوب رزق الله	مشكلة النفس الإنسانية فى فلسفة أبى البركات البغدادى ومصادرها اليونانية.	آداب القاهرة
٢٥- منصور فهيم منصور	يحيى بن عدى وآراؤه المنطقية والفلسفية.	آداب الزقازيق
٢٦- مجدى رياض	الأخلاق عند الأشاعرة.	معهد الدراسات الإسلامية
٢٧- نبيله ذكرى زكى	الفلسفة الإلهية عند صدر الدين الشيرازى.	آداب المنيا
٢٨- أحمد الجزار	منهج الكشف عند صوفية الإسلام.	آداب المنيا
٢٩- ياسر محمود زكى	الفلسفة الخلقية والسياسية عند إخوان الصفا وابن سينا.	آداب المنوفية
٣٠- منى أبو زيد	مشكلة الخير والشر فى فلسفة ابن سينا.	آداب القاهرة
٣١- أبو هريرة عفيفى	الفكر الصوفى للطريقة الوفائية فى مصر.	آداب بنها
٣٢- محمد الحسينى أبو سعدة	مشكلة خلود النفس عند فخر الدين الرازى.	آداب القاهرة
٣٣- حسن محمد حسن	الزهد عند الحسن البصرى.	معهد الدراسات الإسلامية
٣٤- محمد إمام	موقف القاضى عبد الجبار من آراء الأشاعرة.	آداب القاهرة

٣٥- فؤاد كحلة	الإلهيات عند أبى الحسن الأشعرى.	معهد الدراسات الإسلامية
٣٦- محمد ياسر مصطفى	فكرة التنوير عند إخوان الصفا ورفاعة الطهطاوى.	آداب المنيا
٣٧- أحمد محمد يوسف رحيح	الله والعالم عند عضد الدين الإيجى.	آداب القاهرة
٣٨- نوال محمد عدوان	مشكلة القضاء والقدر عند المعتزلة.	معهد الدراسات الإسلامية
٣٩- محمد سالم حموده	فلسفة التنوير والتقدم عند عبد الحميد الزهراوى.	آداب طنطا
٤٠- عبد المحسن عبد المقصود	فكرة الزمان عند الأشاعرة.	آداب القاهرة
٤١- مسعد أمين سليمان	الفكر الصوفى عند إخوان الصفا.	آداب القاهرة
٤٢- ناديه البرماوى	الأخلاق لدى مفكرى الحضارات الشرقية القديمة وفلاسفة اليونان.	آداب المنوفية
٤٣- حسن الملطاوى	الله والإنسان فى فلسفة أبى حيان التوحيدى.	آداب القاهرة
٤٤- هانم إبراهيم يوسف	أصل العدل عند المعتزلة.	معهد الدراسات الإسلامية
٤٥- نوران محمد فتحى الجزيرى	مشكلة الغائية عند الأشاعرة.	آداب القاهرة
٤٦- رجاء أحمد على طرطورة	الله والعالم فى فلسفة ابن سينا.	آداب القاهرة
٤٧- سماح سامى	الأسس المنهجية لنشأة علم الفلك عند العلماء العرب وأثرها على تطوره.	آداب بنها
٤٨- دولت عبد الرحيم	الاتجاه العلمى والفلسفى عند الحسن بن الهيثم.	آداب القاهرة
٤٩- إبراهيم رشاد محمد	الأبعاد الميتافيزيقية فى فكرة الزمان عند الكندى والجوينى والغزالى.	آداب قنا
٥٠- زينب أحمد سعد مكارم	المصادر الدينية والفلسفية فى موقف مالك بن نبى من فلسفة الحضارة.	آداب القاهرة
٥١- رابحة نعمان توفيق	مشكلة الذات والصفات عند القاضى عبد الجبار المعتزلى.	آداب القاهرة
٥٢- محمد غنيم	مشكلة القضاء والقدر بين الأشاعرة والقاضى عبد الجبار المعتزلى.	معهد الدراسات الإسلامية

٥٣- هالة أحمد فؤاد	الإنسان الكامل عند محيى الدين بن عربى.	آداب القاهرة
٥٤- سراج الدين محمد نبيه	الحب الإلهى والفناء بين الجيلانى وابن القيم.	آداب المنيا
٥٥- أحمد عبد الفتاح محمد البرى	مشكلة الحرية وعلاقتها بالسببية عند المعتزلة.	آداب الزقازيق
٥٦- علاء محمد السيد	الغائية عند المعتزلة.	آداب الزقازيق
٥٧- مهرى أبو سعدة	الاتجاه العقلى فى مشكلة المعرفة عند المعتزلة.	معهد الدراسات الإسلامية
٥٨- نجاح محسن مدبولى	الفكر السياسى عند ابن حزم.	آداب سوهاج
٥٩- سليمان حسن الروبى	مشكلة القضاء والقدر عند الشيخ محمد عبده وأصولها عند الفرق الإسلامية.	معهد الدراسات الإسلامية
٦٠- عبد الرؤوف عيد روس	مشكلة الحرية وعلاقتها بالسببية عند الأشاعرة.	آداب الزقازيق
٦١- مدحت محمد محمود نظيف	تصور الألوهية لدى مفكرى الحضارات الشرقية القديمة وفلاسفة اليونان حتى أرسطو.	آداب طنطا
٦٢- أشرف فتحى عمارة	مشكلة الخير والشر عند القاضى عبد الجبار وابن رشد.	معهد الدراسات الإسلامية
٦٣- فتحى إبراهيم إبراهيم حسنين	النفس عند صدر الدين الشيرازى	آداب طنطا
٦٤- أحمد تهامى سعيد	أصل التوحيد عند المعتزلة.	معهد الدراسات الإسلامية
٦٥- السيد منصور	المدينة الفاضلة عند الفارابى وابن باجة.	آداب الزقازيق
٦٦- مصطفى محمد مصطفى شاهين	الفلسفة الطبيعية عند متأخرى الأشاعرة.	آداب المنوفية
٦٧- زكى سالم	الإنسان عند الغزالى.	معهد الدراسات الإسلامية
٦٨- هناء فوزى مرسى عامر	المنهج العلمى لدى الأطباء العرب فى القرنين السادس والسابع الهجريين.	آداب المنوفية

٦٩- حسام محمود رزق	الإنسان عند ابن سينا.	آداب المنوفية
٧٠- أشرف عكاشة	مصطفى عبد الرازق وتأثره بابن رشد	آداب بنها
٧١- محمود محمد على	المنطق الإشراقى عند السهروردى المقتول فى ضوء المنطق الأوربى الحديث.	آداب سوهاج
٧٢- سيد عبد الصالحين	الولاية والمعرفة عند عبد الغنى النابلى.	آداب المنيا

الثـلاثـــون:

بعض رسائل الدكتوراة التى أشرف عليها عاطف العراقى

الإسم	عنوان الرسالة	الكلية
١- آمنة نصير	محمد بـن عبـد الوهـاب ومنهجـه فـى مباحث العقيدة.	آداب بنـات عـين شمس
٢- نوران محمد فتحي الجزيرى	أثر الاتجـاه التحليلـى فـى فكـر زكـى نجيب محمود.	آداب القاهرة
٣- دولت عبد الرحيم	الاتجـاه العلمـى فـى الآراء الطبيعيـة والرياضية والفلكية عند إخوان الصفا.	آداب الزقازيق
٤- عبد الحميد الكردى	أثر القرآن على منهج التفكير الفلسـفى عند ابن تيمية.	آداب القاهرة
٥- جمال رجب سيدبى	موقـف أبـى البركـات البغـدادى مـن الفلسفة الإلهية عند ابن سينا.	آداب الزقازيق
٦- هانم فهمي عبد الدايم	الدارمي وآراؤه الكلامية والفلسفية.	بنات عين شمس
٧- سعاد على عبد الرازق	التصوف عند ابن القيم.	بنات عين شمس
٨- زهير خليل برقاوى	عبد الغنى النابلسى وتصوفه.	آداب القاهرة
٩- نجاح محسن مدبولى	الفكر السياسى عند المعتزلة.	آداب الزقازيق
١٠- رجاء أحمد على	موقـف متكلمـى وفلاسـفة الإسـلام مـن مذهب الكمون.	آداب القاهرة
١١- عابدين السيد عبد الله	النزعة العقلية عند فخر الدين الـرازى فى العلوم الدينية.	آداب سوهاج
١٢- عبد القادر الفيتورى	نظرية الاستدلال عند ابن حزم.	آداب بنها
١٣- مصطفى شاهين	موقف فخر الدين الرازى مـن الفلسـفة الإلهية عند ابن سينا.	آداب القاهرة
١٤- عصمت نصار	التنوير عند أحمد لطفى السيد وسـلامة موسى.	آداب بنها
١٥- عبد الحميد درويش	الفلسـفة الإلهيـة عنـد محمـد بـــن تومرت.	آداب القاهرة
١٦- حمزة السيد محمود	الأخلاق بين السوفسطائيين وسقراط.	آداب عين شمس

١٧- مدحت محمد محمود نظيف	الأصول الميتافيزيقية فى منطق أرسطو.	آداب المنوفية
١٨- كرم أمين سليم	مصطفى البكرى وتصوفه.	آداب المنوفية
١٩- محمود محمد على	المنطق وعلاقته بالفقه عند الأشاعرة.	آداب سوهاج
٢٠- على عبد الفتاح المغربى	الماتريدى وآراؤه الكلامية.	آداب القاهرة
٢١- صبرى عثمان	الفلسفة الطبيعية والإلهية عند أبى البركات البغدادى.	آداب القاهرة
٢٢- محمد حسين محمد عوض الله	مشكلة الوجود بين الأشاعرة والصوفية فى القرنين السادس والسابع.	آداب المنوفية
٢٣- مختار عبد الصالحين	الله والكون فى فلسفة فخر الدين الرازى.	آداب القاهرة
٢٤- فتحى إبراهيم حسنين	مشكلة السببية وعلاقتها بالغائية عند فلاسفة الإسلام.	آداب المنوفية
٢٥- نبيلة زكرى زكى	المؤثرات اليونانية فى فلسفة ابن رشد الإلهية.	آداب القاهرة
٢٦- مجدى محمد إبراهيم	مشكلة الموت عند صوفية الإسلام.	آداب الزقازيق
٢٧- محمد عبد الرحيم الزينى	مشكلة الفيض عند فلاسفة الإسلام.	آداب القاهرة
٢٨- هالة أحمد فؤاد	عالم المثل بين الغزالى والسهروردى وابن عربى.	آداب القاهرة
٢٩- عفت عبد الحليم السعدنى	الحقيقة المحمدية عند فلاسفة الصوفية.	آداب القاهرة
٣٠ - أحمد الجزار	الحب الإلهى عند محى الدين ابن عربى.	آداب المنيا
٣١- منى أبو زيد	موقف فلاسفة الإسلام من نظرية الجوهر الفرد عند المتكلمين.	آداب الزقازيق
٣٢- عادل شهاب	المنهج العلمى عند جابر بن حيان.	آداب القاهرة
٣٣- علاء محمد السيد	أصول الفقه عند المعتزلة.	آداب بنها
٣٤- زكى وردانى أحمد	المحبة والولاية عند صوفية القرنين الثالث والرابع الهجريين.	آداب بنها
٣٥- أحمد عبد المهيمن عبد الله	إشكالية التأويل عند كل من الغزالى وابن رشد.	آداب بنها
٣٦- أحمد محمد مصطفى	أبو عبد الله الحسين بن على البصرى وآراؤه الكلامية والفلسفية.	آداب بنها

٣٧- فهمي محمد علوان	المنهج النقدى عند ابن حزم.	آداب القاهرة
٣٨- محمد الحسيني أبو سعدة	موقف الشهرستاني النقدى من آراء الفلاسفة والمتكلمين.	آداب القاهرة
٣٩- عبد الرؤوف عيد روس	نظرية السعادة وعلاقتها بالفعل الإنساني عند كل من أبي البركات البغدادي وفخر الدين الرازي.	آداب بنها
٤٠- اسماعيل جودة	مشكلة الذات والصفات عند محيي الدين بن عربي.	آداب القاهرة
٤١- ياسر محمد زكي	الإنسان عند القاضي عبد الجبار المعتزلي وابن رشد.	آداب المنوفية
٤٢- أبو هريرة عفيفي	المؤثرات اليونانية في مشكلة العالم عند الكندي وابن سينا وأبي البركات البغدادي.	آداب بنها
٤٣- مرفت عزت بالي	الاتجاه الإشراقي في مشكلتي المعرفة والألوهية عند ابن سينا.	آداب القاهرة
٤٤- عزمي زكريا أبو العز	قضية العلاقة بين الدين والعلم في الفكر العربي خلال النصف الأول من القرن العشرين.	آداب القاهرة
٤٥- إبراهيم محمد رشاد	المؤثرات اليونانية في فكرتي الطبيعة والإنسان عند التوحيدي وابن سينا وابن باجة.	آداب قنا
٤٦- زينب عفيفي شاكر	الفلسفة الطبيعية والإلهية عند الفارابي.	آداب سوهاج
٤٧- إبراهيم صقر	مشكلة السببية وعلاقتها بوجود العالم عند فلاسفة الإسلام.	آداب سوهاج
٤٨- زين الخطيب	المذهب السلفي من ابن تيمية حتى محمد بن عبد الوهاب.	آداب طنطا
٤٩- سيد ميهوب	أبو رشيد النيسابوري وآراؤه الكلامية والفلسفية.	آداب الزقازيق
٥٠- فهيم عبد العزيز فهمي	التضمينات التربوية في فلسفة ابن رشد.	تربية المنوفية

٥١- رابحة نعمان توفيق	الإنسان فى الفكر الكلامى والفلسفى عند المعتزلة.	آداب الزقازيق
٥٢- فتحى أحمد محمد رضوان	الجوانب النفسية والخلقية فى التفسير الصوفى للإمام القشيرى.	آداب الزقازيق
٥٣- صبرى متولى منصور	النفس الإنسانية عند صوفية القرنين الثالث والرابع الهجريين.	آداب الزقازيق
٥٤- عفاف عبد العزيز الغمرى	الهروى الأنصارى وتصوفه السنى.	آداب الزقازيق
٥٥- صابر أبا زيد	فكرة الزمان عند إخوان الصفا.	آداب المنوفية
٥٦- أحمد عبد الفتاح البرى	قضية التأويل عند المعتزلة.	آداب الزقازيق
٥٧- محمد عبد الفتاح إمام	الفلسفة الخلقية عند متأخرى المعتزلة.	آداب القاهرة
٥٨- عادل خلف	الله والعالم بين الاتجاه المشائى والاتجاه الإشراقى عند مفكرى الإسلام.	آداب حلوان
٥٩- علاء متولى	الاتجاه النقدى عند زكى نجيب محمود.	آداب طنطا
٦٠- عابدين السيد عبد الله	الفقه عند ابن رشد.	آداب سوهاج
٦١- سميرة حسن حامد	موقف ابن رشد من آراء الأشاعرة.	جامعة أم درمان
٦٢- إلهام المعتز بالله أبو الخير	المعرفة عند فلاسفة اليونان وأثرها على الفلاسفة المشائين.	آداب بنها
٦٣- مصطفى محمد مصطفى شاهين	الإمامة بين الشيعة والخوارج.	آداب المنوفية
٦٤- مختار حشاد	أحمد بن يحيى وآراؤه الكلامية والتصوفية.	آداب المنوفية

المشاركون فى الكتاب التذكارى(*)

أولا: المشاركون من مصر وسائر البلدان العربية(**)

١ - د. إبراهيم تركى: أستاذ الفلسفة المساعد بكلية التربية بكفر الشيخ جامعة طنطا.

٢ - أ. إبراهيم سعفان: أديب وناقد مصرى معاصر.

٣ - أ. د. إبراهيم صقر: أستاذ الفلسفة ووكيل كلية دار العلوم بالفيوم - جامعة القاهرة.

٤ - أ.د أبو الوفا التفتازانى: أستاذ الفلسفة والتصوف بكلية الآداب جامعة القاهرة (سابقا).

٥ - أ. د. أحمد محمود الجزار: أستاذ ورئيس قسم الفلسفة ووكيل كلية الآداب - جامعة المنيا.

٦ - أ.د. أحمد محمود صبحى: أستاذ الفلسفة بكلية الآداب - جامعة الإسكندرية.

٧ - د. أحمد يحيى عبد الحميد: مدرس الاجتماع بكلية التربية - جامعة قناة السويس.

٨ - أ.د. أحمد فؤاد الأهوانى: أستاذ ورئيس قسم الفلسفة بكلية الآداب - جامعة القاهرة (سابقا).

٩ - أ.د. أنطوان يوسف: أستاذ الفلسفة بالجامعة اللبنانية.

١٠ - الأستاذ/ توفيق الحكيم: مفكر وأديب مصرى معاصر.

١١ - أ.د. جابر عصفور: الأديب والناقد والأستاذ بكلية الآداب - جامعة القاهرة - وأمين عام المجلس الأعلى للثقافة بمصر.

١٢ - الأب الدكتور/ جورج شحاتة قنواتى: رئيس معهد الدراسات الشرقية للآباء الدومينيكان (سابقا).

١٣ - د. جمال رجب سيدبى: أستاذ الفلسفة المساعد بكلية التربية/ جامعة قناة السويس.

١٤ - د. حمزة السروى: مدرس الفلسفة بكلية التربية بالعريش - جامعة قناة السويس.

١٥ - الباحثة. خيرة قوتية: باحثة بجامعة قسنطينه بالجزائر.

١٦ - د. دولت عبد الرحيم: أستاذ الفلسفة المساعد بكلية الآداب ببنها - جامعة الزقازيق.

١٧ - د. رجاء أحمد على: أستاذ الفلسفة المساعد بكلية الآداب - جامعة القاهرة.

١٨ - أ.د. رفعت السعيد: مفكر مصرى.

١٩ - د. زكريا منشاوى الجالى: باحث بدرجة الدكتوراة.

٢٠ - أ. د. زينب عفيفى شاكر: أستاذ ورئيس قسم الفلسفة وعميدة كلية الآداب - جامعة المنوفية.

(*) توجد أسماء أخرى للمشاركين بكتابات نقدية أو حوارات موجزة فى بداية المحاور والأقسام الخاصة بهم.

(**) روعى الترتيب الأبجدى لأسماء المشاركين فى الكتاب التذكارى.

٢١- أ. د. زينب محمود الخضيري: أستاذ ورئيس قسم الفلسفة- كلية الآداب - جامعة القاهرة.
٢٢- د. زين الدين مصطفى الخطيب: أستاذ الفلسفة المساعد بكلية الآداب/ جامعة طنطا.
٢٣- د. سامي عبد الوهاب: مدرس الفلسفة بكلية الآداب- جامعة المنصورة.
٢٤- أ. د. سالم يافوت: أستاذ ورئيس قسم الفلسفة- بجامعة الرباط بالمغرب.
٢٥- د. سامية عبد الرحمن: أستاذ الفلسفة المساعد بكلية البنات- جامعة عين شمس.
٢٦- د. سناء خضر: مدرس الفلسفة بكلية الآداب بقنا- جامعة جنوب الوادي.
٢٧- أ.د. سيد ميهوب: أستاذ الفلسفة بكلية دار العلوم- جامعة المنيا.
٢٨- د. صابر عبده أبا زيد: أستاذ الفلسفة المساعد ووكيل كلية الآداب بقنا - جامعة جنوب الوادي.
٢٩- د. عبد الحميد درويش: مدرس الفلسفة بكلية التربية ببور سعيد - جامعة قناة السويس.
٣٠- أ. د. عبد الرحمن العيسوي: أستاذ علم النفس بكلية الآداب- جامعة الإسكندرية.
٣١- أ. د. عبد الرزاق قسوم: أستاذ الفلسفة بجامعة الجزائر.
٣٢- أ.د. عبد الفتاح غنيمة: أستاذ الفلسفة بكلية الآداب- جامعة المنوفية.
٣٣- أ.د. عبد الفتاح فؤاد: أستاذ الفلسفة بكلية التربية- جامعة الإسكندرية.
٣٤- أ.د. عبد القادر محمود: أستاذ الفلسفة بكلية الآداب- جامعة القاهرة.
٣٥- أ.د. عبد الغفار مكاوي: أستاذ الفلسفة بجامعتي القاهرة والكويت.
٣٦- أ.د. عبد الوهاب جعفر: أستاذ الفلسفة بكلية الآداب- جامعة الإسكندرية.
٣٧- د. عثمان محمد عثمان: مدرس الفلسفة بكلية التربية بالعريش - جامعة قناة السويس.
٣٨- د. عزمي زكريا أبو العز: مدرس الفلسفة بكلية الآداب- جامعة القاهرة - فرع الخرطوم.
٣٩- د. عصمت نصار: أستاذ الفلسفة المساعد بكلية الآداب- جامعة القاهرة فرع بني سويف.
٤٠- د. علاء السيد: مدرس الفلسفة بكلية التربية بالعريش- جامعة قناة السويس.
٤١- أ. غالب هلسا: مفكر عربي معاصر.
٤٢- د. فاطمة فؤاد: مدرس الفلسفة بكلية الآداب- جامعة أسيوط.
٤٣- أ. فاروق عبد القادر: أديب وناقد مصري معاصر.
٤٤- أ. فتحي الإبياري: أديب مصري معاصر.
٤٥- أ. د. فؤاد زكريا: أستاذ الفلسفة - بجامعتي عين شمس والكويت (سابقا).
٤٦- أ. د. قدرية إسماعيل: أستاذ ورئيس قسم الفلسفة بكلية التربية - جامعة عين شمس.
٤٧- الناقدة/ لوسي يعقوب: أديبة وناقدة مصرية معاصرة.
٤٨- د. مجدي إبراهيم: مدرس الفلسفة بكلية التربية بالعريش- جامعة قناة السويس.
٤٩- أ. د. مجدي الجزيري: أستاذ ورئيس قسم الفلسفة بكلية الآداب - جامعة طنطا.
٥٠- أ. د. محمد الحسيني أبو سعدة: أستاذ الفلسفة بكلية الآداب- جامعة حلوان.
٥١- أ. د. محمد علي الجندي: أستاذ الفلسفة ووكيل كلية دار العلوم - جامعة المنيا.

٥٢- أ.د. محمد فتحى عبد الله: أستاذ الفلسفة بكلية الآداب - جامعة طنطا.
٥٣- أ.د. محمد عبد المنعم خفاجى: أستاذ الأدب بجامعة الأزهر.
٥٤- د. محمود الشناوى: مدرس الفلسفة بكلية التربية بالعريش - جامعة قناة السويس.
٥٥- أ.د. محمود سلامة: أستاذ الفلسفة ووكيل كلية دار العلوم جامعة المنيا.
٥٦- مديحه رفعت: مدرس الفلسفة بجامعات ليبيا.
٥٧- أ. د. مرفت عزت بالى: أستاذ ورئيس قسم الفلسفة - بكلية الآداب - جامعة حلوان.
٥٨- المستشار/ ممتاز السيد سلطان - مفكر وأديب مصرى معاصر.
٥٩- د. نادية عبد الغنى - مدرس الفلسفة بكلية الآداب ببنها - جامعة الزقازيق.
٦٠- أ. د. نازلى إسماعيل: أستاذ الفلسفة بكلية الآداب - جامعة عين شمس (سابقًا)
٦١- أ. نبيل فرج: أديب وناقد مصرى معاصر.
٦٢- د. نجاح محسن: مدرس الفلسفة بكلية الآداب - جامعة حلوان.
٦٣- د. نوران الجزيرى: مدرس الفلسفة بكلية الآداب - جامعة عين شمس.
٦٤- أ. نسيم مجلى: أديب وناقد مصرى معاصر.
٦٥- الباحثة/ وفاء بن زرقة: باحثة بجامعة قسنطينة بالجزائر.

المشاركون بدراسات أجنبية من بلدان أوربية:

٦٦- د. أحمد ميلو سيفتش. (من يوغسلافيا).
٦٧- د. أنكا فون كوجولجن (من ألمانيا).
٦٨- د. مارى عطية (من النمسا).

القسم الأول

دراسات وبحوث عن:

عاطف العراقى وفكره ومنهجه العقلى التنويرى

المحـــور الأول

المنهــــج عند عاطف العراقى

د. عصمت نصـار

-العراقـي والـدرس الفلسـفي مـن تحديـد النـهج إلى تجديـد المنهج.

د. حمـزة السـروى

-المنهج العقلى عند عاطـف العراقـى.

د. زكريا منشاوى الجالى

-المنهج العقلى التجديدى عند عاطف العراقى.

العراقى والدرس الفلسفى
من تحديد النهج إلى تجديد المنهج

د. عصمت نصار(*)

قليلون أولئك الرجال الذين يعيشون وفق ما يكتبون، ويظهرون ما يضمرون، ويعلمون بما يؤمنون. ولا ريب فى أن أستاذنا عاطف العراقى من هؤلاء الرجال.

عرفته منذ ربع قرن، وشرفت بالتتلمذ عنده، فوجدت فيه المعلم الحق الذى يرشد تلاميذه إلى ما يجب عمله دون أن يدفعهم إليه كرهًا.

ونعمت بدفء الأبوة فى توجيهاته ونصائحه ولومه ومعاتبته، وحمدت فيه وفاء الصديق، وقلب الطفل، ومثاقفة الفارس، وأريحية المفكر، وغير ذلك من الخصال. الأمر الذى كان وراء حيرتى وقلمى فى اختيار أحد الجوانب لأتحدث عنه، فراق لى أن أتحدث عن منهجه العقلى فى دراسة الفلسفة العربية. غير أن قلمى أبى إلا أن يكتب عن عاطف العراقى المعلم، وسمعت صريره يردد "لولا درسه ما كنت. ولولا عونه ما عرفت" فشكرت له وفائه وانطلقت معه محاولاً الكشف عن الأصول المنهجية والأبعاد التربوية فى درس العراقى الفلسفى.

* * *

النهج العقلى ودارسو الفلسفة

لقد أدرك أستاذنا عاطف العراقى أن علة ضحالة وهشاشة معظم الكتابات الفلسفية فى ثقافتنا العربية المعاصرة، ترجع فى المقام الأول إلى افتقار أصحابها للنهج - أى - ذلك الطريق الواضح والخطوات المنظمة التى يخطوها الكاتب فى التصنيف والتأليف والترجمة والتحقيق.

ولقد بيّن العراقى أن مثل هاتيك الكتابات غالبًا ما تتسم بالغموض فى الأسلوب، والركاكة فى الصياغة، والاضطراب فى عرض الأفكار، والتناقض فى الاستنتاج. وذلك لأن صاحبها غير مؤهل للكتابة (أى من أشباه الباحثين وأنصاف الدارسين) الذين حرموا من ملكة الإبداع والنزعة النقدية، والسمات الذاتية التى تميز أصحاب الأقلام عن دونهم من المقلدين ومنتحلى الأفكار والآراء. ويؤكد أستاذنا أن الكاتب الذى لا يعى نهجه ولا يستطيع قراؤه التمييز بين أسلوبه وأسلوب غيره من الكتّاب يجب أن يتوقف عن الكتابة، لأنه لم ينتقل بعد من طور التتلمذ، وعليه أن ينتظر حتى تكتمل شخصيته ويتفرد قلمه وينضج ذهنه.

(*) أستاذ الفلسفة المساعد بكلية الآداب ببنى سويف/ جامعة القاهرة.

وإذا ما حاولنا اختبار هذه الآراء ومدى التزام صاحبها (أى عاطف العراقى) بها فإننا سوف نجد أستاذنا حريصًا فى كل كتاباته على توضيح أبعاد نهجه وشرح خطواته. الأمر الذى يؤكد وعيه بأنه صاحب نهج. وهى الخطوة الأولى التى يجب على الكاتب إدراكها ويقول فى ذلك "ومن هنا كانت دعوتى إلى منهج تجمعت لدى خيوطه خلال إقامتى متوحدًا فى غربة غريبة وقلت عنه إنه ليس بطبيعة الحال ملزمًا لأحد. بمعنى أنه محاولة من جانبنا ننظر من خلالها نظرة جديدة إلى أفكار وكتابات فلاسفة العرب، إذ لا يليق بنا إطلاقًا أن نضع أنفسنا حين دراسة هذه الأفكار موضع الببغاء، فنقصر مهمتنا على حكاية أقوال الفلاسفة دون العناية بتدبرها والحكم عليها بل لابد من أن نلتزم بما يجب على مؤرخ الفلسفة الذى يعد من زاوية من الزوايا فيلسوفًا أيضًا وذلك حين يفسر هذا المذهب أو ذاك من جانبه تفسيرًا ذاتيًا مجتهدًا"[1].

وتبدو أصالة العراقى المعلم ووجهته التربوية فى توضيحه الخطوات التى يجب على دارسى الفلسفة اتباعها. ليتمكنوا من الانتقال من طور التتلمذ إلى طور الخلق والإبداع والابتكار.

فذهب إلى أن الوقوف على حقيقة الأفكار وأصول الآراء الفلسفية لا يطلب فى كتب تاريخ الفكر أو الدراسات النقدية المختصرة، ولا فى المصنفات الوصفية التى تقدمها الموسوعات، بل يجب البحث عنها فى كتابات الفلاسفة أنفسهم (أى النصوص). ومن ثم يجب على دارس الفلسفة تعلم كيفية قراءة النص والتى تتلخص فى النظرة الفاحصة للعبارات للوقوف على الأبعاد الثلاثة لأقوال الفلاسفة (المعنى الظاهر، المعنى الباطن أى ما بين السطور، المعنى الرمزى أى ما وراء النص). ويقول فى ذلك "إن الدارس للفلسفة ليست مهمته فحسب قراءة السطور وإلا لكان من عامة الناس، بل إن مهمته أساسًا قراءة ما بين السطور إن صح هذا التعبير أو ما وراء السطور حتى ينفذ إلى أعمق أعماق الفكرة ويصل إلى قاعها الخصيب."[2]

ويقول فى موضع آخر "من واجبنا بذل الجهد فى البحث عن معان وراء نصوص الفلاسفة إذ قد يؤدى بنا هذا البحث إلى تفسيرات مختلفة متعددة للتراث الفلسفى العربى، وذلك على النحو الذى نجده بالنسبة لفلاسفة قدامى كأفلاطون وأرسطو كما نجده عند فلاسفة محدثين ومعاصرين."[3]

وينتقل أستاذنا من الحديث عن أصول القراءة إلى الأسس التى يجب أن تقوم عليها الكتابة. فيرى أنها تنقسم إلى قسمين:- ضرب فى العرض، وضرب فى المعالجة. وينبه على ضرورة إلتزام الكاتب الحيدة فى عرض الأفكار، والابتعاد عن الغريب من الألفاظ، والمهجور من التراكيب اللغوية فى شرح النصوص. وذلك ليتسنى للقراء على مختلف ثقافاتهم فهم الموضوع. وإلا فقد الكاتب والكتاب معًا مصداقيتهما فى ميدان التثقيف والتنوير. "ومن جانبى أقول إننى ما زلت أحمل مصباح ديوجينس لأنير به تلك الجوانب التى ما زال يكتنفها الغموض والظلام، وذلك من خلال منهج نرجو أن يجد صداه لا أن يظل فى فراغ كهذا الفراغ الذى يترامى أمامى الآن فى سكون الليل"[4].

أما ضروب المعالجة فينزع إلى أن بعضها يمكن اكتسابه بالمران وكثرة القراءة والتدرج من المحاكاة إلى التفرد، ويتمثل ذلك فى طرق التحليل والمقارنة والموازنة.

بيد أنه يعد النقد نزعة يجب أن تتوفر جذورها عند الشخص بالفطرة وهى جوهر الحس الفلسفى الذى يمكن لنا تنميته وإثراءه بكثرة النقاش والتحاور الفلسفى والمساجلات والمناظرات الفكرية، وتعلم أصول الجدل وقواعد الحجة والبرهان فى حين لا يمكن خلقه أو غرسه فى الأذهان غير المؤهلة لذلك.

ويضيف أستاذنا بعض النصائح والتنبيهات التى لا غنى للمشتغلين بالبحث الفلسفى عنها نذكر منها:-

-يجب على الباحث التحرر من سلطة الكتابات التى سبقته فى تناول موضوع دراسته وذلك بالنظر إلى آراء أصحابها نظرة نقدية فاحصة وأن يصرح باتباعه إياها عند الاتفاق معها فى الحكم والتناول[٥].

-ينبغى على الدارس عدم التعويل على كتابات فيلسوف دون غيرها عند دراسته لأفكاره. أى الاطلاع على كل نتاجه من ترجمات وتحقيقات وشروح، وذلك لأن الكثير من الفلاسفة والمفكرين يضعون آراءهم بين سطور الأعمال غير المنسوبة إليهم مباشرة، وذلك يرجع إما لأسباب سياسية أو لأسباب نفسية[٦].

-ضرورة تتبع الأطوار التاريخية للأفكار والمصطلحات عند الشروع فى دراسة إحداها عند فيلسوف ما. وذلك لأن الأفكار وليدة الثقافة التى نبتت فيها ومن ثم تختلف من عصر إلى عصر، بل وأحيانًا من فيلسوف إلى آخر فى عصر واحد. وما يصدق على الفكرة يصدق على المصطلح من حيث نشأته وتطوره ولاسيما فى معناه الإجرائى الذى يرتبط ارتباطًا وثيقًا بالسياق العام لفلسفة ما، والأسلوب الخاص بأحد الفلاسفة دون غيره.

وذهب إلى أن دراساتنا المقارنة ستظل متواضعة بمنأى عن معجم لتاريخ الأفكار يستطيع من خلاله الباحث مثلاً تبين أن مفهوم اللوجوس عند اليونان يختلف عن مدلوله فى العصور الوسطى وأن العادة والسببية عند الغزالى تختلف دلالتها عنها فى فلسفة ديفيد هيوم[٧].

-الالتزام بالمنهج العلمى فى تحقيق النص الفلسفى وعدم الخلط بين طبع التراث وتحقيق التراث عند حديثنا عن سبل إحياء التراث.

وذلك لأن عملية طبع الكتابات القديمة فحسب لا تمكننا من ضبط حروف كلماتها. وتهذيب أسلوبها، وإجلاء الغامض من أفكارها. والتثبت من صحة نسبها إلى صاحبها. وتحديد تاريخها، وتوضيح أهمية دراستها، والكشف عن الظروف والملابسات التى كتبت فيها، وغير ذلك من الأمور المنوطة بعملية التحقيق ومن ثم لا يمكن اعتبارها درب من دروب الإحياء، بل إن الذين يعمدون إلى هذا العمل جاهلين أو متجاهلين الأسس العلمية لتحقيق المخطوطات يسيئون أكبر إساءة لتراثنا التليد. لأنهم ينشرون فى الرأى العام أوراقًا مشوهة يصعب على العوام فهمها وقد تفتح الباب على مصراعيه أمام المغرضين لتفسيرها تبعًا لأهوائهم واتجاهاتهم المريضة[٨].

* * *

ولم تقف نظرة أستاذنا النقدية ونزعته الإصلاحية عند كشف الأخطاء المنهجية التى يقع فيها المشتغلون بالفلسفة فى عالمنا العربى، بل تجاوزت ذلك إلى تقويم المناهج الدراسية وطرق تدريسها فى المدارس والجامعات.

وذهب إلى أننا نجنى على الفلسفة ونسيئ إلى أربابها، عندما نجعل من سيرتهم وأقوالهم مادة للتلقين والحفظ شأن ألفية ابن مالك وديوان البحترى.

ودعا إلى تثقيف المحتوى المعرفى للمناهج الدراسية للتواءم مع الغاية المنشودة من تدريس الفلسفة ألا وهى بناء العقول، وتنبيه الأذهان، وإيقاظ الوعى، وتنمية القدرات الإبداعية لدارسيها.

وحرص أستاذنا على تقديم العديد من الإرشادات نذكر منها:-

-استبعاد النماذج التى تحرض على التعصب الملى والفكرى وكذا الفلسفات المتطرفة ولاسيما فى مرحلة الدراسة الثانوية، تلك التى لا يستطيع الدارس فيها تحكيم العقل والموازنة والمقابلة بين الآراء وإرجاء دراستها إلى ميدان التخصص بالجامعة.

-ضرورة التركيز على شرح المناهج والاتجاهات، والابتعاد عن الإسهاب فى الحديث عن النظريات. ولاسيما تلك التى لا تتوائم مع ثقافتنا المعاصرة. وذلك لأنها بنت عصرها ووليدة أوضاع مغايرة لطبيعة العصر الذى نعيش فيه.

-تعويد الطالب على قبول الرأى الآخر والالتزام بآداب النقد والمناظرة، وذلك لإحياء فضيلة التسامح فيه وإماتة غريزة التعصب.

-التأكيد على أن الفلسفة هى مرآة العصر وأن الفيلسوف هو صوت الضمير الحى اليقظان، ديوجينس الأمة الذى ينير لها الطريق بمصباحه.

-تربية الطالب على الاستقلالية فى الرأى وتنمية روح الثورة لا التمرد فيه، والتجديد لا التبديد، والتوفيق لا التلفيق.

-الابتعاد عن إطلاق الأحكام العامة فى الحكم على نتاج الفلاسفة وتقييم المذاهب والآراء(٩).

وعلى الرغم من موضوعية الملحوظات المنهجية والإرشادات التى دعا أستاذنا إلى إتباعها، بل وحرصه على تطبيقها فى محاضراته وتعليمها لتلاميذه. إلا أن نبرة اليأس وأنة التشاؤم ما برحت هى السمة المميزة لكل كتاباته عن الفلسفة وأهلها ومدارسها وأقسامها فى بلداننا العربية(١٠).

فقد يأس من حجود الدارسين لمنهجه العقلى ووجهته النقدية فى دراسة وتدريس الفلسفة. الأمر الذى يفسر وصفه إياهم بأشباه الباحثين وأقزام الدارسين وها هى كلماته تعبر عن ذلك "ولن أتحول عن تشاؤمى إلا حين أجد مستقبلا لا يشتغل الباحثون فيه إلا بالبحث عن منهج، على أساسه ينظرون إلى المشكلات الفلسفية والكلامية وعلى أساسه أيضا ستختلف التفسيرات والتأويلات حول هذا المذهب أو ذاك من المذاهب الفلسفية، تلك التفسيرات والتأويلات التى يقوم بها نفر من المتخصصين فى أقسام الفلسفة يضعون نصب أعينهم ما

ينبغى أن تكون عليه الدراسة الفلسفية وبحيث لا يقتصرون على تقديمها للقارئ أو الدارس كنوع من الثقافة المبسطة بل الخاطئة والتى تعوم على السطح دون النفوذ إلى الأعماق على النحو الذى نجده فى أشباه أقسام للفلسفة وليست أقسامًا فعلاً أو دوائر فلسفية"(١) .

أما أنين تشاؤمه فيرجع فى المقام الأول إلى واقعنا الثقافى المعاش. الذى استحالت فيه منابر التثقيف والتنوير إلى توكيلات فكرية. وبات النقد فيه نقضًا. وأضحى التقييم عند أصحاب الأقلام قدحًا أو مدحًا بحسب الأهواء والمصالح الشخصية. وأمسى فيه تجار الكلمة مفكرين وأصحاب مشروعات فلسفية. وما أكثر أحاديث أستاذنا عاطف العراقى عن البتروفكر، ومزيفى الوعى ودعاة الرجعية فى ثقافتنا العربية.

وعندى أن يأس أستاذنا عاطف العراقى وتشاؤمه لا يمكن رده إلى هاتيك الأسباب فحسب. بل يرد فى تصورى إلى العقوق الذى ما انفك يلاقيه ممن يحسن إليهم تلاميذ كانوا أم زملاء.

ويبدو أن أستاذنا قد ألف التشاؤم، وتعايش مع اليأس فى الظاهر. بيد أن روح الفارس بداخله أبت أن ينزل عن فرسه ويلقى بسنان قناته.

فها هو يتفرس الوجوه باحثًا بين من يجلسون فى درسه فى جل الجامعات المصرية والمنتديات الثقافية - عن ذلك التلميذ المنشود، الذى يقوى على حمل الراية ويسير على دربه.

وسألته ذات يوم عن أكثر تلاميذه التزامًا بنهجه وأحرصهم تطبيقًا لمنهجه فأجابنى .. جلهم يشبهنى ويحاكينى غير أن العراقى ليس فيهم. وكل ما أخشاه أن تنتهى الرحلة ولا أجد من بين حوارى إلا بطرس ويهوذا، وينكرنى الناس ولا أجد من يزود عنى شأن ابن رشد.

واليوم أقول له صادقًا إن الكثرة فى الرماد والماس كامن فى الصخور، ولا يعاب على النبع عكر المصب، ولا يضير من يسكن القلب نكران اللسان.

الهوامش

١- عاطف العراقي: تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية، دار المعارف، القاهرة، ط٣، ١٩٧٦م، ص٦٣.

٢- عاطف العراقي: ثورة العقل في الفلسفة العربية، دار المعارف، القاهرة، ط٣، ١٩٧٦م، ص٣٧.

٣- عاطف العراقي: الميتافيزيقا في فلسفة ابن طفيل، دار المعارف، القاهرة، ط٢، ١٩٨١م، ص١٣.

٤- عاطف العراقي: مذاهب فلاسفة المشرق، دار المعارف، القاهرة، ط٦، ١٩٧٨م، ص٣٦.

٥- عاطف العراقي: ثورة العقل في الفلسفة العربية، ص١٥ ٢٢.

٦- عاطف العراقي: مذاهب فلاسفة المشرق، ص٢٦.

٧- عاطف العراقي: نحو معجم للفلسفة العربية (مصطلحات وشخصيات)، دار المعارف، الإسكندرية، ٢٠٠١م، ص١١ - ١٢.

٨- عاطف العراقي: تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية، ص١٧.

٩- عاطف العراقي: ثورة النقد في عالم الأدب والفلسفة والسياسة، القسم الأول القضايا والمشكلات من منظور الثورة النقدية، دار الوفاء الإسكندرية، ٢٠٠٠م، ص٢٤٧، ٢٥٩.

١٠- عاطف العراقي: الميتافيزيقا في فلسفة ابن طفيل، ص٢٤.

١١- عاطف العراقي: تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية، ص١٧.

١٢- عاطف العراقي: المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٠م، ص٣٩.

المنهج العقلى عند عاطف العراقى

بقلم/ د. حمزة السروى(*)

يعتد عاطف العراقى اعتدادًا كبيرًا بمفهوم العقل وبالمنهج العقلى، باعتبار أن العقل أشرف وأقدس طريق، حيث يُفضى إلى النور والتقدم فى مقابل طريق التقليد الذى يُفضى إلى الظلام والتخلف.

ويورد العراقى فى أحد كتبه(1) عدة معانى للعقل، نقلا عن مفكرين وفلاسفة عرب تعبر كلها عن جوانب متعددة من النظر إليه، بعضها جوانب عملية من قبيل التريث، والتحقق، والتمييز بين الحُسن والقُبح، وبعضها جوانبها نظرية من قبيل إدراك المعارف اللامادية والارتفاع من المحسوس إلى المجرد.

ثم يقرر أن منهجه "العقلى التجديدى" يستفيد من تلك المعانى جميعًا، إلا أنه لا يقف عندها بطبيعة الحال، إذ أن بعضها أقرب إلى فهم المتكلمين حتى لو قال به بعض الفلاسفة.

وعمومًا فإن المنهج العقلى عنده يتضح بالرجوع إلى تلك المعانى المختلفة للعقل وموقفه منها وكذلك بالرجوع إلى ما طرحه من آراء خاصة به فى هذا المجال، وفيما يلى توضيح ذلك:

أولاً: مفهوم المنهج العقلى عند العراقى بين أرسطو وابن رشد:

يتضح مفهوم المنهج العقلى عند عاطف العراقى من خلال مقارنته بذات المفهوم عند كل من أرسطو وابن رشد، إذ يحدد ما يعنيه بالعقل قائلاً: أن العقل هو ذلك المنهج الذى يستند إلى مجموعة من المبادئ الأولية الواضحة، يترتب عليها نتائج ضرورية(2) على أن هذه المبادئ الأولية إنما هى مبادئ كلية عامة حصلت فى العقل بتجريدها من المحسوسات واكتشاف العلاقة بينها(3) وهذا هو مفهوم المنهج العقلى أو "البرهان" عند عاطف العراقى.

والبرهان عموما هو استدلال ينتقل فيه الذهن من قضايا مسلمه إلى أخرى تنتج عنها ضرورة، وقد اعتبره المناطقه القدامى أسمى صور الاستدلال، لأنه يقوم على مقدمات يقينية، وينتهى تبعا لذلك إلى نتائج يقينية، وبهذا المعنى فهو صور القياس، وأوضح صورة له. البرهنة الرياضية(4).

ويقابل العراقى بين هذا المنهج العقلى البرهانى وبين منهج الصوفية والغيبية وأصحاب التقليد الذى يرى أن المعرفة إنما تحصل بمدد من السماء. إن المنهج العقلى فى رأيه إنما هو جدير باكتشاف الحقيقة وتحديدها دون مدد خارق للطبيعة.

(*) مدرس الفلسفة بكلية التربية بالعريش، جامعة قناة السويس.

جدير بالذكر أنه ينبغى فيما يرى كثير من الباحثين والدارسين عدم الخلط بين الرؤية العقلانية والعلم الوضعى، ذلك أن الرؤية العقلانية رؤية قبلية واستنباطية للكون والمجتمع، أما العلم الوضعى فيستند إلى التجربة فى الكشف عن القوانين التى تحكم الظواهر الفيزيقية والأخلاقية فيما يُعرف بالاستقراء وإلى الإفادة من هذه القوانين فى تحسين ظروف البيئة الطبيعية والاجتماعية.

والعراقى فى رؤيته العقلانية تلك، يعد تلميذًا مخلصًا لكل من أرسطو وابن رشد فى منهجهما العقلى (البرهانى) إذ يذهب أرسطو فيما بعد الطبيعة إلى أنه "ليس بواجب أن نفحص فحصًا بالغًا عن أقاويل الذين حكمتهم شبيهة بالزخارف، بل ينبغى أن نفحص ونسأل الذين قالوا ما قالوا بالبرهان. وإلى نفس المعنى يذهب ابن رشد فى تهافت التهافت، حيث يعنى بالحكمة النظر فى الأشياء بحسب ما تقتضيه طبيعة البرهان"[٥].

وهكذا يمكن القول بأن المنهج العقلى عند عاطف العراقى إنما هو منهج يستمد عناصره من ابن رشد[٦] مباشرة، حيث يقول العراقى صراحة "إن ما تأثرت به حقيقة من ابن رشد هو المنهج العقلانى"[٧] كما يستمد عناصره أيضًا من أرسطو بشكل غير مباشر، أى من خلال ابن رشد.

ولما كان العقل البشرى يطالب باستقلاله فيما يقول رينان، وكذلك لما كان مفهوم العقل يختلف من عصر إلى عصر، فإننا لا نعدم خصوصية للمنهج العقلى عند عاطف العراقى تميزه عن ذات المنهج عند كل من أرسطو وابن رشد.

وتتمثل هذه الخصوصية فى تحديده للعقل بأنه هو العقل الإنسانى أساسًا[٨]، بينما تحدث أرسطو وابن رشد عن معنى ميتافيزيقى للعقل خلافًا للمعنى المعرفى له، فضلاً عن خلطهما بين المعنيين.

وتتمثل هذه الخصوصية أيضًا فى ربطه بين المنهج العقلى والعلمانية، وهى اتجاه حديث، لا نجد له أصولاً عند أرسطو وإن كنا لا نعدم له جذورًا عند ابن رشد[٩] حين تحدث عن الحقيقتين (الدينية والفلسفية). إن العلمانية كاتجاه حديث تركز على المجالات الخاصة بالعقل الإنسانى وقدرته على التفكير الحر الخلاق[١٠] ويسجل العراقى أنه يتفق مع هذا الاتجاه فى دعوته للفصل بين العلم والدين وفى تركيزه على التنوير، ولكنه يسجل كذلك أنه يختلف معه فى بعض مجالاته وقضاياه، ولم يحدد ما هى، والعراقى عمومًا يدافع عن ذلك الاتجاه بوصفه اتجاهًا عقلانيًا مستنيرًا[١١].

ثانيًا: المنهج العقلى والمعرفة:

يفيد كذلك فى تحديد المنهج العقلى عند عاطف العراقى، الإشارة إلى تمييزه بين مصادر المعرفة اليقينية[١٢] والمعرفة غير اليقينية[١٣] لدى مفكرى وفلاسفة العرب، حيث ناصر الأولى وعارض الثانية مؤكدًا على البرهان باعتباره أسمى صور اليقين والمعرفة اليقينية، تلك المعرفة التى تعبر عن طريق العقل، طريق الفلسفة، فى مقابل الطريق الجدلى الكلامى والطريق الصوفى القلبى كطريقين غير يقينيين، إن الأقاويل البرهانية من شأنها أن تفيد العلم اليقينى، سواء حادث الإنسان بها نفسه، أو حادث بها غيره.

وقد قسم الفلاسفة البرهان إلى قسمين[١٤]: برهان علة (أولمى) وبرهان دلالة (أو إنى) أما برهان الدلالة أو الاستدلال البرهان الإنى، فقد سمى كذلك، لأن الحد الأوسط فى هذا البرهان لابد أن يكون علة لنسبة الأكبر إلى الأصغر فى الذهن، أى علة للتصديق بثبوت الأكبر للأصغر فيه. فإن كان مع ذلك علة لوجود تلك النسبة فى الخارج أيضا فهو برهان لمى لأنه يُعطى اللمية فى الخارج والذهن. وهذا على العكس فى البرهان الإنى الذى يفيد إنية الإنسان فى الخارج دون لميتها، ومعنى هذا أن البرهان الإنى هو الاستدلال من المعلول على العلة، والبرهان اللمى هو على العكس من ذلك، الاستدلال من العلة على المعلول.

وترتبط مصادر المعرفة اليقينية بالبرهان، وتدخل فى إطاره، بينما تند مصادر المعرفة غير اليقينية عن كل برهان، وتقع خارجه. وهكذا يتحدد طريق العقل باعتباره طريق البرهان والمعرفة اليقينية، فى مقابل طريق الجدل، والذوق، باعتبارهما طريقى المعرفة غير اليقينية.

ثالثا: خصائص المنهج العقلى:

ويكتمل تحديد المنهج العقلى عند عاطف العراقى بذكره لخصائص ذلك المنهج فى الفلسفة، ذلك أنه كما أن لكل علم، ولكل فن خصائصه، فللفلسفة أيضا خصائصها التى ينبغى أن يلتزم بها كل من يريد أن يقدم فكرا فلسفيا. وهنا يدعو "مفكرنا" من لم يلتزم من الباحثين بهذه الخصائص والشروط، أن يبحث له عن مجال آخر من مجالات الأدب والفنون يضع فيها فكره وإنتاجه[١٥] وأهم هذه الخصائص هى:

١- إنه منهج يعبر عن الشك ذلك أن الشك يرفع صاحبه فوق مرتبة الاعتقاد والتقليد، وكم رفع المعتزلة مرتبة الشك فوق مرتبة الإيمان عن طريق التقليد، وقد فعل ذلك أيضا ابن رشد، وذلك حين رفع الإيمان عن طرق الأدلة البرهانية، على الإيمان عن طريق الخطابة والتقليد، أو الإيمان عن طريق الجدل الكلامى وهذا ما فعله أيضا ابن طفيل فى قصته حى بن يقظان[١٦].

٢- إنه منهج يعرض للرأيين المتعارضين بصدد القضية محل النقاش، أى يعرض المفكر لوجهتى النظر فيعرض لما يؤيد رأيه، وكذلك يعرض لما يعارضه ويتخذ منه موقفا. فإذا عرفنا كلا الرأيين، فقد عرفنا نقاط القوة والضعف فى كل رأى ومن ثم نميز بين طريق الحق وطريق الظن[١٧].

٣- إنه منهج نقدى، أى أنه منهج يناقش، يتفق ويختلف، يؤيد ويعارض، استنادا إلى حجج وقواعد محددة هى قواعد النقد، وقد أصبح النقد علما وليس فنا، حيث أنه يعبر عن جانب موضوعى وليس عن جانب ذاتى[١٨]. إن هذا المنهج النقدى يعد من أبرز دعائم المذهب العقلى، وهو شئ ضرورى حتى لا تتحول الدراسة الفلسفية إلى نوع من الرواية والحكاية عن السابقين[١٩].

٤- إنه منهج يبحث عن الحقيقة كحقيقة، بصرف النظر عن كونها إسلامية أو غير إسلامية، أو كونها عربية أو يونانية، فإذا قيل إن الفلسفة أتت لنا من بلاد غريبة عنا، أى من بلاد

اليونان. فإننا يجب ألا نستحى من استحسان الحق من أين أتى. حتى لو أتى لنا من الأجناس البعيدة عنا والأمم المباينة لنا. فيما يقول الكندى. وما ينطبق على الحقيقة الفلسفية ينطبق على الحقيقة فى أى مجال معرفى آخر[٣٠].

٥- إنه منهج يمثل الانفتاح لا الانغلاق. وذلك بالربط بين مشكلة وأخرى وبين موضوع وآخر من المشكلات والموضوعات الفلسفية، بغية إفساح المجال للمقارنة بينها، واستخلاص نتائج صحيحة منها[٣١].

٦- إنه منهج عميق، ذلك أن دارس الفلسفة. لا تقتصر مهمته على قراءة السطور فحسب، بل إن مهمته الحقيقية هى "قراءة ما بين السطور حتى يصل إلى أعمق أعماق الفكرة، وإلى قاعها الخصيب،"[٣٢] فيما يقول مفكرنا.

٧- إنه منهج يعبر عن الاستقلال فى الرأى، وعدم متابعة الآخرين[٣٣]. ذلك أن الاستقلال فى الرأى هو المقدمة الأساسية لاتخاذ مواقف نقدية إزاء ما يعرض من آراء وأفكار.

٨- إنه منهج متزن، لا يتعصب فيه المرء لفكرة أو رأى إلا بقدر ما يعتقد صاحبه أنه صواب، وإذا ثبت لصاحب الرأى أنه ليس على صواب فإنه لا يتردد فى التخلى عن ذلك الرأى الخاطئ، وتبنى رأى آخر يرى فيه الصواب[٣٤].

هذه هى خصائص المنهج العقلى فى الفلسفة كما عرض لها عاطف العراقى فى ثنايا كتبه المختلفة، وهى فى تقديرى تحدد القواعد التى "ينبغى أن يلتزم بها كل من أراد أن يكتب فى تاريخ الفلسفة صفحة جديدة"[٣٥] واستنادا إليها أيضا يدعو مفكرنا المشتغلين بالفكر الفلسفى العربى أن يكتبوا من جديد تاريخ الفلسفة العربية[٣٦].

رابعا: المنهج العقلى فى التطبيق:

وفى إطار منهجه العقلى يحدد العراقى خمسة جوانب أساسية ينبغى مراعاتها عند دراستنا للتراث الفلسفى العربى، وكذلك الفكر العربى المعاصر، وهذه الجوانب بمثابة أسس لتطبيق منهجه العقلى التجديدى على الفكر العربى عامة، وهى[٣٧]:

١- يجب عدم حصر الفلسفة العربية حول موضوع العلاقة بين الفلسفة والدين، إذ يؤدى ذلك إلى جعلها فلسفة مغلقة، وتجاوز هذا الانغلاق إلى الانفتاح، لا يكون إلا بمحاولة استخلاص ما فى فلسفة هذا الفيلسوف أو ذاك من فلاسفة العرب من منازع عقلية، متجاوزين بذلك الأدلة الجدلية والخطابية فى مجال الفكر الفلسفى وصولا إلى اليقين والبرهان.

٢- يجب تنقية الفكر الفلسفى العربى من الموضوعات التى حشرت فيه دون وجود أدنى مبرر لذلك مثل موضوعات علم الكلام وعلم أصول الفقه والتصوف. وليس المقصود بذلك عدم دراسة مثل هذه الموضوعات، ولكن المقصود هو التمييز بين تفكير صادر عن منهج فلسفى، وتفكير دعت إليه أسباب وظروف عديدة، وليس صادرا فى عديد من زواياه عن منهج فلسفى، أو التمييز بين منهج فى التفكير يقوم على العقل أساسا. وهو منهج الفلاسفة من ناحية، وبين منهج يقوم على الجدل والمناقشات اللفظية عند المتكلمين ومنهج يقوم على الذوق والوجدان عند المتصوفة. من ناحية أخرى.

٣- يجب التفرقة بين طبع التراث ونشر التراث وإحياء التراث، مع التركيز على ما يهمنا، وهو إحياء التراث، بمعنى أن ننظر إلى موضوعات ذلك التراث نظرة جديدة معاصرة. نظرة نقدية تبرز سلبياته، بغية تجاوزها، كما تبرز إيجابياته بغية الانتفاع بها.

٤- يجب عدم الغلو فى افتراض التأثير والتأثر بالنسبة للفلاسفة العرب. فهم قد تأثروا بأفكار من سبقهم وخاصة اليونان كما أثروا فى فكر من جاء بعدهم. لكن إنكار تأثرهم بمن سبقهم، لهو موقف خاطئ لأن التأثر علامة الصحة لا المرض. كما أن الأصالة الكاملة لا وجود لها فى الواقع.

٥- يجب الاهتمام بالشروح التى قدمها الفلاسفة العرب- خاصة ابن رشد - على أرسطو. وغيره من قدامى الفلاسفة واعتبار تلك الشروح جزء من فكر الفيلسوف إضافة إلى مؤلفاته. إذ لا يخفى علينا أن الكثير من فلاسفة العرب كانوا يعبرون عن الكثير من أفكارهم الحقيقية فى تضاعيف شروحهم.

هكذا وضع "مفكرنا" صورة المنهج العقلى كما أراد له أن يكون، وراح يعمقه ويدافع عنه ويطبقه على مجالات الفكر العربى فى العصرين الوسيط والحديث. إن هذا المنهج بالنسبة لمفكرنا بمثابة مصباح ديوجينس، ما زال يحمله لينير به تلك الجوانب التى يكتنفها الغموض فى فكرنا العربى[٢٨].

الهوامـش:

١ – د. عاطف العراقي: تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية، دار المعارف، الطبعة الرابعة، القاهرة ١٩٧٩م، ص٢١، ٢٢، ٢٣.

٢ – د. عاطف العراقي: ثورة العقل في الفلسفة العربية، دار المعارف الطبعة الثالثة، القاهرة ١٩٧٦م، ص٤٢.

٣ – نفس المرجع ص٤٣، والنزعة العقلية في فلسفة ابن رشد، دار المعارف، الطبعة الرابعة، القاهرة ١٩٨٤م، ص٢٦.

٤ – د. إبراهيم مدكور (إشراف)، المعجم الفلسفي، إصدار مجمع اللغة العربية، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، القاهرة ١٩٧٩م، مادة برهان، ص٣٣.

٥ – د. عاطف العراقي: الفيلسوف ابن رشد ومستقبل الثقافة العربية (أربعون عامًا من ذكرياتي مع فكره التنويري)، دار قباء، الطبعة الأولى، القاهرة ٢٠٠٠م، ص٥٤- ٥٥.

٦ – عبد الرزاق قسوم: حوار الحضارات عبر المنهج العقلي الرشدي، ضمن كتاب: الفيلسوف ابن رشد ومستقبل الثقافة العربية السابق ذكره، ص٥٩٩.

٧ – د. عاطف العراقي: العقل والتنوير في الفكر العربي المعاصر، دار قباء، القاهرة ١٩٩٨م، ص٣١، والفيلسوف ابن رشد ومستقبل الثقافة العربية، ص٢٧٥- ٢٧٦.

٨ – د. عاطف العراقي (إشراف وتصدير): يوسف كرم مفكرًا عربيًا ومؤرخًا للفلسفة، كتاب تذكاري، المجلس الأعلى للثقافة، لجنة الفلسفة والاجتماع، القاهرة ١٩٨٨م، ص٢٦٢.

٩ – د. عاطف العراقي: العقل والتنوير في الفكر العربي المعاصر، ص١٢٤.

١٠ – نفس المرجع، نفس الصفحة.

١١ – نفس المرجع، ص١٢٨.

١٢ – د. عاطف العراقي: ثورة العقل في الفلسفة العربية، ص٤٩: ٥٤.

١٣ – نفس المرجع، ص٥٩: ٦٧.

١٤ – نفس المرجع، ص٧١- ٧٢.

١٥ – د. عاطف العراقي: الميتافيزيقا في فلسفة ابن طفيل، دار المعارف، الطبعة الأولى، القاهرة ١٩٧٩م، ص٤٥. وثورة النقد في عالم الأدب والفلسفة والسياسة، القسم الأول: القضايا والمشكلات من منظور الثورة النقدية، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية ٢٠٠٠م، ص٢٥٦.

١٦ – نفس المرجع، نفس الصفحة.

١٧ – د. عاطف العراقي: ثورة العقل في الفلسفة العربية، ص٢٤، ومذاهب فلاسفة المشرق، دار المعارف، الطبعة الثالثة، القاهرة ١٩٧٤م، ص٢٣.

١٨ – د. عاطف العراقي: ثورة النقد في عالم الأدب والفلسفة والسياسة، القسم الأول صفحات ١١، ٣٣، ٣٣٦.

١٩ – د. عاطف العراقي: المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد، دار المعارف، الطبعة الثانية، القاهرة ١٩٨٤م، ص١٣، وثورة العقل في الفلسفة العربية، ص٢٩.

٢٠ – د. عاطف العراقي: مذاهب فلاسفة المشرق، ص٣٤.

٢١ – نفس المرجع، ص١٩٧.

٢٢ – د. عاطف العراقي: ثورة العقل في الفلسفة العربية، ص٢١، ٣٧.

٢٣ – د. عاطف العراقي: ثورة النقد في عالم الأدب والفلسفة والسياسة، القسم الأول، ص٢٥٦.

٢٤ – نفس المرجع، ص٢٥٦ - ٢٥٧.

٢٥ – د. عاطف العراقي: مذاهب فلاسفة المشرق، ص٦٩.

٢٦ – نفس المرجع، ص١٧، ٦٩.

٢٧ – نفس المرجع، ص١٥: ٢٢.

٢٨ – نفس المرجع، ص٢٦، والفلسفة الطبيعية عند ابن سينا، دار المعارف، الطبعة الثانية، القاهرة ١٩٨٣م، ص٣٠.

المنهج العقلى التجديدى

عند عاطف العراقى

د. زكريا منشاوى الجالى

تمهيـد:

موضوع هذا البحث هو محاولة للتعرف على المنهج لدى الدكتور عاطف العراقى، والذى تبوأ مكانة هامة فى حياتنا الفلسفية بخاصة والثقافية بعامة، إذ استطاع وبجدارة أن يملأ فراغًا ظل قابعًا فى دنيا الفلسفة حينًا من الدهر، وتكمن إشكالية هذا البحث فى التساؤلات الآتية:-

هل ثمة منهج لدى الدكتور عاطف العراقى؟ وإن وجد فما هو؟ وما أبرز خصائصه؟ وما أهميته؟ وسوف نجيب عن هذه التساؤلات فى ما يلى:-

١- يعرف المنهج Method بوجه عام بأنه وسيلة محددة توصل إلى غاية معينة[1] ويعرف المنهج العلمى Scientific Method بأنه خطة منظمة لعدة عمليات ذهنية أو حسية بغية الوصول إلى كشف حقيقة أو البرهنة عليها[2].

٢- والمستعرض للكتابات الفلسفية الحديثة والمعاصرة منذ بدء النهضة الحديثة، والتى يؤرخ لها منذ بدايات القرن التاسع عشر. وذلك عندما حدث أول تصادم حضارى بين حضارتنا وبين الحضارة الغربية، وذلك بمجيئ الحملة الفرنسية عام ١٧٩٨م، ودخول الوطن العربى - مصر - فى علاقات مباشرة مع أوربا. وإذا كان كتاب تهافت الفلاسفة والذى ألفه الإمام الغزالى فى القرن الحادى عشر الميلادى بمثابة الرتاج الذى أغلق باب الفكر الفلسفى فى بلادنا، وظل مغلقًا ما يزيد على سبعة قرون، فإنه يجد أن الفكر الفلسفى لم ينفتح إلا فى منتصف القرن الماضى نتيجة لحركة شاملة استهدفت نهوض الحياة الفكرية العربية فى كل أرجائها فنشأ علم، ونشأ فن. وتجدد أدب وتجددت فلسفة[3]، ويؤرخ الدكتور زكى نجيب محمود لنهضة الفلسفة بأنها بدأت بالدعوة إلى الحرية وإلى التعقل. والحرية لا تكون إلا من قيد والذى تمثل فى قيد الجهل والخرافة فى فهم الناس للظواهر والأحداث، وقيد النص المنقول والذى يفرض نفسه على الدارسين فرضًا. أما التعقل فهو أن نجعل احتكامنا إلى العقل وحده دون النزوة والهوى[4]، ويرصد الأستاذ الدكتور زكى نجيب من حمل هذه الرسالة الفكرية فى تاريخنا الحديث مقسمًا إياهم إلى رجال من طرازين: هواة ومحترفون، وقد مهد الهواة الطريق أمام محترفى الفلسفة على الرغم من الاختلاف القائم بينهما، والذى هو الاختلاف القائم بين معنيين تفهم بهما الفلسفة، ساد أولهما فى حكمة الشرق، وساد ثانيهما فى تحليلات الغرب، فالفلسفة بالمعنى الأول هى فلسفة حياة، والفلسفة بالمعنى الثانى هى فلسفة تجريد نظرى، وبالمعنى الأول تكون الفلسفة أقرب فى صياغتها إلى الصياغة الأدبية، وبالمعنى الثانى تكون الفلسفة أقرب فى أسلوبها إلى الصياغة العلمية.

ومن هؤلاء الإمام جمال الدين الأفغاني في رده على الدهريين، والإمام محمد عبده في شرحه لمفاهيم العقيدة الإسلامية على أساس المنطق العقلي، وأحمد لطفي السيد في قيادته لحركة التنوير، وطه حسين في إدخاله للمنهج العقلي في الدراسات الأدبية، وعباس محمود العقاد في دعوته إلى مسئولية الفرد أمام عقله في فكره وعقيدته[٥]، وقد قسم الهواة أنفسهم إلى نوعين أحدهما يجعل الدفاع عن الإسلام محور تفكيره، والآخر يجعل هدفه الرئيس الدعوة إلى قيم ثقافية جديدة[٦].

أما عن المحترفين فعلى الرغم من الدراسات المتنوعة التي قدمت بواسطتهم إلا أنه وكما يذهب الدكتور زكي نجيب محمود ما من مذهب رئيس من المذاهب المعاصرة أو المذاهب التقليدية إلا وقد وجد له من بين مفكرينا نصيرًا وذلك كما يلي[٧]:-

أ - مثل يوسف كرم ١٨٨٦م - ١٩٥٩م المذهب العقلي Rationalism والذي يعد بوجه عام مذهب يقول بسلطان العقل ويرد الأشياء إلى أسباب معقولة، ويطبق في العلم والفلسفة والأخلاق والسياسة، وبوجه خاص نظرية تفسر المعرفة في ضوء مبادئ أولية وضرورية، وترى أنه لا سبيل إلى معرفة بدونها، لأن الحواس لا تستطيع أن تزودنا إلا بمعلومات غامضة ومؤقتة ويقابل المذهب التجريبي Empircism، كما أن المذهب العقلي Intelluctualism أيضًا نظرية ترد الحكم إلى الذهن لا إلى الإرادة، فلا تفسح المجال للظواهر الوجدانية ولا اللاإرادية في الأعمال الذهنية ويقابل الإرادية[٨]، وقد تمسك يوسف كرم بالمنهج العقلي وقدم نقدًا للمذاهب الأخرى، وبخاصة المذهب الحسي وكذلك المذهب التجريبي وغيرهما، ويعد يوسف كرم نقطة هامة في مجال هذا الاتجاه ويقال إنه قد أكمل مذهبه بكتابة كتاب في الأخلاق لكنه فقد لظروف معينة، وقد أكمل الجانب الأخلاقي فيه الدكتور توفيق الطويل والذي جاء بمذهب أسماه المثالية المعدلة، ويعد هذا المذهب انطلاقة هامة في كيفية تطبيق المنهج العقلي على الأخلاق دون الإخلال بما للمناهج الأخرى من تأثير وقد ضمن هذه النظرية كتابه الهام "الفلسفة الخلقية نشأتها وتطورها"[٩]، وقد انتقد المذهب التجريبي الذي يحصر نفسه في الإدراكات الحسية وحدها، كما انتقد المذهب التصور الذي يحصر نفسه في الإدراكات العقلية دون حق الخروج منها إلى ما يقابلها من موجودات خارجية، ومن ثم فهو عقلي يثبت وجود العالم الخارجي، وعلى الرغم من ذلك فإن المثالية المعدلة جمعت بين طرفين لم يكونا ليتلاقيا لولا قدرتها على التوفيق بين الضدين، وهما المذهب العقلي والمذهب الحسي، وقد عرف هذا الموقف بالموقف المعتدل[١٠].

ب- كما اعتنق الدكتور زكي نجيب محمود الوضعية المنطقية Logical Positivism وذلك من خلال كتبه الهامة "خرافة الميتافيزيقا ١٩٥٣م"، "ونحو فلسفة علمية ١٩٦٠م"، و"المنطق الوضعي جـ١، ط٣، ١٩٦٣م"، وهذا الاتجاه من الممكن أن يسمى بالفلسفة العلمية، وهو متأثر بتيار الوضعية المنطقية بالإضافة إلى المناطقة الرمزيين منذ جورج بول حتى رسل، وقد تلخصت دعوته إلى الأخذ بأحكام العقل الصارم في فهم العبارات

اللغوية. حتى لا تأخذهم سل الألفاظ فيستعملونها لأسباب أخرى غير قوتها الدلالية. على أن اللفظة فى هذه الدعوة الجديدة لا تكون لها قوة دلالية إلا إذا أشارت فى نهاية التحليل إلى معطيات حسية أعطتها إيانا كائنات فعلية فى العالم الخارجى، اللهم إلا أن تكون اللفظة مستخدمة بتعريف اشتراطى يعفيها من الوظيفة الاستشارية. لكن التفكير عندئذ يكون مفهومًا على أنه منحصر فى ميثاقه الداخلى ولا شأن له بدنيا الواقع[١١].
وعلى الرغم من أن الدكتور زكى نجيب محمود قد خاض الكثير من المعارك الفكرية وهو بصدد طرح الوضعية المنطقية على العقل العربى[١٢]، إلا أن موقفه الفكرى جاء بشأن تحديث العقل العربى مع المحافظة على الدين الإسلامى الذى دعى له بأسلوب جديد[١٣].

جـ- كما وجد بالإضافة إلى المذهب العقلى بهذه الصور وهى العقلية المحضة والعقلية التجريبية، اتجاه يعتمد على العاطفة دون العقل، وهو المذهب الوجودى Existentialism والذى يقوم على إبراز الوجود وخصائصه، وجعله سابقًا على الماهية، فهو ينظر إلى الإنسان على أنه وجود لا ماهية. ويؤمن بالحرية المطلقة التى تمكن الفرد من أن يمنع نفسه بنفسه ويملأ وجوده على النحو الذى يلائمه، وقد صرف بهذا النظر عن البحث فى الوجود الميتافيزيقى الذى قال به أرسطو قديمًا، وركز بحثه على الإنسان الواقعى المشخص، وقد قال بها ياسبرز وهيدجر وعززها بوجه خاص جان بول سارتر، وشاعت فى اللغة الفلسفية والأدبية فى العشرين سنة الأخيرة ثم أخذت فى التدهور[١٤]، وقد طرحها الدكتور عبد الرحمن بدوى وذلك فى كتابه الزمان الوجودى، ويدعو فيها إلى حرية الفرد[١٥]، على أن الدكتور بدوى قد اهتم بالفكر الإسلامى وذلك من خلال تقديم الكثير من الدراسات الإسلامية فى الفلسفة وفى التصوف الإسلامى والدفاع عن القرآن. كما أن رحلاته إلى البلاد الأوربية جعلته يتنبأ إلى جلال أصوله إذ يقول: "نبهتنى إلى جلال أصولى فآمنت لأول مرة بجلال الروح العربية التى أبدعت روائع هذا البلد العجيب. أو بالأحرى جددت هذا الإيمان بعد أن فقدت أو كدت، فهنا أنفاس الروح العربية تهب فى كل جليل وجميل[١٦]. ولم يكتف بهذا بل فى زيارته لطليطلة نجده يخاطب الرمال والنهر خطاب المتحسر على الماضى الذاهب إذ يقول: "اتقدى يا سهوب فقلبى عامر بفرحة الماضى العريق! واصفرى يا رمال فذكرى آبائى الأمجاد تشيع الحسرة فى حاضرى الحزين!، وجلل يا نهر التاجه فكم ارتوى منك أجدادى الظماء إلى المجد العالى والسلطان الأثيل، واشمخى أيتها الأسوار المنيعة فكم انكفأت دونك أعناق الأعداء[١٧]، كل هذا يؤكد أن الدكتور بدوى وهو يطرح الوجودية على العقل العربى كان دافعه هو التغيير للأفضل كما فعل الدكتور زكى نجيب محمود فى تبنيه للوضعية المنطقية.

د - كما تناول الدكتور عثمان أمين مسألة هامة فى حياتنا الفلسفية وهى مسألة الروح وأطلق على مذهبه اسم "الجوانية" وذلك إشارة منه إلى ما هو جوانى وما هو برانى. ما هو

باطن وما هو ظاهر. فالأول طريق الإدراك فيه هو الحدس، في حين أن إدراك الثاني يكون بالحواس[١٨].

كما اكتملت الدائرة الروحية في مصر عن طريق التصوف الإسلامي وذلك يتجسد لدى كل من المرحوم الدكتور محمد مصطفى حلمي صاحب كتاب ابن الفارض والحب الإلهي ١٩٤٥م، وكذلك المرحوم الدكتور أبو الوفا الغنيمي التفتازاني وغيرهما.

٣- مجال اهتمام الدكتور عاطف العراقي ومنهجه العقلي التجديدي:-

لقد تخصص الدكتور عاطف العراقي في الفلسفة الإسلامية وتمثل مجال عمله في محاولة التركيز على الفصل بين الدوائر الفكرية الإسلامية من فلسفة وعلم كلام وتصوف وأصول فقه[٢٠]، ونظرًا لأنه - وكما يقال - إن اختيار المرء جزء من عقله، فإن الدكتور عاطف العراقي اختار الدائرة الفلسفية الخالصة، وقد نجحت دعوته في الفصل بين الدوائر الفكرية الإسلامية، وتمثلت هذه الدعوة في الأخذ بالمنهج العقلي والتجديد المصاحب للنقد، وفي ذلك يقول: "أنا مؤمن بالعقل كقوة خلاقة مبدعة في ميدان الفكر الفلسفي العربي، رافض لكل محاولة من شأنها إدخال عناصر داخل مجال الفلسفة العربية لا تتوافر فيها خصائص الفكر الفلسفي، فإذا وجدنا مفكرًا تنطبق عليه خصائص الموقف الفلسفي أدخلناه في إطار الفلسفة أما إذا لم تتوافر لهذا الفكر هذه الخصائص فلنبحث له عن مجال آخر غير مجال الفلسفة، وما أكثر هذه المجالات"[٢٠].

-وقد فرق بين التجديد والتقليد وارتأى أن التجديد هو السبيل إلى التقدم، وقوام هذا المنهج هو النظرة الجديدة إلى أفكار وكتابات فلاسفة العرب، وإضفاء طابع الذاتية Subjective، بالإضافة إلى الموضوعية Objective وفي هذا إحياء للنقد، والذي يُعد أساسه ضرورة مناقشة المعلومات كلها، وأن ليس ثمة معرفة مقبولة إلا بعد بحث وتمحيص[٢١]، وذلك يتم عند الدكتور عاطف العراقي من خلال التحليل Analysis لأفكار الفلاسفة والمفكرين دون إطراء في المديح أو شطط في الحكم، وذلك يؤدي إلى الفكر الرأسي الذي قوامه النقد والتحليل، لا إلى الفكر الأفقي والذي يقتصر على الرواية أو الحكاية[٢٢]، وفي سبيل ذلك قام الدكتور عاطف العراقي بما يمكن أن يسمى بعملية ضبط المصطلح، فاستعرض المعاني المختلفة للعقل وذلك قديمًا وحديثًا[٢٣]، وقد اختط لنفسه خطًا إذ أن منهجه العقلي التجديدي يستفيد من الاتجاهات العقلية السابقة، لكنه لا يقف عندها بطبيعة الحال، وإلا لما اختلف مع آراء المعتزلة مثلاً، بل مع آراء الكثير من فلاسفة العرب[٢٤]، وتتضح ملامح المنهج لديه كما يلي:-

أ- الفرق بين المنهج العقلي التجديدي والمنهج الصوفي:-

وضح الدكتور عاطف العراقي مكمن الخلاف بين المنهجين، إذ أن المسلك الصوفي الذي يعتمد على التجارب الخاصة بالصوفية، فكل رأي من آرائهم يعد ثمرة لخضوع صاحبه للرياضات والمجاهدات الروحية، ولما اعتور نفسه من الأحوال والمقامات، وتمثل اليقين عندهم في مطالعات القلوب والمشاهدة وعلى ذلك فكل ما رأته العيون عندهم يُنسب إلى العلم، وما علمته القلوب يُنسب إلى اليقين[٢٥]، وعلى هذا ربما يكون العلم

عندهم بمعنى الظن. أما مطالعة القلوب فهي اليقين. كما أن للصوفية عالمهم الخاص بهم. ولغة يعبرون بها هي لغة الرمز والإشارة، وعلى هذا فطريقهم هو الذاتية لا الموضوعية. بيد أن لهم موضوعيتهم الخاصة عن طريق الذاتية.

ب- ما بين المنهج العقلي التجديدي والمنهج الجدلي:-

يؤكد أستاذنا الدكتور عاطف العراقي على هذا الفرق قائلاً: "إن منهج الفيلسوف يختلف عن منهج أهل الجدل، إذ أن الفيلسوف يبحث عن الحق لذاته، والحق في نفسه. الحق مجردًا غاية التجريد. ولكن المشتغل بعلم الكلام- الجدلي - منهجه هو الدفاع عن رأي آمن به مسبقًا[٣٦]. وعلى الرغم من ذلك فإن أستاذنا لا يلغي الدوائر الفكرية الأخرى. لكن ما يؤكد القول عليه، وما ينادي به هو مسألة تحديد المواقف الفكرية وضبط مسألة الدراسة عن طريق المنهج.

جـ- ثمار المذهب العقلي التجديدي:-

١- من أهم النتائج المنطقية لهذا المنهج أن تفجرت الثورة، وذلك من الداخل مع التأكيد على عدم جدية الثورة من الخارج، بل إنه قام بالرد على الدكتور زكي نجيب محمود في مسألة تخوفه من الاقتصار على إحياء التراث على أسس عقلية[٣٧].

٢- ومن ثم فقد انتقد أستاذنا أشباه الدارسين، أولئك الذين يخلطون ما بين الدوائر الفكرية والمذاهب الفلسفية في ظل غياب منهج لديهم مسلح بالنقد.

٣- كذلك وجدت لدى أستاذنا النظرة المستقبلية التي إن اتبعت فسوف تعمل على إحياء الماضي الزاهر للحضارة العربية الإسلامية.

- ومن خلال هذه الدراسة نستطيع أن نقرر أنه على الرغم من اختلاف الرؤى لدى مجموعة من أعلام الفكر العربي في مصر، إلا أن الدافع جاء لديهم بهدف العمل على إحياء وازدهار الحضارة العربية الإسلامية.

ويُعد الدكتور عاطف العراقي علمًا بارزًا من أعلام الفكر العربي المعاصر، وقد كشف لنا عن نضج مبكر وأصالة عميقة منذ أن كتب رسالتيه "النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد ١٩٦٥م". و"الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا ١٩٦٩م "رأيناه بعد ذلك- وما زال - عملاقًا كما عرفناه لأول مرة، وباحثًا رصينًا، ملتزمًا بالمنهج الذي أعلنه لأول مرة، راجعًا إلى المصادر الأصلية مكتشفًا لما بها، سابرًا لأغوارها.

-كما أن الدكتور عاطف العراقي شخصية نابهة في تاريخنا الفكري المعاصر، تخرج على يديه جيل من حملة المشاعل في الحضارة العربية الإسلامية المعاصرة، ويعد شجرة وارفة الظلال والثمار ينبغي أن يُنتفع به في المحافل الأكاديمية والثقافية، ليبث فيها من روحه وعلمه، إن أريد لهذه المحافل أن تؤتي ثمارًا ناضجة.

الهوامش

١- المعجم الفلسفي، الصادر عن مجمع اللغة العربية، تصدير د. إبراهيم مدكور، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٣م، ص١٩٥، مادة منهج.

٢- نفس المرجع، ص١٩٥، مادة المنهج العلمي.

٣- د. زكي نجيب محمود، من زاوية فلسفية، دار الشروق، ط٣، بيروت، ١٩٨٣م، ص٥.

٤- نفس المرجع، ص٥.

٥- نفس المرجع، ص٨، ص٩. وعن إنجازات الإمام محمد عبده الفكرية انظر: د. محمود زقزوق، الدين والفلسفة والتنوير، دار المعارف، القاهرة، ١٩٩٦م، ص٩٧.

وعن أحمد أمين وإنجازاته الفكرية انظر: أحمد أمين، من زعماء الإصلاح، تقديم رجاء النقاش، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٥م، ص هـ وما بعدها.

٦- د. زكي نجيب محمود، المرجع السابق، ص٩.

٧- نفس المرجع، ص١٠.

٨- المعجم الفلسفي، الصادر عن مجمع اللغة العربية، تصدير د. إبراهيم مدكور، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٣م، ص١٧٨، مادة مذهب عقلي.

٩- د. توفيق الطويل، فلسفة الأخلاق نشأتها وتطورها، دار النهضة العربية، ط٤، القاهرة ١٩٧٩م، ص٤٦٩.

١٠- د. زكي نجيب محمود، المرجع السابق، ص٢٧.

١١- نفس المرجع، ص٢٩، ص٣٠.

١٢- قارن: ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، تحقيق د. سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، ١٩٧٠م، ص٦٨ من مقدمة المحقق وما بعدها.

وكذلك د. محمد فتحي عبد الله، التجريبية العلمية عند د. زكي نجيب محمود، الدار الأندلسية للطباعة والنشر الإسكندرية، ص١٩.

١٣- د. زكي نجيب محمود، رؤية إسلامية، دار الشروق بالاشتراك مع الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة ١٩٩٥م، ص٥، ص٦، ص١٤ وما بعدها، ص٥٦ وما بعدها، ص٩٠ وما بعدها.

١٤- المعجم الفلسفي الصادر عن مجمع اللغة العربية، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، القاهرة، ١٩٨٣م، ص٢١١، مادة الوجودية.

١٥- يبسط الدكتور عبد الرحمن بدوي ترجمته الذاتية ومذهبه الفلسفي ومؤلفاته من خلال: د. عبد الرحمن بدوي، الموسوعة الفلسفية، دار الفارابي، بيروت ١٩٨٠م، وكذلك بيلوجرافيا عبد الرحمن بدوي، مجلة القاهرة، العدد ١٥٨، يناير ١٩٩٦م، ص٦٢.

١٦- عبد الرحمن أبو عوف، غربة عبد الرحمن بدوي قراءة في الحور والنور، ضمن مجلة القاهرة، العدد ١٥٨، يناير ١٩٩٦م، ص٤١.

١٧- نفس المرجع، ص٤٢.

١٨- د. زكي نجيب محمود، المرجع السابق، ص٣٣ وما بعدها.

١٩- حاول الشيخ مصطفى عبد الرازق أن يدخل علم أصول الفلسفة ولم يتبعه من الباحثين إلا القليل نذكر منهم الباحث محمود محمد علي في أطروحته للدكتوراة المعنونة "المنطق وعلاقته بالفقه عند الأشاعرة"، كلية الآداب بسوهاج جامعة "أسيوط سابقًا". جنوب الوادي، ١٩٩٥م، ص٣٣٨.

قارن: الشيخ مصطفى عبد الرازق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة ١٣٨٦هـ = ١٩٦٦م، ص٢٤٥.

٢٠- د. محمد عاطف العراقى، تجديد فى المذاهب الفلسفية والكلامية، دار المعارف، ط٤، القاهرة ١٩٧٩م، ص١٥.

٢١- المعجم الفلسفى الصادر عن مجمع اللغة العربية، ص١٨٠، مادة مذهب نقدى.

٢٢- د. عاطف العراقى، المصدر السابق، ص١٧.

٢٣- نفس المصدر، ص٢٣، وكذلك د. عاطف العراقى، النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد، دار المعارف، ط، القاهرة ١٩، ص٢٤.

٢٤- د. عاطف العراقى، تجديد فى المذاهب الفلسفية والكلامية، ص٢٣.

٢٥- نفس المصدر، ص٥٣.

٢٦- نفس المصدر، ص٢٧.

٢٧- قارن: د. زكى نجيب محمود، قشور ولباب، ص١٤٥.

ود. عاطف العراقى، ثورة العقل فى الفلسفة العربية، دار المعارف، ط٣، القاهرة، ١٩٧٦م، ص١٦، هـ١.

المحور الثانى

العقلانية والتنوير عند عاطف العراقى

د. أحمد محمود صبحى

-حوار مع صديق العمر عاطف العراقى رائدا للفكر العقلى التنويرى.

د. عبد القادر محمود

-العقلانية عند عاطف العراقى

د. مرفت عزت بالى

-الاتجاه العقلانى والنقدى والتنويرى عند عاطف العراقى

د. سيد عبد الستار ميهوب

-مقام العقل عند عاطف العراقى

حوار مع صديق العمر

عاطف العراقي

رائدا للفكر العقلي التنويري

أ. د. أحمد محمود صبحي(*)

للحديث عن فكر عاطف العراقي وشخصيته أصنف مقالتي عنه إلى الجوانب الآتية:

الجانب الأول:

-عاطف العراقي بوصفه أستاذًا للفلسفة الإسلامية أو العربية كما يسميها، ويندرج تحت هذا الجانب النقاط الآتية:

أ - عربية أم إسلامية؟

ب- مبحث فلاسفة الإسلام - أو العرب - أهم مباحث الفلسفة.

جـ- ابن رشد آخر الفلاسفة العرب إلى يومنا هذا.

الجانب الثاني:

-عاطف العراقي بوصفه مفكرًا.

أ - تنويريا.

ب- داعيا إلى الحوار بين الحضارات.

جـ- داعيا إلى التقارب بين الأديان.

الجانب الثالث:

-شخصيته.

أ - وفيا لأساتذة الفلسفة السابقين.

ب- مناضلا من أجل إحقاق الحق.

(*) أستاذ الفلسفة الإسلامية - كلية الآداب جامعة الإسكندرية.

الجانب الأول: عاطف العراقي بوصفه أستاذًا للفلسفة الإسلامية - أو العربية - كما يسميها.

أ - عربية أم إسلامية:

بدأ الجدل حول التسمية في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين. وقد أثاره بعض "الشوام" لأسباب سياسية تتعلق بمعارضة الدولة العثمانية، باعتبارها ممثلة للخلافة الإسلامية، ثم تبنى هذه التسمية - عربية - حزب البعث لأسباب سياسية.

ومن الغريب أن المستشرقين أنفسهم، لم يطلقوا تسميتها بالعربية، ولحل هذا الإشكال موضوعيًا علينا أن نتبين مفهوم كل قسم من أقسامها.

أ - علم الكلام: وتعريفه الدفاع عن العقيدة الإسلامية بالأدلة العقلية، وهو يناظر اللاهوت في كل دين، والترجمة الإنجليزية تدل على ذلك Islamic Theology أي علم الإلهيات الإسلامي.

ب- التصوف: وهو الجانب الروحي في مقابل الشعائر والعقائد، وهو بدوره يناظر التصوف المسيحي أو اليهودي أو البوذي، ذلك أن التصوف ظاهرة عالمية في كل دين، ولا معنى للقول بالتصوف العربي لعدم اقترانه بالقومية أو اللغة.

ج- فلاسفة الإسلام: القضية الأساسية لديهم منذ الكندي حتى ابن رشد هي التوفيق بين الدين والفلسفة، يدلك على هذا تسمية ابن رشد كتابه "فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال".

ولا يحتج في تسميتها بالعربية بأن كل هؤلاء من متكلمين أو صوفية أو فلاسفة كانوا يكتبون باللغة العربية، فما ذلك إلا لأنها لغة القرآن الكريم، فالدين - وليس اللغة - هو الأساس في النسبة.

ولا حاجة للاستشهاد في التسمية بمتابعة أساتذتنا من أمثال مصطفى عبد الرازق وكتابه "تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية" أو عبد الرحمن بدوي وكتابه "مذاهب الإسلاميين".

ب- أما المفاضلة بين هذه المباحث الثلاثة:

فإن اقتران علم الكلام بالدين لا يضع من شأنه كفلسفة، على العكس فإن اتهام كثير من المستشرقين لمبحث فلاسفة الإسلام، وإنها فلسفة يونانية بلغة عربية، بعد أن شوّهها هؤلاء الفلاسفة وحرّفوها بعد أن خلط كثير منهم بين أرسطو وأفلوطين، وإن كان لابد من المفاضلة فإنما يكون ذلك بأمرين:

الأول: مدى ما في هذه الفلسفة من أصالة.

الثاني: مدى ما أسهمت به من دور فكري في الحضارة العربية الإسلامية.

ولبيان ذلك أقول: في كل حضارة مواطن قوة في فكرها وتراثها ومواضع ضعف، وعلى مفكري أية حضارة أن يستشفوا مواطن القوة في الحضارة التي يقتبسون لينلهوا منها،

كما عليهم أن يتبينوا مواضع الضعف في هذه الحضارة ليعرضوا عنها، تمامًا كالراعي حين يريد تحسين نسل أبقاره، عليه أن يلتمس لها الفحول من الثيران، فماذا فعل فلاسفة الإسلام.

إن مواطن القوة في الفلسفة اليونانية في مبحث "السياسة" نظرًا وعملاً، وبخاصة فيما كتبه أرسطو عن "نظم الأثينيين" ثم كتابه الخالد في "السياسة". وموطن الضعف في هذه الحضارة، في تصورهم للدين ليس لأنهم كانوا وثنيين فحسب. بل في تصور فلاسفتهم وعلى رأسهم أرسطو لله وصلته بالكون.

إنه لشئ غريب وغير مفهوم أن يعرض فلاسفة الإسلام عن مبحث "السياسة". وحتى حينما تناولها الفارابي جاء فكرة فيها متهافتًا(*)، لم يستفد فيه بشئ مما كتبه أرسطو، ومع أن أرسطو قد صنف السياسة ضمن العلوم العملية، فإن حديث الفارابي جاء نظريًا ميتافيزيقيًا. فاخطأ حتى في المنهج.

أخطأ فلاسفة الإسلام إذن حين نهلوا من "إلهيات" اليونان وهي أضعف ما في الفكر اليوناني، هل كان المسلم في حاجة أن يدع تصوره للإله، وهو أسمى ما وصلت إليه البشرية في تصورها للألوهية، ليؤمن أن الله مجرد محرك أول لم يخلق العالم ولا يهمه بل لا يعرف عنه شيئًا، وإنما يتجه العالم إليه اتجاه معشوق إلى عاشق؟

فلو أن فلاسفة الإسلام نهلوا من الفكر السياسي اليوناني لأثروا الفكر السياسي الإسلامي، ولقدموا أعظم خدمة للحضارة العربية الإسلامية التي ما زالت تعاني قصورًا إلى يومنا هذا في الفكر السياسي نظرًا وتطبيقًا.

وإنما تتعثر الحضارات حينما يعجز المفكرون فيها أن يستشفوا روح حضارتهم وروح الحضارات الأخرى فيميزوا بين ما ينبغي أن يقتبس لأنه إرث أو تراث للإنسانية جمعاء. وما ينبغي أن يهجر لأنه إما هزيل وإما طابع خاص لتلك الحضارة.

وبعد: لماذا انهارت الفلسفة المشائية بعد ابن رشد؟ ما كان ذلك بسبب ما كاله لها الغزالي من لكمات، وإنما لأن الفلاسفة المشائين في الإسلام "لقحوا" الفكر الإسلامي بـ "جينات" هزيلة ضعيفة لم تقو على العيش أو البقاء(**).

جـ- هل ابن رشد آخر الفلاسفة العرب؟

وسواء انقضى أجل الفلسفة تحت تأثير ما كاله لها الغزالي، أو أنها انتهت "قضاء وقدرًا" لضعف "الجينات" التي تمكنها من البقاء أو الخلود، لضعف "جينات" الأب. كما أسلفنا، فإن رأي الدكتور عاطف بانتهاء الفلسفة بابن رشد إنما يصدق فقط على الفلسفة المشائية.

(*) متهافتا لا لأنه قصر حديثه على الحاكم الفيلسوف، ولا لأنه أخطأ في المنهج، وإنما حتى وهو المنطقي لم يراع أسس التصنيف في تصنيفه للمدن الفاضلة.

(**) وزاد الطين بله أن الفلاسفة السابقين على ابن رشد لم يميزوا بين أرسطو وأفلوطين الذي يمثل طور الشيخوخة - إن لم يكن الاحتضار - في الفلسفة اليونانية، فتولدت نظريتهم في الفيض التي هبطت بالإله أو الواحد إلى درك سلبته فيه كل إرادة، وأرادوا أن يجعلوها بديلا عن عقيدة الخلق الإسلامية حيث الإله "فعال لما يريد"!

أما الفلسفة الإشراقية حيث قام التصوف بدور الطبيب المنقذ، فقد تابعت مسيرتها متجاوزة منهج ابن رشد والفلاسفة المشائين مارة بالسهروردى (المقتول ٥٨٦هـ) - أى بعد قرن واحد من إعلان الغزالى "تهافت الفلاسفة"، ثم انساب الإشراق فى فلسفة الأبهرى (ت٦٦٣هـ) والشهرزورى (٦٨٧هـ) ثم بهاء الدين العاملى (ت١٠٣٠هـ) وملا صدر الدين الشيرازى (ت١٠٥٠هـ - ١٦٥٠م، سنة وفاة ديكارت) أى بقيت الفلسفة الإسلامية أو بالأحرى الإشراقية إلى مطلع العصر الحديث.

لقد انتشل التصوف الفلسفة من وهدتها التى كادت تكون فيها نهايتها، وأفصحت حكمة الإشراق ألا مجال لخصومة أو لمصالحة مفتعلة بين "الشريعة والحقيقة" على حساب الدين(*)، وإنما على أهل النظر من الفلاسفة أن يتوجوا أبحاثهم فى الحقائق الإلهية العليا وموضوعات ما بعد الطبيعة بمنهج الكشف أو الذوق، وبذلك كتب للفلسفة البقاء عدة قرون بعد ابن رشد (ت٥٩٥ هـ).

الجانب الثانى: عاطف العراقى مفكرا

أ - تنويريا:

علمنا أستاذنا الدكتور زكى نجيب- الذى يعتز عاطف العراقى بالانتماء إليه، ويعد نفسه امتدادا له - تحديد معانى الألفاظ، فما الذى يفيده لفظ "التنوير"؟

اتجاه فلسفى ساد فى القرن الثامن عشر، ويتميز بثلاثة ملامح أساسية:-

الأول: الاعتداد بالعقل لتستنير العقول وتتخلص من ظلمات الجهل والخرافة، هذا جانبه الفكرى.

الثانى: الاستفادة من التقدم العلمى نتيجة تطبيق مناهج العلوم الرياضية والطبيعية، الأمر الذى أتاح للعالم أو الباحث ما ينبغى أن يتبعه من أجل التقدم العلمى، وهذا هو مفهوم التقدم، سمة هذا العصر فى أوربا.

الثالث: حق الإنسان فى الحرية والمساواة والتخلص من الاستبداد السياسى والتحيز الدينى أو الطبقى، وهذا هو جانبه الحضارى.

هذه خلاصة مفهوم "التنوير"(*)، ومع أن الأمر يتعلق بفترة زمنية فى الحضارة الأوربية، فإنه لا حرج من اقتباسه، وهذا ما يعنيه عاطف العراقى من "التنوير".

(*) حتى لا يتهم خصوم ابن رشد بالرجعية فى الإسلام، فإن التيار المعادى للرشدية قد ظهر أيضا فى أوربا سواء فى اليهودية أو المسيحية، إذ لا يجوز التضحية بعقائد الخلق والوحى والخلود، واتخذ هذا الاتجاه بدوره طابعا إشراقيا لما فى طبيعة المسيحية من نزعة صوفية، واتهم ابن رشد بأنه يبطن القول بازدواج الحقيقة أى معارضة الحقيقة الفلسفية للحقيقة الدينية.

(*) يرجع إلى مقال الدكتور عبد الغفار مكاوى فى العدد التذكارى عن الدكتور زكى نجيب (فيلسوفا وأديبا ومعلما) بعنوان: ما التنوير؟ من ص٢٧٧ ويتضمن ترجمة لمقال لكانط: إجابة

غير أن "مندلسون" (ت: ١٧٧٦م) ثاني اثنين إلى جانب كانط أجابا على مفهوم التنوير، عقب الدعوة إلى الزواج المدني بديلاً عن الزواج الديني الذي تباركه الكنيسة. ومن ثم كانت معارضة رجال الدين في أوروبا للتنوير، حذّر مندلسون من سوء استخدام اللفظ، ومن الإسراف في الاعتداد بالعقل على حساب الجوانب الأخرى في الإنسان. مما يلزم عنه إضعاف الحس الخلقي فضلاً عن الأنانية والكفر، يقول مندلسون: كلما زاد الشئ نبلا زادت بشاعة فساده وتحلله ... الأمر الذي يؤدي إلى ضعف الشعور الأخلاقي وإلى التصلب والأنانية والكفر والفوضى، كما أن إساءة استخدام الحضارة يفضي إلى الترف والنفاق والطراوة والخرافة والعبودية(**).

ومن اللوازم السيئة لاستخدام اللفظ اعتبار العصر الوسيط عصر ظلمات بسبب من الدين، والمقابلة بينه وبين القرن الثامن عشر مقابلة الظلام بالنور، ولست بصدد الدفاع عن الحضارة الأوروبية في ذلك العصر، وإنما اكتفي بالإشارة إلى أن كبار مؤرخي الفلسفة الأوروبية من أمثال جيلسون وبرييه فضلاً عن أستاذنا يوسف كرم لم يستخدموا تعبير الظلمات في وصف ذلك العصر، بل سماها الأخير بالفلسفة المدرسية حيث كانت الفلسفة تدرس في المدارس، بل وفي ذلك العصر أنشئت الجامعات في أوروبا، وإنه إذا كان هناك جهل وظلام فبسبب غارات البرابرة التي نشرت الخراب والدمار، بل إن المدنية الحديثة منحدرة عن ذلك العصر(١).

وإذا كان القول بمقابلة العصر الوسيط بالقرن الثامن عشر مقابلة بين الظلام والنور أمرًا منكرًا، فإن قياس ذلك على الحضارة الإسلامية لهو أشد نكرًا، إذ كانت هذه الحقبة أكثر الفترات ازدهارًا في شتى مظاهر الفكر والحضارة التي نهض بها في الأغلب فقهاء وعلماء دين، لا في العلوم الدينية فحسب، بل كذلك في العلوم المدنية، فابن النفيس مكتشف الدورة الدموية كان فقيهًا شافعيًا، كما أن ابن رشد الفيلسوف- الذي يعتز به عاطف العراقي - هو فقيه قرطبة، أما ابن خلدون الذي اعترف بفضله في تأسيس كل من علم الاجتماع وفلسفة التاريخ فقد كان قاضي قضاة المالكية.

وإذا كان أحد لا يماري في ازدهار الحضارة الإسلامية عقب ظهور الإسلام، ولا عن دور الفقهاء وعلماء الدين في هذه الحضارة، فإنه حتى في مطلع النهضة العربية المعاصرة كان "للمشايخ" دور كبير في تجديد الفكر الإسلامي. ففي كتاب فتحي رضوان: (دور العمائم في تاريخ مصر الحديث) أسماء عمر مكرم ورفاعة رافع الطهطاوي، ومحمد عبده وعلي يوسف وعبد العزيز جاويش ومصطفى لطفي المنفلوطي، ويقول: يحسب أكثر الناس أن تاريخ مصر المعاصر صاغته أيدي رجال طلبوا العلم في المدارس المصرية، وأنهم كانوا علمانيين، لا ينتسبون إلى معاهد العلم الديني. إنه إذا تأمل الإنسان في تاريخ مصر الحديث

السؤال: ما التنوير؟ وكذلك صفاء عبد السلام جعفر: في فلسفة الحضارة ص١٣٩ دار النهضة العربية بيروت ١٩٩٩م.

(**) المرجع السابق من مقال الدكتور عبد الغفار – ص٢٨٠.

ظهرت له حقيقة غريبة، وهي أن مصر الحديثة صاغها وصورها وألهمها بالفكر .. ورسم لها طريق النهضة شيوخ لم يتخلوا عن العمامة ولا عن الجبة والقفطان .. وإن هؤلاء كانوا قادة حركات تجديد ورواد حركات تحرير وطليعة عهد جديد .. وإنهم ثاروا وتمردوا، وأنهم اصطدموا بقوى أكبر منهم، ولكنهم لم يتزلزلوا ولم يتخلوا عن رسالتهم[٢].

ولا أظن أن عاطف العراقي يعارض شيئًا من ذلك، كيف وقد أصدر كتبًا تذكارية اعترافًا منه بفضل بعضهم كجمال الدين الأفغاني والشيخ محمد عبده فضلاً عن إشرافه على رسالة عن الشيخ مصطفى عبد الرازق ومدرسته.

وإنما جاء اتهام الإسلاميين بالرجعية والطعن في الدين من نفر من أشباه المثقفين من أدعياء اليسار، الذين أرادوا أن يبدلوا كلام الله، فإن قال تعالى: (الله ولى الذين آمنوا يخرجهم من الظلمات إلى النور) (البقرة: ٢٥٧) عدوا التدين ظلمات، وإن امتدح الله في سورة الواقعة أصحاب اليمين وذم أصحاب الشمال تباهوا بأنهم يساريون، متوهمين أنهم قادرون على تبديل مفاهيم الألفاظ فكانوا:

كناطح صخرة يومًا ليوهنها ... فلم يضرها وأعيى قرنه الوعل

والحق يقال إن عاطف العراقي على وعي تام بأن خطر هؤلاء على دعوة التنوير ليس بأقل من خطورة من وصفهم الكندي بضيق الأفق ممن تزيّوا بزيّ الدين متاجرة به بينما هم لا دين لهم.

ب- داعيًا إلى الحوار بين الحضارات والتقارب بين الأديان:

١- الحوار بين الحضارات:

نعيش الآن عصرًا يتساءل فيه كل إنسان عن المستقبل بعد سقوط الاتحاد السوفيتي: صراع بين الحضارات القائمة أم حوار بينها؟

ادعى "فوكوياما"- مفكر أمريكي من أصل ياباني بعد استخدامه لمنهج هيجل الجدلي - نهاية التاريخ، بعد سيادة الحضارة الغربية بزعامة الولايات المتحدة، وجاء صامويل هنتنجتون في ظل نظام العولمة والهيمنة الأمريكية فادعى أن الولايات المتحدة مسئولة عن حفظ الصفات الفريدة للحضارة الغربية، تلك الصفات التي كفلت لها الخلود دون سائر الحضارات عبر التاريخ، وأنه لابد أن تحقق الولايات المتحدة تكاملاً سياسيًا واقتصاديًا وعسكريًا مع دول أوروبا الغربية، وأن تحول دون أدنى تقارب بين اليابان والصين، كما عليها أن تكبح جماح الدول الإسلامية لتحول بينها وبين أن يتصدر أي منها مسرح الحضارات[٣].

هذه أفكار ولدتها الهيمنة الأمريكية ونظام العولمة، وقد غشى أبصار الأمريكيين فيه ما سبق أن سماه فيلسوف التاريخ "أرنولد توينبي" سراب الخلود.

غير أن هناك دعوة أخرى إلى قيام "حوار" بين الحضارات، ذلك أن "العولمة" بمفهومها الأمريكي إنما تهدف إلى الهيمنة، مما يلزم عنها صدام بينها وبين الحضارات الأخرى، مما تترتب عليه كارثة كبرى قد تؤدي إلى فناء البشرية في ظل استخدام الأسلحة النووية والهيدروجينية والجرثومية.

الحوار بين الحضارات دون استعلاء أى منها على الآخر أمر مطلوب، وقد كان "روجيه" أو "رجاء جارودى" من أكبر الدعاة إلى هذا الحوار.

فأين يقف عاطف العراقى؟ إلى جانب آراء "فوكوياما" والقول بنهاية التاريخ و"هنتنجتون" وادعاء الهيمنة الأمريكية المطلقة على سائر الحضارات. أم إلى جانب جارودى الداعى إلى الحوار، المنصف لحضارة الإسلام، المنذر للغرب إن استمر فى انتهاج نهج النازية فى استعلائها أن يكون مصيره أن يلحق بمصيرها؟.

إن تبنى عاطف العراقى للتنوير لم يؤد به إلى الانزلاق إلى ما انزلق إليه بعض أدعياء اليسار حين انتقلوا من أقصى اليسار إلى أقصى الاستسلام إلى الهيمنة الأمريكية. ومن دعوة التطبيع مع إسرائيل، لقد منحته الفلسفة حصانة من التردى إلى هذا المنزلق الخطير.

ثم أنه إذا كان القصد من حوار الحضارات تقاربًا بين العرب والدول الأوروبية لرقى ثقافتها وارتفاع مستوى معيشتها، فإن ذلك لابد وأن يسبقه اقتراب من تبنى أنظمتها السياسية، فما قام الاتحاد الأوروبى إلا بعد تبنى جميع دوله الديمقراطية وحقوق الإنسان(*).

٢- والتقارب بين الأديان: الإسلام والمسيحية:

لا يتعلق الحديث عن التقارب بين الإسلام والمسيحية بالصلة بين مسلمى مصر وأقباطها، إنهما عنصران لأمة واحدة على مدى عصور التاريخ منذ الفتح الإسلامى لمصر.

وقد أخفق الاستعمار البريطانى فى الوقيعة بينهما وفقًا لمبدأه: فرّق تسد، واتفق مع عاطف العراقى تمامًا لا بصدد الصلة الوثيقة بين المسلمين والأقباط، بل وفى تقديره لدور حزب الوفد وفى اعتزازه بمصطفى النحاس الذى أهدى إلى روحه كتابه "ثورة النقد فى عالم الأدب والفلسفة والسياسة" فقد كان زعيمًا حقًا فى توطيد الصلة بين عنصرى الأمة – مسلمين وأقباط – من أجل الوحدة الوطنية.

وإذا كان التنوير فى أوروبا دعوة إلى التسامح بين المسيحيين واليهود، فإنها فى دولة فيها أغلبية من المسلمين وأقلية من الأقباط، إنما تشكل دعوة إلى توطيد الصلة بينهما باعتبارهما جميعًا خيوطًا فى نسيج الوطن الواحد(**)(٤).

(*) ومن ثم، ترددت دول الاتحاد الأوروبى فى قبول كل من الاتحاد السوفيتى وتركيا لافتقار نظاميهما إلى الديمقراطية ولاضطهادهما الأقليات.

(**) هذا وقد رفع حزب الوفد منذ ثورة ١٩١٩م شعار (الدين لله والوطن للجميع)، وحتى بعد أن انشق مكرم عبيد عن مصطفى النحاس وألف ضده (الكتاب الأسود) لم يكن لذلك أدنى أثر سلبى على الوحدة الوطنية، فقد ظل فى حزب الوفد بقيادة النحاس أقباط على رأسهم إبراهيم فرج حتى بعد وفاة النحاس وتولى فؤاد سراج الدين زعامة الحزب، وبالرغم من اضطهاد الحكم العسكرى منذ ١٩٥٢م للحزب، كما كان فى حزب الكتلة الوطنية الذى أسسه مكرم عبيد – مسلمون، إذ كان الأمر مجرد انشقاق حزبى سياسى.

وإنما يأتى الحديث عن التقارب أو الحوار بين الأديان فى فكر عاطف العراقى من رؤيته إلى الحوار بين الإسلام والكاثوليكية ممثلة فى الفاتيكان وبابا روما حيث يعتز عاطف العراقى بصورة تجمعه بالبابا يوحنا بولس الثانى.

إن العامل الدينى لم يعد أهم عوامل الصراع بين الإسلام والمسيحية - كما كانت الحال فى العصور الوسطى - حتى نسعى إلى إحلال التقريب أو الحوار بديلاً عن الصراع. إن العلاقة بين الدول العربية وبين الدول الأوربية قد أضحت تتحكم فيها عوامل متشابكة معقدة ليس العامل الدينى من بينها، ومن ثم فإن توطيد الصلة بالفاتيكان لا يقرب بين العرب والغرب، بل ولا حتى فى استعدائه على إسرائيل، لأنه بالرغم من تحميل العقيدة المسيحية اليهود دم المسيح، فإنه - تحت ضغط من الولايات المتحدة والصهيونية - تمت تبرئة اليهود منها، ومن ثم غدا التقريب بين الكنيستين الكاثوليكية والأرثوذكسية الشرقية تحت سلطة بابا الإسكندرية - الذى يرفض هذه التبرئة - أمرًا عسيرًا.

يقول الدكتور عبد الرحمن بدوى فى كتابه "سيرتى الذاتية"[٥] حين سئل عن رأيه فى حوار بين الإسلام والمسيحية، .. هو نوع من حوار الصم، لأنه لا يمكن التغلب على الخلافات الجوهرية التى تفرق بين هذين الدينين:

١- فمن المستحيل على المسلم أن يعتقد أن يسوع المسيح إله وابن إله.

٢- ومن المستحيل على المسلم أن يعتقد بعقيدة التثليث وأن الله ثالث ثلاثة: الأب والابن وروح القدس.

٣- ومن المستحيل على المسلم - وإلا فقد تمامًا سبب وجود الإسلام - أن يقول بما تقول به الكنيسة من أن: (لا توجد حقيقة خارج الكنيسة) (ولا نجاة خارج الكنيسة).

وما دامت هذه هى العقائد الجوهرية فى المسيحية فكيف يمكن إذن التوفيق أو التقريب أو التفاهم بين المسيحية والإسلام من حيث العقيدة؟! إنه سيكون توفيقًا بين نقائض.

وبعد هذا فينبغى أن نتساءل ما هو الهدف من هذا التوفيق أو التقريب أو التفاهم؟ إن كان المقصود هو عدم العدوان من الواحد على الآخر، فهذا أمر تكفله القوانين الوضعية، إذ هى تحمى حق كل طائفة فى ممارسة عباداتها، ولا تسمح لطائفة أو فرد بالعدوان على طائفة أخرى تخالفها فى الدين.

إن الدعوة إلى الحوار بين الإسلام والمسيحية دعوة لا محل لها.

ولما سئل من أحد الكرادلة عن رأيه بعد صدور إعلان من مجمع الفاتيكان الثانى، والذى يدعو إلى طرح الماضى جانبًا، وإلى السعى بإخلاص لإيجاد تفاهم والعمل معًا على حماية وتنمية العدالة الاجتماعية والخيرات الأخلاقية وكذلك السلام والحرية للناس كافة، رد قائلاً: هذه أمور لا تمس العقائد الخاصة بكل من الإسلام والمسيحية، بل وتتردد فى برامج الأحزاب السياسية الديمقراطية، فلماذا إذن تساق على أنها دعوة بين دينين؟ إنها دعوة عامة من كل الناس لكل الناس، وأنا أخشى عليها أن يتوجس منها بعض الناس، حينما

يروِنها تنطلق من مؤسسة عريقة راسخة القواعد معلومة الاتجاه تردد دائمًا: (لا حقيقة توجد خارج الكنيسة، ولا نجاة خارجها)، ولأنها تثير الكثير من الشكوك والمتاعب والمشاكل.

ويشير إلى أنه حين أثير الموضوع مرة أخرى فى تحديد العلاقة بين الكنيسة الكاثوليكية واليهود اعترض ممثلو الكنائس الكاثوليكية فى العالم العربى على إدراج الموضوع. لأن المؤتمر يبحث فى الوحدة بين المسيحيين وحدهم، وأن البلاد التى تضمر العداء لليهود ستعانى المزيد من الأضرار من إثارة هذا الموضوع[1].

إن الرأى النهائى عندى هو أنه ينبغى عدم إجراء أى حوار بين الأديان، لأنه سيؤدى إلى إثارة المنازعات ... والموقف العاقل السليم هو ترك كل دين يعنى بشئونه هو وحده دون تدخل أى دين فى شئون دين آخر. وليكن مبدأ كل دين تجاه أى دين آخر: "لنا ديننا ولكم دينكم"[2].

وتعليقًا على رأى أستاذنا عبد الرحمن بدوى أقول:

١- أنه لا يمكن أن يتهم عبد الرحمن بدوى- حين يرفض حوار الأديان - بالتعصب الدينى أو أنه يعادى التسامح.

٢- والقول الحق هو ما نادى به بعض الكرادلة من أن التقريب بين المذاهب المسيحية أولى من حوار بين الأديان.

٣- قياسًا على ذلك أقول: أولى من الدعوة إلى حوار بين الإسلام والكنيسة الكاثوليكية دعوة إلى التقريب بين أهل السنة والشيعة. ودون استطراد إلى حديث عن نفسى - ولا أزكى نفسى - أن هذا هو ما اعتنقه وأدعو إليه منذ رسالتى للماجستير عام ١٩٦٣م وعنوانها: "نظرية الإمامة لدى الشيعة الأثنى عشرية" وانتهاء بكتابى: "هاؤم اقرؤا كتابيه"[3].

معذرة يا صديق العمر فقد أسرفت فى النقد، فما ذاك إلا عن محبة ومودة. وماذا نفعل. وقد ابتلينا وابتليت بنا مهنة الفلسفة، حيث (الفلاسفة بخير ما اختلفوا، فإن اتفقوا فلا خير فيهم!)[4].

ثم معذرة لنقد أخير: لماذا تصدر عناوين بعض كتبك بلفظ "ثورة"؟ الذى أضحى بعد شيوع الانقلابات العسكرية فى النصف الثانى من القرن العشرين فى دول العالم الثالث لا يترك فى النفس انطباعًا إيجابيًا، أما كان أولى بك أن تستخدم اصطلاحًا من الاصطلاحات المستخدمة فى تاريخ الحضارات مثل: نهضة- إصلاح - تجديد؟

الطبعة الأولى عام ١٩٩٦م.

الجانب الثالث: عاطف العراقى مناضلاً

أ – ضد السرقات العلمية:

شاع الحديث فى الصحف اليومية والمجلات الأسبوعية عن السرقات العلمية، على نحو يثير الاستغراب(*) والاستنكار معًا، إذ ما كان يخطر ببال أحد أن يوصف بذلك أحد من فئة يفترض أنها فى قمة العلم والأخلاق، ولقد طفح الكيل إلى حد لا يجدى معه دفن الرؤوس فى الرمال، إذ لم يعد نفى الظاهرة مجديًا، مهما حاول المستنكر أو المدافع تقمص شخصية جامعته دفاعًا عن مكانتها وكرامتها، كما تعذر القول إنها حالات فردية وإن جامعاتنا بخير، وأن الأساتذة فيها فوق مستوى الشبهات.

والسرقات العلمية كالمرض أو الوباء ينبغى أن نتعرف على بدايته ونشأته للتعرف على أسبابه، هذا وقد غدت وزارة التعليم العالى عاجزة عن استئصاله، تمامًا كما أصبحت وزارة التربية والتعليم عاجزة عن القضاء على ظاهرة الدروس الخصوصية.

والسؤال المتبادر: لماذا لم نسمع عن سرقة علمية واحدة قبل ثلاثين عاما؟ وما الذى أعطى جيل أساتذتنا حصانة ضد هذا الوباء؟

لست بصدد دراسة هذه الظاهرة، لأنها خارجة عن موضوعى، فضلاً عن أنه ينوء بحملها جيل من الباحثين(**).

وفى رأيى أن الجامعة جزء من المجتمع المصرى، يصيبها ما أصابه، حتى وإن افترضت الحصانة فى الجامعات ضد الفساد.

أقول: إنه كان يعاب على أساتذتنا أنهم كانوا ضنينين على تخريج تلاميذ ليحلوا محلهم فى شيخوختهم وبعدهم، وما كان ذلك من شح أو أنانية، وإنما لأنهم كانوا يتصورون أن الدراسات العليا – والدكتوراه بالذات – ينبغى أن تتم فى الجامعات الأوربية، لا عن شعور بقصورهم عن الإشراف، وإنما لأنهم كانوا يطلبون الكمال، الذى من مقتضياته إتقان اللغات الأجنبية، حيث معظم المراجع بالإنجليزية أو بالفرنسية فضلاً عن المناخ العلمى المتاح فى الجامعات الأوروبية والذى نفتقر إليه فى مصر، هذا لتبرئة أساتذتنا من الاتهام بالأنانية.

ولقد صاحب توقف البعثات إلى أوروبا فى العلوم النظرية منذ منتصف الخمسينيات، أن فرض على الأساتذة التوسع فى منح درجات الماجستير والدكتوراة.

(*) حملت بعض المجلات عناوين: لص بدرجة دكتور – سارق بمرتبة الشرف الأولى!

(**) وليست السرقات مقصورة على طلاب الدراسات العليا أو طالبى الترقية من المدرسين! فقد تعرض كاتب هذه السطور لسرقة كتابه "فى فلسفة التاريخ" ممن شغل وظيفة "عميد" لإحدى كليات الآداب بجامعة إقليمية من أجل تقريره على طلاب قسمى التاريخ والفلسفة بكليته!

وواكب ذلك توسع في إنشاء الجامعات الإقليمية، ولا أقصد بذلك الطعن في كفاءة هذه الجامعات. فإن فيها من لا يقل كفاءة في مستواه العلمي والأكاديمي عن أساتذة جامعات القاهرة والإسكندرية وعين شمس(*).

ولكنه المناخ العام الذي ساد مصر منذ خمسين عامًا مما لا أستطيع التعبير عنه صراحة ولكنني اكتفي بذكر القصة الآتية:-

روى لي المرحوم الدكتور محمد أنيس أستاذ التاريخ الحديث بجامعة القاهرة(**) أنه تعرض لضغوط شديدة ليقبل الموافقة على الإشراف على رسالة للدكتوراه للمبعوث الشخصي لرئيس الجمهورية آنذاك، ولما رفض لعدم استكمال الطالب المؤهلات اللازمة(***) أوقف وزير التعليم العالي ترقيته إلى درجة أستاذ. وساومه الوزير! ومن المؤسف أن المبعوث الشخصي لرئيس الجمهورية آنذاك نقل طلبه على أثر رفضه في جامعة القاهرة إلى جامعة يفترض في المكانة الدينية لأساتذتها أن تنأى بهم عن خرق القوانين، ومنح المبعوث الشخصي درجة الدكتوراة(****).

أريد أن أقول: الناس على دين ملوكهم، ففي ظل نظام عسكري رفع شعار: (القانون في إجازة) كان لابد أن ينعكس خرق القانون أو التسيب على الجامعات.

وبصدد السرقات العلمية لا زلت أذكر طرفا من مسرحية "جلفدان هانم" والتي تشير إلى استغلال أحد أصحاب السلطان لنفوذه في سرقة كتاب لمؤلف فقير مغمور. ويصيح الممثل على المسرح في عصبية وقد تعرى من قميصه: (أنا عاطف الأشموني مؤلف الجنة البائسة!!) وقد كانت هذه – على ما أذكر – بداية عهد السرقات العلمية في الستينيات في الجامعات.

ما صلة ذلك بكتاب تذكاري عن عاطف العراقي؟ إنه من أكثر أساتذة الجامعات بعامة وأساتذة الفلسفة بخاصة نضالاً ضد السرقات العلمية، هذا جانب من جوانب شخصيته التي لابد من التنويه بها.

وقد يقال: هذا تشهير بالزملاء، ولكن ماذا يكون "النهي عن المنكر" في الجامعات، إن لم يكن الوقوف ضد السرقات العلمية.

(*) بل إن أشهر مركز طبي للعيون في الزقازيق كما أن أفضل مركز لأمراض الكلى في المنصورة.

(**) تمت معادلة "دبلوم" العلوم العسكرية – وكانت الدراسة فيها ثلاث سنوات – بدرجة البكالوريوس وسمح لهم بالدراسات العليا في بعض المعاهد بالكليات النظرية.

(***) تصاحبنا في إعارة إلى جامعة صنعاء باليمن منذ عام.

(****) من بين العسكريين ممن حصل على الدكتوراه كفاءات مثل الدكتور ثروت عكاشة، غير أنه قد حصل عليها من فرنسا، هذا وقد فتح المجال بعد ذلك للعسكريين للحصول على الدكتوراة في العلوم العسكرية من كلياتهم.

ب- ودفاع عن المظلومين:

والحق يقال إنه لا يقف عند فضح السرقات العلمية، ولكنه يضيف إلى ذلك جانبًا إيجابيًا هو الوقوف إلى جانب من يلحقه غبن أو ظلم من الزملاء، ولتوضيح ذلك أقول:

أساتذة الجامعة فريقان:-

فريق التزم بما قال به الكندى فى طالب العلم: (يحتاج طالب العلم إلى ستة أشياء حتى يكون فيلسوفًا، فإن نقصت لم تتم: ذهن بارع، عشق لازم، "للعلم أو الفلسفة" وصبر جميل، وروع خال "حتى لا يشغله عن العلم أو الفلسفة شئ"، فاتح مفهم "أى ذهن متفتح لفهم حقائق العلم أو الفلسفة"، ومدة طويلة.)

من بين هذه الخصال الست أركز على ثلاث منها مكتسبة: عشق لازم للفلسفة أو لموضوع بحثه، وروع خال حتى لا يشغله عن البحث شئ، ومدة طويلة فلا يتعجل إنهاء بحثه أو كتابه من أجل ترقية.

أما الفريق الثانى فهو الذى يرد: ومن قال لك إنى أريد أن أكون فيلسوفًا؟ إنه يطلب بديلاً عنها ثلاثة أشياء: أن يصبح من علية القوم أو المنصب أو الجاه، عمارة أو عزبة أو الأشياء الثلاثة إن أمكن، ويلهث كما تلهث الوحوش فى البرية وراء فريستها من أجل تحصيل هذه المنافع المادية الدنيوية.

وقد سبق لأرسطو أن صنف الغايات التى يسعى إليها الإنسان فى كتابه الأخلاق. فجعل اللذة أو المال أو المنصب أو الجاه وسائل وليست غايات، أنها وسائل لغاية قصوى أو لخير أعظم ينبغى أن يسعى إليه الإنسان، تلك هى السعادة الحقة القائمة على الفضيلة.

وجاء "لافيل"(*) فى العصر الحديث فحدد مواقف ثلاثة للإنسان تحدد له غاياته:

١- الإنسان فى العالم: حيث يكون منغمسًا فى الحياة المادية ساعيًا إلى القيمة الاقتصادية، أو تنطبع هذه القيمة على نفسه طالبًا لقيمة اللذة النفسية.

٢- الإنسان إزاء العالم أو أمامه متخذًا موقفًا إيجابيًا إزاءه محاولاً تفسيره، وتلك هى القيمة العقلية من علم أو فلسفة، أو ينعكس ذلك على نفسه فيحاول التعبير عنه وجدانيًا فى قيم إبداعية من فن أو شعر.

٣- الإنسان فوق العالم أو متجاوزًا له محاولاً السمو بذاته، وهنا تتجلى القيم الأخلاقية والروحية حيث يتحرر الإنسان من أسر الواقع، ومن مجرد تفسيره أو التعبير عنه.

(*) Lavelle (Louis) (١٨٨٣ – ١٩٥١م) فيلسوف فرنسى وأستاذ بجامعة السوربون ثم بالكوليج دى فرانس: قرن بين الوجودية وفلسفة الروح، على الإنسان أن يبحث عن السكينة فى داخله. من أهم مؤلفاته: الشر والمعاناة – الزمان والأزلية – مدخل إلى الأنطولوجيا – يعد أقرب إلى برجسون ومين دى بيران وأبعد عن سارتر.

تتفاضل القيم إذن وتتسلسل على نحو تخضع فيه أدناها لأعلاها وليس العكس. في ضوء ذلك يمكن أن نفهم عبارات مثل:-

* (هذه اللوحة الفنية لا تقدر بثمن): حيث تعلو قيمة الفن أو الجمال على الاقتصاد.
* (الأدب فضلوه على العلم) : حيث تعلو قيمة الأخلاق على قيمة الفكر.

لا يصح أن تتغير القيمة الأصلية أو التى هى غاية إلى قيمة وسيلة، ولا أن يخضع ما هو أعلى إلى ما هو أدنى. وإنما تكون القيم الدينية والأخلاقية فى أعلاها، وأن لا تتخطى القيم الاقتصادية مستواها. بل ولا حتى أن تتجاوز قيمة العلم قيمة الأخلاق أو الدين.

لست بصدد درس فى الأخلاق، وإنما بمجرد وضع رسالة الجامعة فى موضعها السليم، بصدد موقف الأساتذة القائمين بالعمل فيها. فإذا هبطت نظرة الناس إلى الأستاذ الجامعى، فما ذلك إلا بسبب ما قام به البعض من عدم مراعاة ما بين القيم من تسلسل. وإن أستاذ الجامعة هو أولى الناس بمراعاتها.

ولكن من المفارقات أن تجد الفريق الثانى من رجال الجامعة قد أضحى له السلطة والمنصب فحسب، لأنه يحسب المدة إلى استحقاقه للترقية بالسنة والشهر دون الفريق الأول الذى أراد أن يلتزم بما قال به الكندى، فيصل الثانى إلى درجة أستاذ ولا يكاد يكون قد تجاوز سن الأربعين[*]، بينما زميله – الذى اتخذ قول الكندى مبدأ له – يكاد يقترب من سن التقاعد ولم يصل بعد إلى درجة أستاذ، فضلاً عن حرمانه من كل المناصب الإدارية كرئاسة القسم فضلاً عن وكيل أو عميد.

وتبلغ المفارقة حدتها القصوى – خلافًا لما هو متوقع – حين ينقم الأستاذ على المدرس، أو من هو أعلى وظيفة على من هو أدنى منه!! فيتبع كل أساليب الاضطهاد التى يملكها مع زميله[**]، وما نقم منه إلا لإخلاصه فى التدريس، ومن ثم محبة الطلبة له، والتلميذ أو الطالب – فى رأيىّ – هو خير من يقيم المعلم فى كل مراحل التعليم من الابتدائى إلى الجامعى، حقيقة إنه تقييم صامت لا يفصح عنه التلميذ أو الطالب، ولكن يشعر به الأستاذ محبة ورضا أو سخطًا وكرهًا.

وتتكرر قصة يوسف وإخوته – التى أحسب أنها فى كل زمان ومكان – حتى بين الزملاء فى القسم الواحد فى الجامعات.

أين الدكتور عاطف العراقى بين هذين:

لا يرتضى عاطف العراقى أن يكون محايدًا، لأنه يعلم أن الساكت عن الحق أو المتفرج على الظلم دون دفعه شيطان أخرس.

(*) لا شك أن لكل قاعدة استثناء، وأستاذنا الدكتور عبد الرحمن بدوى بعد استثناء.

(**) وعلى لسانى دائمًا عبارة: بعض أساتذة الجامعة ليسوا أفضل من إخوة يوسف، وحين أسأل بعض من أثق فيهم: ومن "يوسف" فى قسمنا؛ يأتينى الرد: إنه أو إنها الدكتورة صفاء!

وذلك موقف إيجابي يحسب له أستاذًا شهمًا، فجزاه الله على نصرة الحق ودفع الظلم خير الجزاء.

ملحوظة: بقي جانب يتعلق بمدرسة عاطف العراقي وصلته بتلاميذه. أدع ذلك لأحدهم ممن يقدر على استيفاء هذا الجانب.

الهوامش:

١- يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط من ص ٣-٦ دار المعارف ١٩٥٧م.

٢- نقلاً عن مقال صافيناز كاظم: من مقال: الأزهر ليس سلطة بابوية، جريدة الوفد. السبت ٢ فبراير عام ٢٠٠١م - ص١٤.

٣- راجع الفصل الذي كتبته الدكتورة صفاء عبد السلام في كتاب بالاشتراك مع الدكتور أحمد صبحي "في فلسفة الحضارة" تحت عنوان "العولمة" من ص٣٢٠- ٣٦٤.

٤- راجع ما كتبه العراقي في القسم الأول من كتابه ثورة النقد في الأدب والفلسفة والسياسة تحت عنوان الوحدة الوطنية بين طريق النور وطريق الظلام ص١٨٩.

٥- د. عبد الرحمن بدوي: سيرتي الذاتية- ج١ - ص١٧٩ وما بعدها.

٦- المرجع السابق: ص١٨٠، ١٨١.

٧- انطلاقًا من الآية الكريمة: "لكم دينكم ولي دين" (الكافرون: ٦).

٨- والعبارة قالها أحد الصوفية عن التصوف لأنه تجربة ذاتية، والعبارة تنطبق على الفلسفة.

العقــلانية
عند عاطف العراقــى

الدكتور/ عبد القادر محمود(*)

هما سبيلان من يبغ السلامة/ لا يحفل به الحقُّ أوْ يظفرْ بلقياه/ ومن بغى الحقَّ فى الدنيا/ فلا أسف على السلامة إنْ خانته دُنياهُ.

هذان بيتان "للعقاد" أومن بهما فى حياتى فكرا وسلوكًا، أردّدهما كثيرا وأدين لهما بالكثير. أذكرهما فى مطلع حديثى فى هذا الكتاب التذكارى الكريم، تذكرة وعبرةً لمن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد. لكن/ ماذا أقول عن صديق العمر بكل أفراحه وأشجانه ونضال آماله كما يحلو ويطيب لى، حيث أتحدث عن أصدقائى الذين لم يبق منهم إلا النادر القليل؟ إننى بكل تفاؤلى الذى يشوبه تيار من الخوف والقلق، وبكل جهودى المخلصة فى مختلف ساحات الفكر والفن والأدب على مدى ما يزيد عن نصف قرن. أشعر بسعادة غامرة حين أتقدم فأسهم مع الإخوة الزملاء والزميلات فى هذا العدد التذكارى، بكلمتى عن صديق العمر بكل أفراحه وأشجانه ونضال آماله وإنى وإن كنت حزينًا على كثير من مساءات العصر الذى عشناه ونعيشه بالنّسبة لكل الصادقين المخلصين، فإننى فى الحقيقة لست متشائمًا إلى حدّ اليأس أو القنوط ولعل هذا يَرْجع إلى إيمانى بالله، وثقتى الكامنة فى الجزاء الأوفى من الله سبحانه وتعالى فى الدنيا والآخرة "ولينصرنّ الله من ينصره إن الله لقوىّ عزيز[1]" ولكن/ ماذا أريدُ أن أقول والحديث ذو شجون؟ إننا لو توقفنا أمام أعمال عاطف العراقى، فإنه ينبغى أن نذكر فيما نذكر من أروع أعماله: النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد، والفلسفة الطبيعية عند ابن سينا، ومذاهب فلاسفة المشرق، وتجديد فى المذاهب الفلسفية والكلامية، ولا ننسى مطلقًا ما أسهم به فى إخلاص نادر المثال، فى تقديم الكتب التذكارية عن شيوخ وأعلام الفلسفة المعاصرين. لكننا سنتوقف بالذات حيال عمل رائع من أعمال عاطف العراقى الذى يمثّل شخصيته أصدق تمثيل، ويقدم مثالاً طيبًا لإخلاصه وصدق جهاده فى مسيرته، نحو إحياء وبعث الثورة العقلية فى الفكر الإسلامى، تلك الثورة التى أخلص لها قديمًا ابن رشد، وحديثًا زكى نجيب محمود، ومحمد عاطف العراقى. وفى يقينى أن الأخ الزميل كان صادقًا كل الصدق حين قال عن الدكتور زكى نجيب محمود، وعن نفسه، فى إهدائه هذا الكتاب (إلى أستاذى الدكتور زكى نجيب محمود فيلسوفا وأديبًا أهدى محاولة من محاولات تأمّلى فى صومعة الفكر متوحّدًا، وفى غربة غريبة، تقديرًا لدعوته إلى فلسفة علمية، واعترافًا بدوره فى تجديد فكرنا العربّى".

فإذا عُدنا إلى كتاب الأخ الكريم، فإننا نجده يعالج قضايا هامة فى الفكر الإسلامى والعربى، حين نراه يتحدث مستفيضًا عن مصادر المعرفة اليقينية (طريق الحق) وغير اليقينية (طريق .. الظاهر)، عند مفكرى وفلاسفة العرب والمسلمين، كاشفًا عن ثورة اليقين وثورة العقل. هذا فى الفصل الأول من الكتاب، فإذا انتقل إلى الفصل الثانى، فإننا نراه يتخذ (الفارابى) مثالاً حيًّا فى حديثه عن الله سبحانه وتعالى، وعن صدور الموجودات عنه، وذلك،

(*) أستاذ الفلسفة الإسلامية والتصوف.

من خلال منظور عقلانّى. فإذا انتقل إلى الفصل الثالث والأخير، فإننا نراه يتخذ (ابن سينا)، مثالاً حيًا فى حديثه عن التصوف الإسلامى وموقف "ابن سينا" منه، ثم يعقّب بنقد اتجاهه تعبيرًا عن ثورة العقل، دون أن ينسى فى كل معالجاته ومناقشاته، أن يقدّم النصوص الأصيلة لكل قضية من القضايا الفكرية أو الفلسفية، التى استفاض فى عرضها الفارابى وابن سينا والغزالى وغيرهم ممّن تصدّى لنقد آرائهم وأحكامهم، ومع تقديمه وتبويبه لفهارس دقيقة للأشكال التوضيحية لسائر القضايا والأفكار والآراء.

والذى لا مِراء فيه أن الأخ الزميل قد كشف بكل دقة ويقين، عن منهجه الذى يؤمن به فى كل أعماله، وهو الاتجاه العقلى التجديدى الذى يؤكد بصدق، أننا لو أغفلنا معه صوتَ العقل فمعناه أن نقول للفلسفة وللفكر وللحق وداعًا!!

ومن الواضح كما يؤكد الأخ الزميل، أن المتأمّل فى تاريخ الفكر العربى والإسلامى، ليصاب بالدهشة الكبرى، حين يجد فى تاريخ فلسفتنا، مفكرين وعلماء بلغوا قمّة فكريّة كبرى، من أمثال ابن رشد، ولا نجد فى عصرنا الحاضر مفكّرًا نستطيع أن نطلق عليه لفظة الفيلسوف .. نقول هذا ونحن نعلم علم اليقين، أنّ فى تاريخنا المعاصر فريقًا من المفكرين بلغوا درجة عظمى من عمق الفكرة وخصوبة الاتجاه.

ولكن من الظلم لهم القول بأن الغاية الرئيسة التى تصدّوا لها، كانت وضع مذهب فلسفى، إذْ أنهم بما فعلوه فى مجال النظر أو العمل، لم يكونوا مقتصرين على تلك الغاية، بل كانوا داعين إلى الإصلاح الاجتماعى والفكرى بصورةٍ أو بأخرى من صور هذا الإصلاح اجتماعيًا .. أو فكريًا[٢].

ويؤكد[٣] الأخ الزميل فى كل أعماله أن التجديد يرتبط ارتباطًا وثيقًا بإبداعات المذاهب الفلسفية فى كل مجالات الفلسفة العربية والإسلامية، وذلك على العكس من النهج التقليدى. ولعلّ السبب فى ذلك هو أن أىّ إبداع فى مجال العلوم الإنسانية سواء فى مجال الفلسفة أو الأدب، أو غيرهما، لابدّ أن يقوم على الذاتيّة والتفكير الحرّ المستقل، وهذا على النقيض تمامًا مما نجده عند المقلد الذى لا يستطيع أن يشعر بذاتّيته العاقلة الخلاقة، لأنه تنازل عنها، بحيث نراها قد تلاشت فى خضمّ أفكار الآخرين، والدّاهية الكبرى أن هؤلاء الآخرين قد يكونون بدورهم التقليدى من روّاد التقليد. ولا شك أن الأخ الزميل هنا يؤكد إلى حدّ كبير قول[٤] زكى نجيب محمود عن الفكر العربى الحديث: (فلئن كان فكرنا العربى الحديث يتسم بطابع العقل، الذى يحاول كبح جماح العاطفة فى شتّى ألوانها، إلاّ أنّ هذا الطابع نفسه، يتفرع فرعين، ففرع منهما يبثّ فى نهضتنا الفكرية عقلاً، خلال ما ينشره من العلوم المنقولة من الغرب، وآخر يفعل الفعل نفسه بوسيلة أخرى، وهى عرض البضاعة القديمة فى ضوء جديد معقول، ومِن ثمّ، كان هذا الصراع الفكرى العجيب عندنا .. إنه صراع بين الجديد والقديم، لكنى أراه يختلف عن كل صراع من نوعه، لأنّ الفريقين لا يختلفان على المعيار الذى تُقاسُ به الأمور، فكلاهما يحتكم إلى منطق العقل، وكلاهما يحاول جاهدًا، أن يبيّن أنه إلى ذلك المنطق أدْنى وأقرب من خصومه، ولو سمحت لنفسى بإبداء رأى شخصى، لقلتُ إن الفريق الأول يصدر عن منطقٍ أسلم وأصدق، فموقفهم يخلو من التناقض الذى يعيب موقف الآخرين، وموضوع التناقض عند هؤلاء الآخرين، هو أنهم يأخذون بالأساس نظريًا ثم يجفلون ويهربون مما يترتب على ذلك من نتائج) ولا شك عندى أن الأخ الزميل عاطف العراقى صادق كل الصّدق فى دعوته المنهجية، من التجديد إلى الثورة العقلية، وهى ثورة تنبع من الداخل، لا من الخارج؛ لأن الثورة من الخارج، والتى تقوم على أساس الرفض والهجوم، لا تستند فى الواقع إلى أية مبررات علمية. وهو يرى

مخلصًا أننا لو التزمنا بريادة وقيادة الثورة الداخلية، فسوف نجد تاريخ فكرنا الفلسفيَ محتشدًا بالتيارات الفلسفية والاتجاهات الفكرية، وسنبصر أفكارا موغلة فى الدقة والعمق .. وواجبنا نحوِ هذا كله، هو أن نتأملها ونبصرها من خلال منظور ثورى عقلانى خالص. لا أنْ نستخفَ بها ونهملها. والحق أننا لو التزمنا بهذا النهج من الثورة الداخلية فسيكون فى وُسْعِنا أن نبعث الروح التى تركها لنا أجدادُنا من مفكرى وفلاسفة الإسلام. إنّ ذلك سيكون معينًا لنا على أن نواكب تيار الحضارة. وعلى دفع أمَّتنا إلى الأمام، فنحن حقا بين أمرين اثنين. لا ثالث لهما .. إمّا أن نرتضى السير قدمًا نحو الحضارة الحقة، وهذا منهجها الاستمساك بالعقل وهنا تكون الحياة. وإما ألا نرتضى التقدم، برفضنا. وتخلينا عن العقل ومنهج العقل. وفى ذلك الشّتات والضياع!

تحيتى المخلصة إلى أخى عاطف، سائلاً الله له ولنا، ولسائر المخلصين المجاهدين على الدّرب السوىّ، الأمْن والأمان والتوفيق والسداد،

الهوامش

١ - آية (٤٠) من سورة الحج.
٢- عاطف العراقي ثورة العقل ط٢/ ١٩٧٥م ص/١٤.
٣- المصدر السابق.
٤- زكي نجيب محمود: قشور ولباب ١٤٥.

الاتجاه العقلانى والنقدى والتنويرى
عند عاطف العراقى

أ. د. مرفت عزت بالى(*)

تقديـم

العقل والنقد والتنوير منظومة متكاملة تكون منها فكر أستاذنا د. عاطف العراقى فى مؤلفاته المختلفة عبر تاريخه العلمى الطويل الممتد لأكثر من أربعين عامًا من العطاء الفكرى المتواصل خدمة للعلم والثقافة بعامة والفلسفة والفكر الفلسفى على وجه الخصوص.

وإذا كان العقل هو أعدل الأشياء قسمة بين الناس، كما قال ديكـارت أبـو الفلسفة الحديثة، وهو ما يميز الإنسان عن غيره من الكائنات الحية، ففرق وفرق كبير بين أن يمتلك الإنسان العقل ويوصف به، وبين أن يمتلكه ويوظفه التوظيف الأمثل، فيدرس ويؤلـف وينشر النور والتنوير من خلال العقل، هذا ما لمسناه عند أسـتاذنا د. عـاطف العراقى فى رحلة عطائه العلمى والمعرفى عبر مؤلفاته المختلفة التى مـن خلالها تعرفنا عليه أستاذًا للفلسفة العربية بآداب القـاهرة ومربيًا للعديد مـن الأجيـال التـى تتلمـذت علـى يديه وأيدى نخبة متميزة من الأسـاتذة العظام فـى العديـد مـن المجـالات الفلسفية، وكـانوا جميعًا خير عـون لتخريج دفعات متلاحقة مـن دارسـى الفلسفة وأصبح مـن بينهم أساتذة لها فـى مختلـف الجامعات المصرية.

ومما يدعونا للاعتزاز بتلمذتنا على يديه هو كونه أستاذًا فريدًا من نوعه علمًا وخلقًا فى تعامله مـع تلاميذه وأصدقائه، وهـو إذا تحدث أو نـاقش قضية أو مشكلة فلسفية يعطى الفرصة للآخرين لأن يدلوا برأيهم بحرية، ويسمح بالاختلاف فى الرأى، فليست كلمته هى الكلمة الأخيرة كما يفعل بعض الأساتذة ممن يجدون سعادة فى رؤية تلامذتهم يسيرون على دربهم، ويلتزمون برأيهم، بل هو يوجه وينصح من واقع خبرته الطويلة وخاصـة عند متابعته للرسائل العلمية، ولا يجد غضاضة بهذا الرأى ويتسق مع جملة آرائه.

وفى إطار تكريمنا للدكتور عاطف العراقى بإصدار كتاب تذكارى عنه، والذى أقدم عليه تلامذته وزملاؤه وأصدقاؤه العارفون لقدره والمقدرون لدوره العلمى والثقافى فى الفكر العربى المعاصر، وجدت لزمًا علىّ وأنا إحدى تلميذاته مثلى مثل غيرى من عشرات الطلاب الذين تخرجوا على يديه وحظوا بالنصيب الوافر من الرعاية والتوجيه فى سنوات الدراسة بآداب القاهرة، وأثناء إعداد رسائلنا العلمية فى الماجستير والدكتوراة، فكـان دائمًا وأبدًا يراعى الكل. ويوجه إلى النافع والمفيد غير طامع فى مجد يجنيه أو قصـد يهدف إليه. إنما حبًا للعلم وأملاً فى مستقبل زاهر لتلامذته والمخلصين من أصدقائه.

(*) أستاذ ورئيس قسم الفلسفة بكلية الآداب جامعة حلوان.

واليوم وفى إطار هذا التكريم، أقدم هذه الدراسة المتواضعة التى حاولت قدر جهدى أن أوضح من خلالها الملامح المميزة لفكر أستاذنا د. عاطف العراقى، جمعت فيها أهم السمات البارزة فى فكره الفلسفى والتى وقفت عليها من قراءاتى لمؤلفاته المختلفة، فوجدت أن القاسم المشترك فيها جميعًا هو الاتجاه العقلانى النقدى، وهو اتجاه أصيل عنده، وخط التزم به فى حياته وفكره منذ كتاباته الأولى. وقد أثمر هذا الاتجاه ثمرته المرجوة فتألق التنوير واقترن بالعقل والنقد فكانت إبداعاته فى كتاباته المتأخرة.

وكنت صادقة بحق حين تخيرت موضوع دراستى عنه وهو "الاتجاه العقلانى والنقدى التنويرى" والذى أرجو أن أوفيه كأستاذ قدره اعترافا بفضله وأستاذيته وتقديرا لدوره التنويرى فى الفكر العربى المعاصر.

القسم الأول: العقلانية عند د. عاطف العراقى منهج حياة وطريق للمعرفة اليقينية

يتضمن هذا القسم عدة موضوعات تدور حول العقل باعتباره العمـدة فى فكر د. عاطف العراقى وبه اتسمت كتاباته بالعقلانية. ومن هذه الموضوعات ما يلى:-

أولاً: العقل: المكانة والقيمة عند د. عاطف العراقى.

ثانيًا: البرهان وعلاقته باليقين والعقل عند د. عاطف العراقى.

ثالثًا: العقل والطريق إلى الإبداع الفلسفى من وجهة نظر د. عاطف العراقى.

رابعًا: رؤية عقلانية للفلسفة وتسميتها من منظور د. عاطف العراقى.

تمهيـد:

القارئ لمؤلفات د. عاطف العراقى يجد أن العقل ولواحقه وأعنى بها النقد والتنوير هى محور الارتكاز فيما عالجه فيها من قضايا ومشكلات.

ولعل ما يؤكد قولى هذا مراجعتنا لعناوين كتبه، فمنـها ما يتنـاول صراحـة موضـوع العقل، ومنها ما يدور حوله من خلال معالجاتـه الدقيقة لبعض القضايا الفلسفية عند فلاسفة العرب، هذا فضلاً عن حديثه عن مصادر المعرفة وتفرقته بين مصادرها اليقينية وغير اليقينية. فمن مؤلفاته التى تفيض عقلاً ومعقولية سلسلة كتبه عن (العقل والتجديد) ومنها:

-مذاهب فلاسفة المشرق. دار المعارف بمصر. الطبعة الحادية عشرة.

-تجديد فى المذاهب الفلسفية والكلامية دار المعارف بمصر، الطبعة الحادية عشرة.

-ثورة العقل فى الفلسفة العربية، دار المعارف بمصر. الطبعة السابعة.

هذا فضلاً عن كتبه التى تبين اهتمامه بالاتجاه العقلى ولواحقه فى الفلسفة العربية ومنها:-

-النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد – دار المعارف بالقاهرة – الطبعة السادسة.

-المنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد – دار المعارف بالقاهرة – الطبعة الثالثة.

-العقل والتنوير فى الفكر العربى المعاصر – دار قباء – القاهرة – الطبعة الثانية.

-ثـورة النقـد فـى عـالم الأدب والفلسـفة والسياسـة – دار الوفـاء لدنيـا الطباعـة والنشـر – الإسكندرية – الطبعة الأولى ٢٠٠٠م.

ولا يخفى علينا أيضًا ما فى كتبه الفلسفية الأخرى والتى عالج فيها مشكلات الفلسفة الطبيعية والميتافيزيقية من نظرات عقلانية غاية فى العمق نذكر منها:-

-الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا – دار المعارف – القاهرة – الطبعة الثانية.

-الميتافيزيقا فى فلسفة ابن طفيل – دار المعارف – القاهرة – الطبعة السادسة.

-الفلسفة العربية والطريق إلى المستقبل – دار الرشاد – القاهرة – الطبعة الثانية.

-الفيلسـوف ابـن رشـد ومسـتقبل الثقافـة العربيـة – دار الرشـاد – القـاهرة – الطبعـة الأولى ٢٠٠٠م.

لقد كان د. عاطف العراقى صادقًا مع نفسه ومتسقًا مع فكره حين اختـار العقـل من بين وسائل المعرفة منهجًا له فى الحياة بعامة، وحياة الفكر بخاصة، بل وهو فى رأيه الطريق الوحيد للوصـول إلى المعرفة اليقينيـة لأنه طريـق النور والتنوير، إذ لا تنوير عنـده بـدون العقل[1]. وعليه وحده يجب أن يقوم تأسيس مشروع حضارى للأمة العربية[2]، فالعقل هـو

سبيل نهضتنا وتمسكنا بـه يعد علامة على رقينا، بل وكلمـة العقل تعد مـن أعلـى الكلمـات وأسماها وأشرفها، واتباع المسلك العقلانى، فيما يرى د.عاطف، يؤدى بنا إلى تجديد النظـر إلى الفلسفة العربية ومشكلاتها المختلفة بشكل أو بآخر، وفى اتباعه احترامًا لشروط وخصائص التفكير الفلسفى[٣].

ولقد تتابعت فى كتابات د. عـاطف العراقى[٤] ومؤلفاتـه المختلفة مناداتـه بضرورة التمسك بـالعقل، بـل وتقديسه والتمسك بثقافـة النـور والتنوير فهذا فـى رأيـه الطريـق إلى مستقبل مزدهر فى مجال الفكر بعامة والفكر الفلسفى بخاصة.

وبالجملة فالدكتور عاطف العراقى كان وفيًا فيما نرى لاتجاهـه العقلانـى فـى كـل مؤلفاته فقد برهن بصدق على التزامه بالعقل فى مناحى الحياة المختلفة، وضح ذلـك مـن دعوته إلى التمسك بالعقل وإعلاء كلمته فوق كل كلمة ليكون معبرًا عـن عظمـة الفكـر، فهو طريق نجاتنا من الوقوع فى أسر اللامعقول، وأملنا فى مستقبل مشرق فى الفلسفة العربيـة، إذ العقل فى رأيه تجديد وإبداع، والنفوذ إلى أعمق أعماقه هـو سبيلنا لوجـود تيارات فلسفية عميقة افتقدناها حين ركنا إلى طبع وتحقيق التراث دون محاولة إحيائه وإعمال العقل فـى تناولنا له. ولهذا يدعونا د. عاطف إلى رفع صوت العقل وإسكات صوت اللامعقول، والحكمة فى ذلك فيما يقول أستاذنا هـو "أننـا لـو تمسكنا بـالمعقول وتركنـا مـن أجلـه اللامعقـول لـو تحركنا شوقًا نحو عالم العقل وانحسرنا عن عالم اللامعقول؛ لو فعلنا ذلك فسنجد أننا سـائرون قدمًا فى سبيل إبداع المذاهب الفلسفية التى افتقدناها منذ عدة قرون"[٥].

وهى دعوة نؤيدها ونؤكد عليها فى ميدان الفكر بعامة والفكر الفلسفى بصفة خاصة فهذا هو مجال العقل الخصيب الـذى يمكـن أن تتحقق فيه إبداعاته وتجلياته فـى أسمـى صورها.

أولاً: العقل: المكانة والقيمة عند د. عاطف العراقى

لم يغال د. عاطف العراقى حين صدّر كتابه "ثورة العقل" بقوله "إن منهجه هو المنهج العقلى التجديدى" نعم هذا هو الطريق الذى خطه أستاذنا لنفسه ودافع عنه فى مجال الفلسفة العربية حرصًا عليها وتأكيدًا لمكانة العقل وقيمته فى حياتنا الفكرية.

ويطلعنا د. العراقى فى مؤلفاته(٦) – مستعينًا فى ذلك بالمصادر اللغوية والفلسفية – على العديد من معان العقل بعضها يعنى بالجانب العملى(٧) منه والبعض الآخر يعبر عن جوانب مختلفة(٨) من النظر إليه، إلا أنه ووفقًا لمنهجه العقلى التجديدى لم يتوقف عند هذه المعان وإن استفاد منها جميعًا بل يتجاوزها مبينًا اختلافه مع المنهج الكلامى الجدلى والمنهج الصوفى.

فالمعتزلة – أئمة النظر العقلى فى الفكر الكلامى فى الإسلام – وإن تمسكوا بالعقل وأقاموا مذهبهم على النظر العقلى إلا أن منهجهم فى رأيه يعد منهجًا جدليًا وهذا ما يفسر موقف فلاسفة العرب النقدى منهم أمثال الفارابى وابن سينا وابن رشد، فقد انتقدوا العقل بالمعنى الكلامى وكذلك فعل د. عاطف العراقى فى العديد من مؤلفاته وقدموا لنا رؤيتهم الخاصة لمعنى العقل سواء فى رسائل خاصة به أو فى ثنايا فلسفاتهم، فهو العمدة فيما صدر عنهم من مذاهب ونظريات والأدلة على ذلك كثيرة، فالفارابى مثلاً فى "رسالة فى العقل" يحدد لنا المعانى المختلفة للعقل سواء الذى يقول به المتكلمون فيقولون هذا مما يوجبه العقل أو ينفيه العقل أو ما يذكره أرسطو فى كتبه المختلفة كالبرهان(٩)، وفى كتاب النفس(١٠) وفى كتاب ما بعد الطبيعة(١١) وفى المقالة السادسة من كتاب الأخلاق(١٢)، وقد أفاض الفارابى فى الحديث عن معان العقل بالمعنى الأرسطى. ولا يخفى علينا ما فى هذا الإسهاب من تأثر بالمعلم الأول بصورة أو بأخرى.

أما الشيخ الرئيس ابن سينا فقد ذكر العقل ضمن الحدود الفلسفية التى عرفها فى الرسالة الرابعة من كتابه "تسع رسائل فى الحكمة والطبيعيات" والمعروفة باسم "رسالة الحدود" ذاكرًا معانيه المختلفة العملية منها(١٣) والنظرية عند الجمهور ومعناه عند الحكماء وإن قصد بهم أرسطو. فالعقل عند الحكماء كما يقول ابن سينا له ثمانية معان ذكرها أرسطو فى كتبه المختلفة ففى كتاب "البرهان" فرق بين العقل وبين العلم، وعرفه بأنه هو التصورات والتصديقات الحاصلة للنفس بالفطرة. والعلم ما حصل بالاكتساب.

ومعنى ثان للعقل ذكره أرسطو فى كتاب النفس حين فرق بين العقل النظرى والعقل العملى؛ فالعقل النظرى قوة للنفس تقبل ماهيات الأمور الكلية من جهة ما هى كلية، والعقل العملى قوة النفس التى هى مبدأ لتحريك القوة الشوقية إلى ما يختار من الجزئيات من أجل غاية مظنونة.

ومن هذه التفرقة أطلعنا على معان أخرى للعقل مأخوذة من قوى العقل النظرى. فهناك العقل الهيولانى، والعقل بالملكة، والعقل بالفعل، والعقل المستفاد. ومن العقل أيضًا العقول التى يقال لها العقول الفعالة وهى ما عرفها بأنها كل ما هى مجردة من المادة أصلاً(١٤).

أما ابن رشد الشارح الأكبر لأرسطو، فقد كان شديد الحرص على نقد العقل الجدلي مؤكدًا في كتبه وخاصة تلخيصه لكتاب البرهان لأرسطو، أنه لا يرضى عن البرهان بديلاً، والبرهان عنده هو "قياس يقيني يفيد علم الشئ على ما هو عليه في الوجود بالعلة التي هو بها موجود، إذ كانت تلك العلة من الأمور المعروفة لنا بالطبع .. وأن القياس البرهاني يفيد هذا العلم الذي هو العلم الحقيقي[١٥].

والبرهان هو طريق العقل وقياسه أي القياس البرهاني يجب أن تكون مقدماته صادقة، وأوائل، وغير معروفة بحد أوسط، وأن تكون أعرف من النتيجة، وأن تكون علة للنتيجة من جهتين: من جهة علمنا بالنتيجة ومن جهة كونها علة لوجود ذلك الشئ المنتج نفسه[١٦].

والعقل كما يقول ابن رشد، هو أساس معرفتنا بمقدمات البرهان، فهو الذي يدرك أجزاء القضية المعروفة بنفسها، خاصة وأن النتيجة الفردية الدائمة لا تكون إلا عن مقدمات ضرورية، أي غير مستحيلة ولا متغيرة والعلم البرهاني "هو ذلك العلم الذي لا يقبل التغير، ولا الفساد، ولا يخطر ببال المعتقد له إمكان مقابلة ما دام المعتقد له صحيح العقل موجودًا"[١٧].

وقد انتهى ابن رشد إلى هذه النتيجة لقناعته بأنه لا سبيل إلى إقامة البرهان على أمر من الأمور إلا من مبادئه المناسبة التي تخصه، وأنه لا يكفي في البراهين أن تكون مقدماتها صادقة وضرورية، وغير ذوات أوساط (أي معلومة بنفسها) وحسب، بل وأن تكون مع ذلك خاصة بالموضوعات التي تنظر فيها[١٨].

والمقدمات الضرورية يجب أن تكون ذاتية وعلى الكل، أما نتيجة البرهان فهي كلية وذاتية كذلك.

والبرهان يختلف من حيث الكم والكيف فمنه الكلي والجزئي، ومنه الموجب والسالب، وقد بين ابن رشد مدعمًا أقواله بالأدلة العقلية أن البرهان الكلي أفضل من البرهان الجزئي من قبل أن البرهان على الأشياء التي معلومها أكثر هو أفضل من البرهان الذي يكون على الأشياء التي معلومها أقل (أي الأمور الجزئية) بالإضافة إلى أن البرهان الذي يعلم به شيئان أفضل من البرهان الذي يعلم به شئ واحد. وأن الذي يعلم الكلي فعنده علم الجزئي من قبل الكلي بالقوة القريبة، وأما الذي يعلم الجزئي فليس عنده من قبله علم الكلي لا بالقوة القريبة ولا البعيدة ولهذا يصرح بأنه لا برهان على الشئ الجزئي الذي يفسد ولا يعود. وأن الثبات واليقين والبرهان هو للكلي وحسب.

وقد استخدم ابن رشد الدليل العقلي أيضًا في التدليل على أن البرهان الموجب أفضل من السالب، والبسيط أفضل من المركب.

وقد تمخض عن هذه الرؤية العقلية للبرهان رؤية عقلية مماثلة للعلوم من حيث أفضلية بعضها عن بعض من جهة اليقين[١٩].

ويطلعنا ابن رشد في تلخيصه لكتاب البرهان على الأسباب[٢٠] الداعية للمفاضلة بين العلوم بعضها وبعض حتى يكون هناك علم أوثق من علم، وذكر أن العلوم المختلفة هي التي مبادئها الأول مختلفة وموضوعاتها مختلفة، وأنه لا برهان على الأشياء التي تحدث

بالاتفاق والحجة في ذلك أن ما يحدث بالاتفاق ليس هو من الأشياء التي توجد بالضرورة ولا من الأشياء التي توجد على الأكثر[٣١].

ويصرح ابن رشد أن العلم بالبرهان لا سبيل للحصول عليه عن طريق الحس وإنما يكون على الأمر الكلي وبالأمر الكلي، وهو (أي الأمر الكلي) في كل شخص وفي كل زمان. والحس وإن كان لا يدرك الأمر الكلي، فإن الكلي إنما يدركه العقل من قبل تكرار الشخص على الحس دفعات كثيرة حتى يجتمع من ذلك التكرار في النفس الأمر الكلي. وبالجملة الكلي في رأي ابن رشد، أشرف من الجزئي ومن التصورات[٣٢] المفردة لأنه هو السبب القريب في وقوع العلم لنا[٣٣]. والكلي يدركه العقل وهو وحده دون غيره من مصادر المعرفة - يدرك الأشياء بأسبابها. وهنا أدع الكلمة لابن رشد لننصت إليه حين يقول معبرًا عن مكانة العقل وقيمته في إدراكنا للموجودات وهذا نصها: "ليس العقل شيئًا أكثر من إدراك الموجودات بأسبابها وبه يفترق عن سائر القوى المدركة، فمن رفع الأسباب فقد رفع العقل. وصناعة المنطق تضع وضعًا أن ها هنا أسبابًا ومسببات. وأن المعرفة بتلك المسببات لا تكون على التمام إلا بمعرفة أسبابها. ورفع هذه المسببات مبطل للعلم، ورافع له، إذ يلزم أن لا يكون ها هنا شئ معلوم أصلاً علمًا حقيقيًا، بل إن كان ثمة علم، فهو علم مظنون. كما لا يكون ها هنا برهان ولا حد، وترتفع أصناف المحمولات الذاتية التي تأتلف منها البراهين. ومن يذهب إلى عدم وجود علم ضروري، يلزمه ألا يكون قوله هذا ضروريًا"[٣٤].

هذا هو دور العقل في المعرفة بالموجودات، حقائقها وأسبابها على نحو ما رأى ابن رشد، ويؤيدها د. عاطف العراقي، حين يقول "إن البرهان يعلمنا أن ندرك الشئ عن طريق اليقين ولا ندركه عن طريق الأمر الزائل العارض، وأن مصادر المعرفة اليقينية متبلورة حول البرهان، بينما لا نستطيع إدخال مصادر المعرفة غير اليقينية في المجال البرهاني[٣٥].

هكذا تبوأ العقل أعلى مكانة في ميدان المعرفة بعامة وتفرد بالخصوصية والبرهان في المعرفة اليقينية بخاصة عند أصحاب النظر العقلي من الفلاسفة والباحثين في الفلسفة القدامى منهم والمحدثين. حقًا لقد صدق ديكارت حين قال "أن العقل هو أعدل الأشياء قسمة بين الناس" فهو أغلى النعم التي بها تفرد الإنسان بالمعقولية بين سائر الموجودات والتمسك به والسير على هداه يمثل كما يقول د.عاطف العراقي[٣٦] الطريق الذهبي العظيم للإنسان، طريق النور، وعن طريقه نحصل معارفنا اليقينية.

ومن الطبيعي، والأمر كذلك، أن يختلف المنهج العقلي التجديدي عند د.عاطف العراقي عن المنهج الصوفي الذي قوامه الرياضات والمجاهدات الروحية وهي اجتهادات يقوم بها المتصوف في معراجه الروحي الذي يرتقي فيه بين المقامات والأحوال"[٣٧] فالصوفية كما يقول الغزالي، أرباب أحوال لا أصحاب أقوال. وعلمهم لا سبيل إليه بالسماع والتعلم بل بالذوق والسلوك[٣٨]، أو ما يسمى بالإلهام وهو ما لا واسطة في حصوله بين النفس وبين الباري وهو يقع بطريق الفيض أي بلا اكتساب وفكر والإلهام وارد غيبي ورد من الغيب. لا يحصل به العلم لعامة الخلق، لكن يحصل به العلم في حق نفسه[٣٩] فهو خاطر ينبه صاحبه

فيفطن ويفهم المعنى بأسرع ما يمكن لذا لا يجب إسناد الإلهام ولا استناده إلى المعرفة بالنظر في الأدلة(٣٠).

ليس معنى ذلك أن السالك للطريق الصوفي لا يصل إلى اليقين، بل يصل إليه ولكن بطريق مخالف لطريق العقل، فاليقين(٣١) عند الصوفية يتمثل في مطالعات القلوب والمشاهدة، وهو أيضًا المكاشفة، وعرفه ذو النون فقال: كل ما رأته العيون نسب إلى العلم، وما علمته القلوب نسب إلى اليقين(٣٢).

والعلم الموصل إلى اليقين عند الصوفية هو العلم الباطني القلبي، وهو نور يقذف به الله في قلب عباده الصالحين فتحقق لهم المعارف بلا فكر أو نظر خاصة وأن التجربة الصوفية لا ترجع إلى الحس أو العقل، وإنما هي أنوار إشراقية متتالية تتردد على قلب الصوفي السالك لطريق الحق بالذوق والوجدان(٣٣).

أما اليقين(٣٤) عند الفلاسفة وأصحاب النظر العقلي فلا سبيل للوصول إليه إلا بالعقل وبالعقل وحده نصل إلى البرهان(٣٥) هذا ما صرح به فلاسفة العرب في المشرق والمغرب وأكده د. عاطف العراقي في مؤلفاته المختلفة فالبرهان في رأيه أسمى صورة من صور اليقين. ولهذا يفضله على ما عداه من مصادر المعرفة خاصة وأنه يقوم على جذور عقلية، ومقدماته تعرف بالعقل ولعل موقفه هذا يفسر له نقده لكل من الطريق الجدلي الكلامي والطريق الصوفي، فالمعرفة عند المتكلمين تعد معرفة غير يقينية لأنها لا ترقى إلى مستوى البرهان. ومنهجهم يدور حول أسس غير برهانية ومن ثم يختلف عن منهج الفلاسفة الذين يبحثون عن الحق لذاته، الحق مجردًا غاية التجريد(٣٦)، والمعرفة عند الصوفية وإن عدت غاية الصوفي في معراجه الروحي لقول ذو النون (إنّ غاية الحياة الصوفية الوصول إلى مقام المعرفة الذي تتجلى فيه الحقائق فيدركها الصوفي إدراكًا ذوقيًا لا أثر فيه للعقل ولا للروية، وذلك لا يكون إلا لخاصة أهل الله الذين يرونه بأعين بصائرهم)(٣٧). فهي معرفة خاصة بصاحبها، وهي ناتجة عن تجربة فردية ذاتية خاصة لا يمكن إخضاعها لمنطق العقل وبالتالي يتعذر التحقق من صدقها ويقينها وهذا النقد فيما يرى د.عاطف العراقي، يعد معبرًا من جانبه عن ثورة العقل في الفلسفة العربية خاصة وأن التقدم نحو إرساء دعائمها يرتبط ارتباطًا وثيقًا بالنفوذ إلى أعمق أعماق العقل الذي إذا تحركنا شوقًا نحوه تقدمنا خطوة أو خطوات نحو إرساء دعائم البرهان واليقين والذي بدوره إذا اجتهدنا بصدق في سبيل إرساء دعائمه نستطيع التمييز بين عالم المعقول وعالم اللامعقول(٣٨).

بهذه الكلمات التي ترددت أصداؤها في جل مؤلفات د. عاطف العراقي أكد لنا من جهة دعوته إلى التمسك بالعقل كسبيل موصل إلى اليقين والبرهان ومن جهة أخرى أوضح لنا أهمية العقل، وقيمته ومكانته في حياتنا الفكرية.

ثانيًا: البرهان وعلاقته باليقين والعقل عند د. عاطف العراقي

قيل في تعريف البرهان أنه ما ركب من مقدمات يقينية كقولنا زيد إنسان، وكل إنسان حيوان ينتج زيد حيوان، وسمي بهذا الاسم لأنه مأخوذ من البره. وهو القطع لما فيه من قطع الخصم عن المنازعة(٣٩).

العلاقة بين البرهان[٤٠] والمعرفة اليقينية عند د. عاطف العراقي علاقة جد وثيقة صرح بذلك بعد تفرقته بين مصادر المعرفة اليقينية[٤١] ومصادر المعرفة غير اليقينية[٤٢] مبينًا أن البرهان هو أعلى أنواع الأقيسة المنطقية، وهو لا يعد أسمى صورة من صور اليقين وحسب بل معبرًا أيضًا عن ثورة العقل[٤٣].

وهنا قد يتساءل البعض: وما العلاقة بين البرهان واليقين والعقل؟ نقول ردًا على هذا التساؤل إنه لولا العقل ما كان برهانًا، فالبرهان هو الدليل والحجة التى بها نميز بعض الأقاويل الصحيحة والأقاويل الباطلة أو كما يقول الأصوليون "هو ما فصل الحق عن الباطل وميز الصحيح من الفاسد، بالبيان الذى فيه". والبرهان عند المنطقيين هو "قياس مؤلف من مقدمات قطعية منتج لنتيجة قطعية، والحد الأوسط فيه لابد أن يكون علة لنسبة الأكبر إلى الأصغر"[٤٤].

وإذا علمنا أن موضوع البرهان كما يقول ابن سينا، هو العلم اليقينى والعلم يقتضى اعتقادًا راسخًا فى الشئ محصلاً وهو أنه يمتنع التحول عما هو عليه، ويمتنع أن يقارنه أو يطرأ عليه اعتقادًا مناقضًا لهذا الثانى[٤٥].

إذا علمنا هذا، فمن الطبيعى أن نتحدث عن اليقين عند تناولنا لموضوع البرهان وقد أكد هذا الارتباط بين البرهان واليقين كل من ابن سينا وابن رشد فى العديد من مؤلفاتهما، فيحدثنا ابن سينا عن مقدمات البراهين ويرى أنها تكون يقينية، صادقة، ذاتية ولابد أن تنتهى إلى مقدمات أولية مقولة على الكلى كلية، وتكون ضرورية، وعللاً لوجود النتيجة ومناسبة لها[٤٦].

وإذا كان البرهان يمثل أعلى صور المعرفة اليقينية فهو على النقيض من الظن الذى موضوعه الأمور المتغيرة التى لا تضبط والتى تكون فى الأكثر على حكم ما فتكون أكثرية[٤٧].

وارتباط البرهان بالعقل وهو ضرورة لإدراك مقدماته عند ابن سينا، يوضح لنا السبب فى تفرقته بين الكلى والجزئى وتفضيله للكلى على الجزئى، فالكلى عنده يعد معقولاً، أما الجزئى فمحسوس، والمحسوس من جهة ما هو محسوس لا علم به ولا برهان عليه[٤٨].

فالحس هو الذى يصدق على المحسوسات كقولنا – فيما يرى ابن سينا – الثلج أبيض، والشمس منيرة، والحس بهذا الاعتبار ليس برهانًا ولا مبدأ للبرهان بما هو حس. فمجاله هو الحكم على الجزئى فى آن بعينه وأين بعينه أما البراهين ومبادئها فهى كليات لا تختص بوقت وشخص وأين[٤٩]. ولهذا فبالكلى الموجب فى المطالب البرهانية يمكننا سبر غور العلم وتقصيه ومعرفة ما للشئ بالذات، والأمر على خلاف ذلك فى الجزئى. فليس به علم مستقصى عند ابن سينا[٥٠].

ولا يخفى علينا ما فى رأى ابن سينا هذا من اتفاق مع رأى المعلم الأول وتفرقته الشهيرة بين العلم بالكلى والعلم بالجزئى وتفضيله للأول على الثانى مردود لتفضيله للمعقول على المحسوس، والعقل على الحس.

ويتفق ابن رشد أيضًا مع أرسطو فيما انتهى إليه بشأن تفضيله للكلى على الجزئى. وجعل الأولوية والصدارة للمعقول فى النظر والعمل معًا، وإن قدم ابن رشد تبريرًا مغايرًا لهذه الأفضلية، إذ يرى أن الأمور الجزئية غير متناهية، والأمور غير المتناهية لا يمكن حصرها والإحاطة بها. أما الكليات فمحيطة بالجزئيات وحاصرة لها. ومن ثم يكون البرهان على الأمور الكلية أفضل من البرهان على الأمور الجزئية من جهة أن البرهان على الأشياء التى معلومها أكثر أفضل من البرهان الذى يكون على الأشياء التى معلومها أقل وهى الأمور الجزئية، والبرهان الموجب أفضل من البرهان السالب، والبرهان الذى نتيجته ومقدماته أعرف فهو أعرف والأعرف أفضل[٥١].

ولا يمكن البرهنة على الأشياء التى تحدث بالمصادفة والاتفاق، وحجته فى ذلك أن "ما يحدث بالاتفاق ليس من الأشياء التى توجد بالضرورة، ولا من الأشياء التى توجد على الأكثر. والبرهان إما أن تكون مقدماته ضرورية وإما جارية على الأكثر وينتج عن ذلك أن المقدمات الضرورية تكون ضرورية واللازمة عن المقدمات التى على الأكثر تكون على الأكثر"[٥٢].

ويطلعنا ابن رشد فى تلخيصه لبرهان أرسطو على رأى مشابه لرأى ابن سينا فى تفرقته بين العلم والظن، إذ يقول أن الأمور الممكنة هى موضوع الظن أولاً وبالذات وإن وجب أيضًا أن يقع لنا ظن صادق بالأمور الضرورية. وإنه لا يلزم من كون الظن والعلم لشئ واحد أن يكونان شيئًا واحدًا، إذ أن الظن الصادق والكاذب قد يكونان فى شئ واحد وأحدهما مخالف للآخر بالماهية. فالعلم والظن إنما يمكن أن يكونا واحدًا من جهة الموضوع لا الاعتقاد، إذ لا يمكن أن يكون لإنسان واحد فى شئ واحد علم وظن معًا، وإنما يكون ذلك ممكنًا لإنسانين إذ شغلا بشئ واحد، فيكون لأحدهما فيه ظن صادق وللآخر علم[٥٣].

البرهان عند الفلاسفة نوعان:

١- البرهان اللمى ويسمى برهان العلة وفيه يكون الاستدلال من العلة إلى المعلول أى يتم الانتقال فيه من الخالق إلى المخلوق وهو الأسمى والأشرف.

٢- البرهان الإنى أو ما يسمى برهان الدلالة، وفيه يكون الاستدلال من المعلول إلى العلة أى الانتقال من المخلوق إلى الخالق، وسمى كذلك لإفادته إنيه الحكم أى ثبوته وسمى بالإنية لأنه يقال فيه إن كذا[٥٤].

وإذا كان لهذه البراهين أهميتها الإبستمولوجية عند الفلاسفة، فلها أهميتها الخاصة عند المناطقة، فالدليل الإنى، كما يقول المرجانى فى التعريفات، يظهر فى القياس عندما يكون الحد الأوسط فيه عليا لنسبة الحد الأكبر إلى الحد الأصغر. أما إذا كان الحد الأوسط العلة لوجود النسبة بين الحد الأكبر والحد الأصغر فى الخارج، فإنه يكون دليلاً مليًا[٥٥].

قد نجد من يتساءل عن أهمية البرهان، وهل هو ضرورة لحصولنا على اليقين؟

فنقول ردًا على هذا التساؤل: "نعم، تتجلى أهمية البرهان فى الحصول على اليقين يستوى فى طلبه أهل النظر العقلى من الفلاسفة والمرتاضين من أهل الذوق مع

اختلاف مدلوله عندهما وإن كان لليقين درجات بين طريقي الناظرين والمرتاضين. كما يقول علي بن فضل الله الجيلاني، في كتابه "توفيق التطبيق في إثبات أن الشيخ الرئيس من الإمامية الإثنى عشرية".

وقد أوضح د. محمد مصطفى حلمي – محقق هذا الكتاب – في تعليقاته عليه هذه الدرجات مثبتا أن درجة اليقين عند الفلاسفة والصوفية ليست واحدة، وإنما هي متفاوتة، فلأصحاب البرهان أو الفلاسفة علم[٥٦] اليقين، ولأرباب الكشف والعيان وهم الصوفية عين[٥٧] اليقين وحق[٥٨] اليقين كما هو الحال في الأنبياء والأولياء، وهم يتفاوتون في درجة اليقين بمقدار تفاوتهم في المراتب[٥٩].

والبرهان في نظر ابن رشد يعد أسمى صور اليقين. هذا ما أوضحه حين ميز بين مراتب الناس في التأويل فقال: "الناس على ثلاثة أصناف: صنف ليس هو من أهل التأويل أصلاً، وهم الخطابيون الذين هم الجمهور الغالب. وذلك أنه ليس يوجد أحد سليم العقل يعزب عن هذا النوع من التصديق. وصنف من أهل التأويل الجدلي، وهؤلاء هم الجدليون بالطبع فقط. أو بالطبع والعادة. وصنف هو من أهل التأويل اليقيني وهؤلاء هم البرهانيون بالطبع والصناعة، أعني صناعة الحكمة[٦٠].

هكذا كان اليقين مطلبًا وغاية عند أهل البحث والنظر، وعند العارفين والأولياء وإن تفاوتت درجته عندهم بتفاوت درجاتهم في المعرفة، وهو يحصل عند الصوفية بالمشاهدة والكشف وعند الفلاسفة بالنظر والاستدلال ومن هنا كان ارتباط اليقين بالعقل عندهم، فالعقل هو العمدة في البحث عن اليقين عند الفلاسفة وإن تعددت أشكاله وصوره، وبه يصلوا إلى المعرفة البرهانية أسمى المعارف وأشرفها، والبرهان فيما يرى د. عاطف العراقي[٦١]. وإن عد أسمى صور اليقين، فإنه وهو الأهم، يعبر عن ثورة العقل ورفضه لمصادر المعرفة غير اليقينية والتي لا يستطيع إدخالها في المجال البرهاني بعكس الحال بالنسبة لمصادر المعرفة اليقينية فإنها تتبلور حول البرهان.

ثالثًا: العقل والطريق إلى التجديد والإبداع الفلسفي من وجهة نظر د. عاطف العراقي

يعد ابن رشد بحق رائد العقلانية في الفلسفة العربية وقد استحق عن جدارة هذا اللقب لتمسكه بالمنهج العقلي في فلسفته، وثبات رؤيته الفلسفية، واعتداده بالعقل وأحكامه. وبالرغم من تعدد المؤثرات الفلسفية عليه، فقد كان أرسطيًا في فكره ومنهجه، شارحًا أمينًا لآراء ونظريات المعلم الأول، ومحافظًا على التزامه بالعقل منهجًا له في الحياة وطريقًا للمعرفة اليقينية البرهانية التي كانت له مطلبًا وغاية.

ولم يكن اعتزاز وتقدير د. عاطف العراقي لآراء ابن رشد وأفكاره خبط عشواء وإنما استنادًا إلى منهجيته في التفكير واحترامه للعقل وتقديسه لدوره الفعال في الارتقاء

بالفرد والمجتمع على حد سواء. ومن هنا كانت دعوته فى جل مؤلفاته إلى الالتزام بطريق العقل والتمسك به، وعدم الابتعاد عنه فهو طريق النور والتنوير، وإلا سنعود كما يقول إلى الوراء ونصعد إلى الهاوية، وسيكون حالنا كمن يبكى على الأطلال فى الوقت الذى يجب فيه أن نركز على حاضرنا، وننطلق منه إلى مستقبل مشرق وضياء[١٢].

العقل فى رأى د. عاطف العراقى هو سبيلنا إلى الرقى والازدهار واللحاق بركب التطور والمدنية التى وصلت فيها الحضارة الأوروبية مبلغا عظيما من الرقى لا لشئ إلا لتمسكها بالعقل، والتزامها به وبأحكامه فى مختلف أوجه النشاط الإنسانى.

ونظرا لإيمان أستاذنا بقيمة العقل، ودوره فى حياتنا، وأثره الإيجابى فى ازدياد وعينا بذواتنا وبحقائق الأشياء، يكرر دعوته فى كل مؤلفاته بالتأكيد على ضرورة الالتزام بالعقل، والاحتكام إليه فى كل أمورنا، فهو طوق نجاتنا من أسر اللامعقول، ومن الوقوع فريسة للأساطير والخرافات إذا ما ابتعدنا عن الإصغاء إلى ندائه، ولم نعول عليه فى حل قضايانا ومشكلاتنا على اختلافها.

العقل فى رأى أستاذنا هو أملنا فى غد مشرق، وهو سبيلنا الوحيد فى القضاء على معوقات مسيرتنا الحضارية، وحل مشكلاتنا ومنها قضية التراث وكيفية النظر إليه، وقضية الأصالة والمعاصرة، بل والعقل أيضا هو الطريق إلى التجديد والإبداع فى مجالات الفكر الإنسانى بعامة، والفكر الفلسفى بخاصة.

ففيما يتعلق بمشكلة التراث يرى أستاذنا أننا لم نتجاوز مرحلة طبع التراث أو تحقيقه إلى مرحلة إحيائه لأنه لو تحقق لنا ذلك أى لو وصلنا إلى مرحلة إحياء التراث لكنا واجدون فى عالمنا العربى فلاسفة. وإحياء التراث وهو واجب علينا يعتمد أساسا على العقل ولابد أن يكون هو المعيار فى عملية الإحياء شريطة أن نرفض من التراث كل ما لا يتفق مع الأخذ بأسباب العلم والحضارة وأن نحترم حرية الفكر فى كل مكان فى بلداننا العربية من مشرقها إلى مغربها. وهذا أمل نرجو أن يتحقق فى المستقبل القريب خاصة وأن الوقوف عند التراث وأخذ كل ما فيه دون تنقيح يؤدى بنا إلى الجمود، بل ويوصلنا إلى العدم كما يقول د. عاطف، وفى المقابل السعى بكل ما أوتينا من قوة إلى التنوير، إذ أن وجودنا يرتبط بالنور، ويستشهد فى ذلك بقول ابن سينا فى حديثه عن الله تعالى بأنه عز وجل فالق ظلمة العدم بنور الوجود[١٣].

وهذا الوجود فيما يرى البعض هو أبسط المعانى ومن ثم أعمها وأوضحها، إذ ما من شئ يدرك إلا ويدرك موجودا إما فى الحقيقة أو فى الذهن. فالوجود أول المعانى لبساطته القصوى، وأول ما يقع فى الإدراك لعمومه وشموله. والتجريد هو واسطة الاتصال بين الوجود وبين العقل، وفيه ضمان موضوعية العلم وحقيقته، ولهذا يجب التمسك بالعقل

فهو الذى يسوغ العلم الذى يدور على الماهيات المجردة والقوانين الكلية بينما الحس لا ينال سوى الجزئيات[١٤] ولهذا نرى ابن رشد يقرر الصلة بين العقل وإدراك أسباب الموجودات ومنها ينتقل إلى القول بالعقل الإلهى المدبر لهذا الكون إذ فى كل موجود أفعال جارية على نظام العقل ووفق أحكامه. ولا يمكن أن يكون ذلك بالعرض. أو يكون ذلك من قبل عقل شبيه بالعقل الذى فينا، بل من قبل عقل أسمى هو العقل الإلهى المدبر للكل[١٥].

إذن بالعقل يتحقق لنا الإدراك الواعى بوجودنا وبما حولنا من موجودات. وبالعقل يكون إحياء التراث وعلى أساسه تقام قضية الأصالة والمعاصرة فبالعقل يمكن أن ننتقى من تراثنا أحس ما فيه ويتفق واقعنا المعاصر مع الأخذ بأسباب العلم والحضارة حيثما كانت. والسعى إليه وملاحقة تقدمه خير معين لنا لإقالتنا من عثرتنا، والانطلاق نحو وثبة حضارية جديدة دعامتها الإيمان بقيمة العقل ودوره فى المعرفة وتسخيره واستخدامه فى النافع والمفيد، وخير مثال يمكن أن يحتذى به فى هذا المقام فيما يرى د. عاطف هو فلسفة ابن رشد التى تعد معبرة عن ثورة العقل ومؤيدة لانتصاره، ففى هذه الفلسفة فيما يرى د. عاطف يتضح الالتزام بالعقل ومنهجه ومن أهم مظاهر تمسك ابن رشد بالعقل واستخدامه له فى معالجة المشكلات التى تصدى لها نجد هذه المظاهر:

١- الدعوة إلى تأويل النص الدينى وهى دعوة تنويرية تكشف عن سعة أفق فى ضرورة تفهم النص وعدم الوقوف على ظاهره وإنما تفهم معناه بالغوص فى باطنه وتفسير مضمونه، والباطن هو تلك المعانى التى لا تتجلى إلا لأهل البرهان[٦٦] والآخذين بالعقل والتأويل فكرًا ومنهجًا على نحو ما رأينا عند المعتزلة الذين دعوا إلى تأويل الآيات القرآنية، وكانوا أكثر الفرق الإسلامية اقترابًا من العقل والتزامًا بالتأويل. ولهذا نرى فكرهم خصبًا ناضجًا فى كثير من جوانبه وإن اختلفنا معهم فى بعض آرائهم خاصة تعصبهم للاعتقاد بخلق القرآن وغلوهم فى هذا الاعتقاد، وتشددهم فى فرض رأيهم هذا على عامة الناس إلى الحد أن وصفوا القائلين بقدم القرآن بالضلال والكفر، ونقصان العقيدة، وعدم الثقة بشهادتهم وأقوالهم جاعلين أيضًا الاعتقاد بخلق القرآن شرطًا لصحة العقيدة، وفارقًا بين الإيمان والكفر، التوحيد والشرك ولهذا وصفوا المنكرين لخلق القرآن والقائلين بقدمه بأنهم (شر الأمة ورؤوس الضلالة، المنقوصون من التوحيد. وأحق من يتهم فى صدقه، وتطرح شهادته، ولا يوثق بقوله ولا عمله، فإنه لا عمل إلا بعد يقين، ولا يقين إلا بعد استكمال حقيقة الإسلام، وإخلاص التوحيد، وأمره بجمع الناس وامتحانهم فى هذه العقيدة وعزل كل من لا يوافق عليها ولا يدين بها"[٦٧] بالجملة ترتبط الدعوة إلى التأويل بالتمسك بالعقل والالتزام به منهجًا فى المعرفة هذا ما وجدناه عند المعتزلة أئمة النظر العقلى فى الفكر الكلامى وعند ابن رشد رائد العقلانية فى الفلسفة العربية.

٢- الدعوة إلى الأخذ بالعلم وأسبابه والدليل على ذلك أن ابن رشد وهو الفقيه وقاضى القضاة اهتم بدراسة الطب واشتغل به علمًا وعملاً، نظرًا وتطبيقًا، تاركًا لنا أكثر من كتاب ورسالة فى مجال الطب، أهمها كتاب (الكليات. ورسائله الطبية[٦٨] هذا فضلاً عن العديد

من الآراء العلمية القيمة فى هذا المجال التى إن دلت على شئ فإنما تدل على اعتزازه بالعلم وانفتاحه عليه(٦٩).

٣- الاهتمام بنقد الأفكار الخاطئة الفاسدة على نحو ما فعل مع الغزالى والأشاعرة وقدمه لنا فى كتاب "تهافت التهافت" وعدد من مؤلفاته الأخرى فينتقد الأفكار الخاطئة التى لا تتسق ومنطق العقل وتكفير الغزالى للفلاسفة المختلفين معه فى الرأى، يعد من جانبنا تعبيرًا عن تعصب بغيض للرأى. وعدم احترام لعقل وفكر الآخر، وقد بين ابن رشد أن العيب ليس فى الدين بل فى الفهم الخاطئ له ولهذا لم يجد غضاضة وهو الفقيه من القول بأنه "كم من فقيه كان الفقه سببًا لقلة تورعه وخوضه فى الدنيا" وصرح أيضًا بأن كثيرًا من الأصول التى بنت عليها الأشعرية معارفها هى سوفسطائية جدلية وتجحد كثيرًا من الضروريات كوجود الأسباب الضرورية للمسببات، وثبوت الأعراض وتأثر الأشياء بعضها فى بعض(٧٠).

وتحليل ابن رشد النقدى لموقف المتكلمين بوجه عام والغزالى بوجه خاص يتصل كما يقول د. العراقى – وأشاركه الرأى(٧١) – بدراسته للبرهان على نحو ما بينا من قبل، وهو نابع من العقل ويعد أسمى مرتبة من مراتب اليقين.

وما كان لابن رشد أن يتصدى لهذا النقد ويعول عليه إلا لإيمانه بقوة المنطق العقلى وثبات حجته. إذن العقل هو السيد فى مجال الحكم على الأشياء، والتعرف على حقائقها، ومعرفة عللها وأسبابها الحقيقية، وهو المعيار فى تقييمنا لها، ولهذا يرى د. عاطف(٧٢) أنه ليس من العقل أن نلحق الثابت بالمتغير وذلك حين نسعى إلى استخراج النظريات العملية من الآيات القرآنية ويدعونا إلى الانفتاح بكل قوتنا على كل الثقافات الأخرى، مؤكدًا بذلك آراء فلاسفة العرب ودعوتهم الملحة إلى ضرورة الإطلاع على فكر الآخرين والبحث عن الحقيقة بغض النظر عن مصدرها يستوى فى ذلك أن تكون شرقية أو غربية مع وجوب شكر من أشركونا فى ثمار فكرهم. ويقول الكندى مبينًا أن اقتناء الحق شرف لطالبيه "وينبغى لنا ألا نستحى من استحسان الحق واقتناء الحق من أين أتى، وإن أتى من الأجناس القاصية عنا والأمم المباينة لنا، فإنه لا شئ أولى بطلب الحق من الحق وليس ينبغى بخس الحق، ولا التصغير بقائله ولا بالآتى به، ولا أحد بخس بالحق، بل كل يشرفه الحق"(٧٣).

ودعانا ابن رشد أيضًا إلى النظر فى كتب القدماء، وعد ذلك واجب بالشرع خاصة إذا كان مغزاهم فى كتبهم ومقصدهم هو المقصد الذى حثنا الشرع عليه وأن من نهى عن النظر فيها فقد صد الناس عن النظر المؤدى إلى معرفة الله شريطة إعمال العقل فيما قالوه وما أثبتوه فى كتبهم، بحسب ما اقتضته شرائط البرهان، وأن نقبل من آرائهم ما كان موافقًا للحق وأن نشكرهم عليه، وأن ننسبه على ما كان فيها غير موافق للحق، وأن نعذرهم عليه. يقول فى هذا المعنى أيضًا "ينبغى أن نضرب بأيدينا إلى كتبهم فننظر فيما قالوا من ذلك، فإن كان كله صوابًا قبلناه منهم، وإن كان فيه ما ليس بصواب نبهنا عليه"(٧٤).

هذا هو العقل الذى يجب أن يحتذى به، وهذه هى السماحة التى ينبغى أن نتحلى بها عندما نختلف مع الآخرين، وهذه الدعوات، كما رأينا عند المعتزلة والكندى وابن رشد كلها دعوات تراثية، ينبغى أن نقف عليها ونعمل بها لأنها تقوم على الالتزام بالعقل والإيمان بالتنوير نظرًا وعملاً، وهى دعوة يؤديها د. عاطف العراقى[٢٥] مؤكدًا ضرورة احترام العقل وتقديسه والالتزام به فكرًا ومنهجًا والوقوف على التراث وانتقاء أحسن ما فيه. وإذا ما تحقق ذلك فلن يكون التراث معوقًا لمسيرتنا الإنسانية بل على العكس سيكون كفيلاً بنهضتنا الفكرية خاصة إذا ما اعتقدنا بأن النزعة الإنسانية التنويرية هى التى يجب أن نبحث عنها فى تراثنا ومن هذا المنطق نستطيع تصور نظام عربى جديد يجمع بين الأصالة والمعاصرة إذ أن الأصالة وحدها لا تكفى والمعاصرة وحدها لا تكفى بل لابد من المزج بينها مزجًا دقيقًا، مزجًا يقوم على أساس الفهم الواعى لمتطلبات عصرنا ومعرفة ما ينفعه من التراث ويعد نافعًا ومفيدًا له، ووصولنا إلى هذه المرحلة الواعية بالحاضر والمستبصرة باحتياجات المستقبل كفيلة بتخطينا من المحلية إلى العالمية. وبتجديد فكرنا العربى، وظهور فلاسفة ولو فى المستقبل البعيد.

رابعًا: رؤية عقلانية للفلسفة وتسميتها من منظور د. عاطف العراقى

ليس بغريب على صاحب الرؤية العقلانية والمشتغل بالفلسفة الإسلامية أن يتعدى اهتمامه بالفلسفة مباحثها المختلفة: الأنطولوجية والأبستمولوجية والاكسيولوجية وقضاياها ومشكلاتها الطبيعية والميتافيزيقية، ويشغل بتسميتها وتحديد مصطلحها ومجالات البحث فيها. فهذا فى رأيى، أمر جد خطير يساعد على وضوح الرؤية لدارس الفلسفة وقارئها على حد سواء، ومعينًا على تقييم كتابات المفكرين والفلاسفة والصوفية المعبرين عن هذه الفلسفة.

وإيمانًا من د. عاطف العراقى بأهمية تحديد مسمى الفلسفة التى شارك فيها فلاسفة المشرق والمغرب بنصيب وافر من المؤلفات والرسائل والتى تعد تراثًا عقليًا فريدًا للعرب فى عصر نهضتهم الإسلامية، فقد ناقش - فى عدة مواضع من مؤلفاته[٧٦] - موضوع تسمية هذه الفلسفة "بالفلسفة الإسلامية" موضحًا المشاكل الناجمة عن هذه التسمية ورأيه فيها.

وبنظرة فاحصة لمضمون الفلسفة الإسلامية ومجالات بحثها يرى أستاذنا أن هناك خلافًا بين الباحثين حول تحديد هذه المجالات، ومرد هذا الخلاف هو اختلافهم فى تحديد العلوم الداخلة فى إطار الفلسفة الإسلامية، فمن العلوم التى تدخل فى إطارها: علم الكلام، علم أصول الفقه[٧٧]، علم التصوف، الجانب العلمى عند العرب، وأعمال الفلاسفة فى عصر النهضة الإسلامية بدءاً من الكندى وانتهاءاً بابن رشد وقد انتهى د. العراقى إلى أن تحديد مجال الفلسفة الإسلامية يعتمد على تفرقتنا بين معنى اصطلاحى محدد للفلسفة الإسلامية - هذا يعنى الفلاسفة وحسب وهم فلاسفة المشرق الكندى الفارابى وإخوان الصفا وابن سينا وغيرهم، وفلاسفة المغرب ومنهم ابن باجة وابن طفيل وابن مسرة وابن رشد آخر فلاسفة العرب - ومعنى شامل جامع لعلوم مختلفة كعلم الكلام والتصوف والجانب العلمى من دراسات مفكرى وعلماء العرب أمثال: البيرونى فى مجال علم الفلك، وابن البيطار فى مجال علم النبات، والحسن بن الهيثم فى مجال الرياضيات، وجابر بن حيان فى مجال الكيمياء، وأبو بكر الرازى فى مجال الطب والفزارى[٧٨] فى مجال الطبيعة والرياضيات وكذلك الجانب العلمى عند فلاسفة العرب متمثلاً فى كتابات الكندى فى الحساب والهندسة، والفلك والطب[٧٩]، وكتب ابن سينا الطبية وأشهرها كتاب (القانون)، وأرجوزة فى الطب، ومؤلفات أبو القاسم الزهراوى فى الجراحة وأشهرها "التصريف لمن عجز عن التأليف"، وابن زهر الذى عد مصلحًا لعلم الجراحة الذى أخذ ينحط من عصر ابن سينا وله فيه العديد من المؤلفات فى وصف الآلات الجراحية وكيفية استعمالها[٨٠].

وابن النفيس صاحب المؤلفات النفيسة فى الطب أهمها (الشامل فى الطب) وهو موسوعة كان ينوى إنجازها فى ثلاثمائة جزء إلا أنه لم يكتب منها إلا ثمانين، وأشهرها "موجز القانون" يقع فى أربعة أجزاء وقد كتبه لأطباء عصره، هذا عدا كتبه الأخرى[٨١].

أقول هذا التراث الضخم الذى يحوى الجانب الكلامى والفلسفى والصوفى يؤلف ما نطلق عليه اسم (الفلسفة الإسلامية) وإن فضل بعض الباحثين والمفكرين ومنهم د. عاطف العراقى تسميتها بالفلسفة العربية لأسباب مختلفة منها أن الجانب الأكبر من هذه الفلسفة كتب باللغة العربية، وكذلك من التجنى استبعاد بعض كبار الفلاسفة الذين خلفوا لنا تراثًا

ضخمًا في هذه الفلسفة في ظل الحضارة العربية الإسلامية - كالفارابي التركي الفارسي الأصل، ابن سينا الفارسي المولد والنشأة - لأنهم كتبوا بعض مؤلفاتهم بلغة أخرى غير العربية، فهل يمكن استبعاد هذا الجانب من مصنفاتهم من جملة ما خلفوه من مؤلفات؟!

يضاف إلى ما تقدم أن العبرة بالحضارة وليس بأصل الفيلسوف. لأنه لو كان المقياس هو الأصل لكانت كتب الفلاسفة الذين يعد أصلهم غير عربي، كالفارابي وابن سينا مثلاً باللغة الفارسية وهو الأمر الذي لم يتحقق بالفعل في كل مؤلفاتهم، فقد كتبت أساسًا باللغة العربية والبعض منها كتب بالفارسية، والأهم جاءت أفكار هؤلاء الفلاسفة تعبيرًا عن الحضارة العربية التي عاشوا في ظلها. وقد عاش هؤلاء الفلاسفة في عصر النهضة الإسلامية وشهدوا أزهى فترات ازدهارها، وأعنى بها تلك الفترة التي نشطت فيها حركة الترجمة إبان حكم العباسيين خاصة وأن الترجمة في العصر العباسي كانت عمل دولة وأفراد، وتخصصت بعض الأسر لأعمال النقل وأشهرها أسرة موسى بن شاكر التي كانت مصدرًا ماليًا لأبرز النقلة آنذاك[٨٢] وأقيمت مدارس خاصة لتعليم المترجمين وإصلاح ما يترجمونه. ومن كبار الشخصيات في الدولة العباسية الذين أولوا الترجمة جل غايتهم، نجد يوحنا بن ماسويه[٨٣] وجبرائيل بن بختيشوع بن جورجيس، وبختيشوع بن جبرائيل بن بختيشوع، وسلمويه بن بنان، ومحمد بن عبد الملك الزيات[٨٤]. والحقيقة أن ما شهدته حركة الترجمة التي بدأت في القرن الثالث الهجري بنشاط ملحوظ من جانب الخلفاء وخاصة المأمون والمتوكل ومن جانب بعض الأسر على نحو ما أشرنا من قبل، قد أثمرت عن قيام حركة ثقافية في التدوين والتأليف في القرن الرابع الهجري أقل اتساعًا من حركة الترجمة ذاتها التي حدث لها العكس في القرن الرابع الهجري إذ كنتيجة مباشرة لازدهار حركة الترجمة في القرن الثالث الهجري انبثقت حركة واسعة في التدوين والتأليف هذا ما يؤكده بعض الباحثين إذ يرون أن علماء بغداد وغيرها من الحواضر الإسلامية في القرنين الثاني والثالث للهجرة شغلوا بنقل وترجمة العلوم الأجنبية إلى العربية، ولكنهم في القرن الرابع انصرفوا إلى الإنتاج الشخصي، وكانوا يعنون بالعلوم الدينية واللغوية أكثر من عنايتهم بالعلوم الرياضية والفلسفية والسبب في ذلك مردود إلى العامل الديني فقد حملهم على الاشتغال بالعلوم الدينية. وما ترتب على ذلك من حرصهم على دراسة العلوم اللغوية لأنها خير أداة لفهم الدين.[٨٥] والذي نشط من الترجمة في القرن الرابع الهجري هو الجانب العلمي، فقد أخذت الحركة العلمية في النضج، وأصبحت الترجمات، كما يقول بعض الباحثين "مردفة بالتعليقات والشروح، وبدأت المؤلفات في هذه المواضع تظهر أولاً بصورة دراسات قصيرة في موضوعات محدودة. ثم بشكل مؤلفات جامعة. فيها اقتباس واجتهاد. وتحليل ونقد. وتنظيم وتبويب، واستنباط ووضع"[٨٦].

وبصفة عامة فقد استوعبت ترجمات العرب في القرن الرابع الهجري آثار الثقافات الأخرى الفلسفية والعلمية على اختلافها من يونانية وفارسية وهندية.

ولعل أهم ترجماتهم في تلك الفترة: المحاورات الأفلاطونية كالجمهورية، والنواميس وطيماوس. والفلسفة الأرسطية ولفرط عناية فلاسفة العرب بالمعلم الأول استعانوا

بشراح من الفلاسفة الأول كثاوفرسطس[87] والإسكندر الأفروديسى[88] الذى أثر تأثيرًا كبيرًا فى بعض نظريات فلاسفة العرب وخاصة ابن سينا الذى كان يعتد بآرائه ويسميه "فاضل المتأخرين" وشراح مدرسة الإسكندرية وعلى رأسهم فورفريوس[89] ويحيى النحوى[90] وقد ترجمت كثير من شروحهم إلى العربية وتداولها مفكرو الإسلام بل وكثر تداولها ومناقشاتها والتعليق عليها فى القرن الرابع الهجرى[91]. ومما تجدر الإشارة إليه فى هذا الصدد، أن معظم الترجمات فى القرن الرابع تمت على يد المسيحيين السريان، وعددًا كبيرًا من الترجمات كان من الإغريقية مباشرة على يد مترجمين درسوا اللغة فى الإسكندرية، أو فى بلاد اليونان ويذكر أوليرى[92] أن كثيرًا ما وضع المترجم نفسه ترجمتين من الإغريقية إحداهما بالسريانية والأخرى بالعربية وقد رُتب المترجمون درجات يأتى فى المقدمة المترجمون من الإغريقية يليهم المترجمون السريان ومن بين المترجمين الناسطرة من السريانية: أبو بشر متى بن يونس - الذى ترجم إلى العربية القياس والشعر لأرسطو - وتعليقات الإسكندر الإفروديسى عن الكون والفساد، وتعليق ثامسطيوس على الكتاب الثلاثين من الميتافيزيقا. ويأتى بعدهم المترجمون اليعاقبة، ومن بينهم يحيى بن عدى التكريتى تلميذ حنين وقد ترجم من السريانية إلى العربية بعض كتب أرسطو ووضع ترجمات للمقولات والسفسطة والشعر والميتافيزيقا، وترجم لأفلاطون القوانين وطيماوس. والإسكندر الأفروديسى وله تعليقات على المقولات، ولثيوفراستوس تعليقات على الأخلاق. أما أبو على عيسى بن زرعة فقد ترجم المقولات والتاريخ الطبيعى وأعضاء الحيوان مع تعليق يحيى النحوى.

وبالجملة فالقرن الرابع الهجرى وإن تميز بسمتين إحداهما سلبية وضحت فى الناحية السياسية فى انحلال سلطان الخلافة فى بغداد واضطراب الدولة مما أدى إلى استقلال الأطراف البعيدة عنها استقلالا تاما. والسمة الأخرى إيجابية كانت حضارية وثقافية وضحت فى ازدهار الحياة العقلية للعرب فى شتى مجالات الحياة بحيث ازدهر الشعر والنثر، ونضج العلم والفلسفة، ونمت علوم اللغة وفنونها، ونهضت الدراسات التاريخية والجغرافية. وقد أثمرت هذه الحركة نهضة علمية وفكرية وفلسفية شهدت بها مؤلفات فلاسفة العرب وعلمائهم فى فروع العلم المختلفة، هذا فضلا عن الصلات السياسية والعقلية التى جمعت بين العرب والفرس والروم والهنود والتى أوجبت كما يذهب بعض الباحثين[93] إلى القول "بأن تكون اللغة العربية لغة رسمية لهذه الشعوب تترجم ما بينهم من صلات نفسية وعقلية، وأخذ كل شعب من هذه الشعوب يحرص على أن يكون له فيها أثر ظاهر" وقد ظهر ذلك بالفعل عند مفكرى وفلاسفة العرب أمثال إخوان الصفا والفارابى وابن سينا وغيرهم - الذين حاولوا أن يصبغوا ما انتهى إليه المسلمون من آثار الأمم الأخرى بالصبغة الإسلامية وهذا ما نراه بين أيدينا من مؤلفاتهم المختلفة على أنه من التعسف بل من الظلم إطلاق اسم الفلسفة الإسلامية عليها خاصة وأن انحيازهم إلى فلاسفة اليونان أشد وأعمق من تأثرهم بالمصدر الإسلامى. وهذا القول على ما فيه من صحة إلا أن الدارس لآراء فلاسفة العرب يجد أنهم أضافوا إلى التراث الفلسفى إضافات جديدة، وحاولوا قدر الإمكان أن يمزجوا بين آرائهم الفلسفية ومعتقدهم الدينى وقدموا لنا بهذا المزج فكرا فلسفيا ليس يونانيا بالكلية ولا هو

بالفكر الديني الخالص وأثاروا مشكلات جديدة وقدموا حلولاً لها ميزتهم عن فلاسفة اليونان وكانت هذه المحاولة من جانبهم محاولة للتوفيق بين المعقول والمنقول، نجح فيها البعض منهم وخاصة الكندى وجاءت آراؤه أقرب إلى الاعتدال وأكثر تعبيرًا عن الشريعة الإسلامية بينما جاءت بعض آراء غيره من الفلاسفة أكثر انحيازًا للفكر اليونانى وخاصة الأرسطى. وربما هذا هو السبب فى إنكار بعض المستشرقين والباحثين الغربيين- أمثال ليون جوتييه. وأرنيست رينان، وبولس دى لاجار Paul de Lagard وماكدونالد. وجولد تسيهر - لإمكان وجود فلسفة إسلامية وذلك من منطلق تسليمها بالتفرقة بين الناس على أساس الجنس. فالعقلية العربية تمثل الجنس السامى والعقلية الغربية تمثل الجنس الآرى وعقلية الجنس السامى تميل إلى الفصل والمباعدة وإدراك الجزئيات دون ترتيب وتنظيم وهذا مما لا يمكنها من الوصول إلى القوانين العامة أما العقلية الآرية فتميل إلى الجمع والتأليف والدقة والتنظيم ومن ثم لديها القدرة على استخلاص النتائج من المقدمات، وكلها مقومات افتقدها الساميون وبالتالى عجزوا عن فهم ما خلفه الآريون من تراث فكرى[٩٤].

والحقيقة أن هذه الدعوة التى أطلقها بعض المستشرقين المجحفين المنكرين لوجود فكر فلسفى عربى فاعل فى تاريخ الفكر العالمى جاءت كرد فعل لانتشار آراء علماء تاريخ اللغات فى القرن التاسع عشر والتى انتهت إلى تقسيم الناس إلى ساميين[٩٥] وآريين[٩٦]. فلقد استلفت أنظار العلماء ما لا حظوه من التشابه بين اللغة السنسكريتية - لغة الفيدا - وبين اللغات الأوربية، فنشأ علم مقارنة اللغات التى صنفت أصنافًا، وردت كل مجموعة منها إلى أصل واحد، ثم جعل العلماء هذه الأنساب اللغوية أنسابًا للأمم التى تتكلم بها.

ومن هذا المنطلق كما يقول الشيخ مصطفى عبد الرازق- تكونت نظرية شعب آرى هو أصل للأمم الأوربية ولبعض الأمم الآسيوية، ممن ترجع لغاتهم إلى أصل واحد هو اللغة السنسكريتية[٩٧].

وهذه النظرية كما نرى وجدت رواجًا فى القرن التاسع عشر نتيجة لانتشار الاستعمار الأوروبى فى آسيا وإفريقيا، ومحاولة المستعمر الغربى التقليل من قدر الشعوب الخاضعة له علمًا وفكرًا لمحو أى بادرة من جانب هذه الشعوب للنهوض والتفوق فى أى مجال من مجالات الإبداع وقد استطاع علماء تاريخ اللغات أن ينفذوا إلى الشعوب العربية وينالوا من قدراتهم العقلية ويثبتوا عدم قدرتهم على التفلسف أو الإبداع فى مجال الفكر الفلسفى من خلال هذه القسمة المصطنعة التى أثبت بطلانها ودحضها بعض أبناء جنسهم من المستشرقين والكتاب الغربيين المنصفين الذين يرون أنه لا فرق بين الشعوب فى التفلسف وأن التفكير الفلسفى والعقلية المجردة حظ مشترك بين الناس جميعًا شرقيين كانوا أو غربيين.

وقد تزعم هذه الحركة الاستشراقية المؤيدة لوجود فكر وفلسفة عربية والمضادة للحركة الاستشراقية[٩٨] المعادية- الكاتب بول ماسون أورسيل الذى يرى أن العنصرية مقصورة على الناحية السياسية وأنه لا وجود للعناصر النقية إلا فى بعض حالات التحديد. ولا

وجود للفروق بين الأجناس إلا فى الميدان اللغوى، بحيث تستند العنصرية إلى مقياس لغوى لا إلى مقياس جنسى[٩٩].

وأغلب الظن أن هذه الرؤية المستنيرة من جانب بعض المستشرقين والكتاب الغربيين للعرب وإنتاجهم الفكرى والعلمى مردودة إلى قراءتهم الموضوعية المحايدة والواعية لتراث العرب الفكرى بعامة والفلسفى على وجه الخصوص. فليست الفلسفة العربية كما زعم بعض المستشرقين فلسفة يونانية كتبت بحروف عربية لا تجديد فيها أو إبداع بل على العكس تتضمن موضوعات لم تتطرق إليها الفلسفة اليونانية وخاصة مسألة الوحى، والنبوة، والرسالة، وما يتبعها من الحاجة إلى وجود شارع ينظم للناس أمور حياتهم وغيرها من موضوعات تعد من خصوصيات العرب ومن سماتهم المميزة المتأثرة بمصدرهم الإسلامى وأعنى به القرآن الكريم والسنة النبوية وما فيهما من دعوة للناس للتفكير والنظر والاعتبار والتأمل فى آيات الله فى كونه. وهذا النظر والتأمل يؤدى من ناحية إلى تعميق الإيمان فى النفوس بالله الخالق المبدع لهذا الكون، ويؤدى من ناحية أخرى إلى إعمال العقل والفكر فى ميدان البحث النظرى والفكر الفلسفى وكلاهما مشروع محمود ويدل على أن القرآن أبدًا لم يكن عائقًا لحرية الفكر.

وليس معنى تأثر فلاسفة العرب بفلاسفة اليونان أنهم دونهم فى التفلسف، وأنهم عالة عليهم فى ميدان الفكر الفلسفى على العكس فعملية التأثير والتأثر مظهر من مظاهر الصحة لا المرض والضعف وهذا الأمر ليس قاصرًا على العرب وحدهم بل يشهد به تاريخ الفكر الإنسانى كله منذ بدأ التفلسف وإلى الآن فالسابق يؤثر فى اللاحق وهذا الأخير يأخذ ما يناسبه ويضيف جديدًا وإلا جمد الفكر وما تقدمت البشرية.

والرأى عندى فى موضوع تسمية الفلسفة الإسلامية ومجال البحث فيها أى أن اشتراك فلاسفة وعلماء من أصول غير عربية فى النهضة الفكرية والعلمية والفلسفية التى شهدتها الحضارة العربية الإسلامية فى عصر نهضتها من القرن العاشر الميلادى إلى أواخر القرن الثانى عشر كان له أثر بارز فى تقدمها ولم يكن للأصل والجنس مدخل فى تحديد انتمائهم أو عدمه إلى هذه الحضارة بل كانت اللغة العربية هى واسطة الاتصال بينهم فى الخطابة والتأليف وكان الدين هو الرباط المقدس الذى يجمعهم سواء كانوا عربًا أم عجمًا.

وحسمًا للخلاف الدائر حول تسمية الفلسفة أهى فلسفة إسلامية[١٠٠] أم عربية أرى أن تقتصر تسمية الفلسفة الإسلامية على علم الكلام والتصوف الإسلامى خاصة وأن مدار البحث فيهما هو قضايا دينية[١٠١]، وأحوال وجدانية تعترى السالك بطريق الله بالمجاهدات البدنية والأعمال الروحانية من صلاة وصوم وذكر وتسبيح وخلوة وما إلى ذلك من الأعمال التى تستند إلى القلب والوجدان لا الفكر والعقل.

أما أعمال فلاسفة العرب فى المشرق والمغرب العربى فلسفة وعلمًا فيمكن أن نطلق عليها اسم "الفلسفة العربية فى العصر الوسيط" أسوة بالفلسفة المسيحية التى يطلق عليها اسم "الفلسفة الأوروبية فى العصر الوسيط" وأن نخرج الدين من دائرة البحث الفلسفى، فلا نقول فلسفة إسلامية أو مسيحية على فكر فلسفى ممتزج بالدين أو يعالج بعض

القضايا الدينية كمسألة الوجود والبعث، المعاد والخلود، وللفكر الفلسفي ميدانه وللدين مجاله وخصوصيته في التفسير والتأويل التي يجب احترامها والكف عن اقحام الفكر الفلسفي الإسلامي في ميدان البحث الديني فلكل ميدان خصوصيته التي يجب الاعتراف بها. ولكل منهما وسائله في البحث والنظر المعينة على تحقيق أغراضه.

ولهذا فليس من الصواب محاولة تفسير نصوص فلاسفة العرب وتأويلها بحيث تتمشى مع تعاليم الإسلام ويصبحون في النهاية هم فلاسفة الإسلام فالفصل والمباعدة بين الفلسفة والدين في مجال الفكر الفلسفي يصون للدين قداسته وهيبته في النفوس ويحمي الفلاسفة من مغبة رميهم بالكفر والإلحاد، وحجتي في ذلك أن بعض فلاسفة العرب في المشرق والمغرب لم ينجحوا في صبغ آثار الأمم الأخرى التي وقفوا على فكرهم وفلسفتهم بصبغة إسلامية، ومن الظلم للإسلام والفلسفة الإسلامية إقحام هذه الدراسات تحت مظلتها والحكم عليها من المنظور الإسلامي، فهؤلاء الفلاسفة لإعجابهم الشديد بفلاسفة اليونان كانوا أشد انحيازًا للمصادر الأجنبية التي نهلوا منها في بعض المشكلات التي عالجوها – باستثناء الكندي – وجاءت فلسفتهم موافقة إلى حد كبير لآراء فلاسفة اليونان وبخاصة أفلاطون وأرسطو وأفلوطين هذا فضلاً عن عناصر أخرى صابئية[102] وغنوصية[103] وهرمسية[104]، فالحكم عليهم داخل نطاق فلسفة تعبر عن الإسلام وقضاياه ظلم لهم وعدوان على الإسلام ولعل هذا ما يفسر لنا رفض جمهور من القراء والدارسين لمؤلفات هؤلاء الفلاسفة واستهجانهم لأفكارهم مع ربطها بالإسلام خاصة وهي تتفق في جوهرها مع التراث اليوناني في بعض القضايا والمشكلات وتخالف تعاليم الإسلام وإن اكتست ألفاظهم في بعض الأحيان ثوبًا إسلاميًا!!

القسم الثانى: النقد ودوره التنويرى عند د. عاطف العراقى.

يتضمن هذا القسم العديد من الموضوعات التى تجمع بين النقد والتنوير فى فكر د. عاطف العراقى نجملها فيما يلى:-

أولاً : النقد وأهميته فى حياتنا الفكرية.

ثانيًا: دور النقد فى تجديد الفكر عند د. عاطف العراقى.

ثـالثًا: علاقة النقد بالتنوير من وجهة نظر د. عاطف العراقى.

رابعًا: موقف د. عاطف العراقى النقدى التنويرى من بعض القضايا والمشكلات المعاصرة ورأينا فيها:-

١- الثقافة والمثقفون ودورهم التنويرى.

٢- ثقافة العولمة وقضية التنويـر.

أولاً: النقد وأهميته فى حياتنا الفكرية:

النقد فى تعريفه العام، تقويم، وهو الفحص والتدقيق بهدف بيان ما فى الأثر من عيوب أو محاسن. وهو قسم من المنطق يتعلق بالحكم ولهذا يقال: نقد المعرفة ونقد العقل. والنقد الأدبى أو الفنى.

ويسمى الإنسان ناقدًا إذا تميز بالروح النقدية أى كانت لديه القدرة على التدقيق والفحص من غير تحيز.

وصاحب الفكر النقدى أو الانتقادى سواء كان فيلسوفًا أم مفكرًا، أديبًا أو عالمًا أو فنانًا فهو ذلك الإنسان الذى لا يقبل القول على علاته فيتجه بتساؤله إلى المضمون ويسمى نقدًا داخليًا. أو يتجه إلى الشكل ويسمى نقدًا خارجيًا. أو ينتبه إلى العيوب والنقائص ويسمى نقدًا سلبيًا أو يبين المزايا والمحاسن ويسمى نقدًا إيجابيًا(١٠٥).

ولقد تميزت الفلسفة عبر تاريخها الطويل بهذا الطابع النقدى للآراء والأفكار والمذاهب والشخصيات. والشواهد على ذلك كثيرة فى تراث الفكر الإنسانى بخاصة ونضرب مثال على ذلك بفلسفة أرسطو. المعلم الأول الذى أثر تأثيرًا كبيرًا على الفكر الفلسفى الإسلامى والمسيحى معًا.

فقد تميزت فلسفة أرسطو بطابعين هما: النقد والبناء. وقد تمثل الجانب النقدى فى نقده لنظرية المثل الأفلاطونية إذ لم يروقه عدم ثقة أفلاطون بعالم المحسوسات واعتداده المطلق بالمثل الخالدة، فوجه نقده لها خاصة وأن أفلاطون لم يوضح لنا إلى أى حد نستطيع بهذه المثل أن نفسر حقيقة الوجود وقد ترجم أرسطو عدم رضاه عن وجهة نظر أستاذه فى (نظرية المثل) الشهيرة بنقد هذه النظرية لأن ما فرضه أفلاطون ظلالاً وخيالات هو فى رأى أرسطو مقوم هام من مقومات عالمنا الحسى، وهذا ما يفسر لنا اتجاه الفلسفة الأرسطية إلى العالم الطبيعى واهتمام أرسطو بالمحسوسات فهى فى رأيه الوجود الخارجى والمعبر عن حقيقته.

وتأكد هذا البعد النقدى عند أرسطو فى دراسته لعلل الموجودات، وكان له أثرًا إيجابيًا على فلسفته. إذ بالرغم من استفادته من النظر فى مذاهب سابقيه فى تفسير الوجود، فقد وجه نقده لها، وأثمر هذا النقد بوضع مذهبه فى العلل. فقد نقد الأيونيين الأوائل لبحثهم عن العلة المادية للأشياء، ونقد الفيثاغوريين لأن اهتمامهم الزائد بالأعداد قد أدى إلى التركيز على العلة الصورية وحدها؛ كما أثاره اهتمام هيراقليطس وأنبادوقليس لإيجاد العلة الفاعلية وحدها فوجه إليهما نقده، وكذلك فعل مع سقراط إذ أنه إذا كان قد ذهب إلى تعليل كون الأشياء على حالة ما دون غيرها بأفضلية كونها على ما هى عليه، فإنه قد انتهى إلى العلة الغائية(١٠٦).

ومن هذا الموقف النقدى تولد مذهب أرسطو فى العلل، ومجمله أن مبادئ الأشياء بعضها يوجد فى الشئ كالمادة والصورة. وبعضها خارج الأشياء كالفاعل والغاية.

النقد، بهذا المعنى الأرسطى كان إيجابيًا يمثل الفكر الجاد البناء، وهو ظاهرة صحية دلت على حيوية فكر صاحبه، وتخطيه لحدود الزمان والمكان وكشف عن رغبته فى

التجديد والتطوير، وبالرغم من حب أرسطو لأستاذه أفلاطون قال قوله المأثور: "أحب أفلاطون وأحب الحق، ولكن الحق أولى أن يتبع"، فلم يكن ناقلاً أو مقلداً لآراء السابقين عليه، بل جدد وطور في الفكر الفلسفي استنادًا إلى فكره النقدي وكذلك فعل جل الفلاسفة عبر تاريخ الفلسفة الطويل ليس في الفكر الفلسفي اليوناني وحسب، وإنما في الفكر الفلسفي المسيحي والإسلامي، هكذا ظل الفكر نابضًا ما بقي النقد حرًا وبناءً وهذا ما لمسناه في الفكر الفلسفي الحديث والمعاصر أيضًا، فكانط يعرف النقد بأنه "فحص حر" لأنه غير مقيد بأي مذهب فلسفي. ويرى أن هذا الفحص ينصب على مدى تطابق معاني العقل ومدركات الحس(١٠٧).

وإذا قلنا إن النقد عند كانط يمثل العمود الفقري في فلسفته، فإن النقد الكانطي في نظر البعض هو الفلسفة بعينها، وضح ذلك من موقفه عندما وجد نفسه أمام اتجاهين فلسفيين متعارضين هما: اتجاه الفلسفة الاعتقادية التوكيدية الذي يمثله الفيلسوف الألماني فولف، واتجاه الفلسفة الارتيابية التشكيكية الذي مثله الفيلسوف الإنجليزي ديفيد هيوم. وللفصل بينهما، وجد كانط أنه لابد من الالتجاء على محكمة النقد، خاصة وأن أي من هذين الاتجاهين لا يستند إلى أساس نقدي في عملية الإثبات- كما هو الحال في الاتجاه الأول - أو عملية النفي كما هو الحال في الاتجاه الثاني.

وليست هذه المحكمة، كما يقول كانط، إلا الامتحان النقدي للعقل المجرد والعقل النظري(١٠٨). وبالنقد يمكن القيام بعملية فحص شامل للعقل الخالص، وعن طريق النقد يستطيع العقل أن يقوم بعملية فحص ذاتي لتقييم ما في داخله من أحكام ليفصل في صحة ما يصدر منه.

والنقد على هذا النحو الذي أشرنا إليه آنفًا ملازم للفلسفة وضرورة من ضروراتها وهو كذلك بالنسبة للفنون الأدبية من شعر ونثر، ورواية ومقال فللنقد حضوره الفاعل في هذه المجالات وهو لهذا الأمر له دوره الإصلاحي في الارتقاء بهذه الفنون خاصة إذا كان نقدًا موضوعيًا هادفًا بناءً.

ويؤكد د. عاطف العراقي على أهمية النقد في حياتنا الفكرية المعاصرة وقيمته في إثرائها وتجديدها، وارتباطه بالعديد من القضايا قديمًا وحديثًا ومنها قضية الأصالة والمعاصرة، وقضية التنوير، والغزو الثقافي، وإحياء التراث، فبالنقد الحر البناء يمكن أن نجد حلولاً لهذه القضايا التي طال انتظارنا للفصل فيها وإن باعد بيننا وبين حلها عدم إعمالنا للعقل كما ينبغي أن يكون. وعصرنا كذلك لا يمكن أن نتصور فيه الفكر بمعزل عن النقد والتنوير خاصة وهو عصر تتصارع فيه القوى المختلفة لتأكيد هويتها وقيمتها على من حولها، وإذا لم نسارع بتجديد هويتنا الثقافية العربية، ونبادر بتحديد موقفنا العربي من القضايا والمشكلات العامة فلن تقوم لنا قائمة، ولن يكون لنا وجود في المستقبل بل ولكن يكون لنا حياة بالتقدير والاعتبار(١٠٩).

وبنظره إلى الدول المتقدمة وخاصة الغربية منها نجد أنها تتميز بالقدرة على اتخاذ المواقف الفكرية الجادة المعبرة عن أخذها بالمنهج العلمي وسبيلنا للحاق بهم هو إقامة

الجسور الثقافية بيننا وبينهم وذلك من خلال الحوار الناقد بين مثقفى البلدان الغربية ومثقفى الدول العربية. وهنا لابد من صحوة جديدة لحركة الترجمة تلعب فيها دورًا فاعلاً وإيجابيًا فى التقريب بين بلدان الشرق والغرب للتعرف على آرائهم وأفكارهم ليس بمحاكاتهم وإنما بانتقاء أحسن ما لديهم، وبهذا يتحقق التواصل الفكرى والثقافى.

هذا هو الطريق للنهوض ولملاحقة التقدم الهائل الفكرى والعلمى والتقنى الذى يميز الغرب ويجب أن يسعى إليه الشرق.

إنه الفكر الناقد. الفكر الحى المتفاعل مع متغيرات العصر ولا يضيرنا اختلافنا معهم فى الرؤى والأفكار. فلابد من المحافظة على الهوية العربية تراثًا وفكرًا وثقافة. فيها يتأصل وجودنا العربى وتتحدد ملامح ثقافتنا العربية.

ثانيًا: دور النقد فى تجديد الفكر عند د. عاطف العراقى

استكمالاً لحديثنا عن النقد وأهميته فى حياتنا بعامة وحياة الفكر على وجه الخصوص يمكننا أن نقول إنه لا حياة بدون نقد. فحياة بدون نقد كالجسد بلا روح. إنه الهواء الذى به نحيا ونواصل مسيرة الحياة. وكما أننا لا نستطيع أن نتصور حياة بدون هواء، لأنه ضرورة من ضروراتها؛ فإننا أيضًا لا نستطيع تصور حياة فكرية بلا نقد لأنه الشريان الذى يغذيها بمقومات وجودها. ويمدها بلوازم استمرارها وبقائها حية نابضة.

ولهذا نقول أن الناقد هو قلب الأمة النابض. المهموم بقضاياها ومشكلاتها وهو عينها الفاحصة المتأملة الناقدة لعيوبها. المتبصرة بأحوالها. والساعية لعلاج نقائصها بالعقل السليم الواعى، والفكر النقدى المستنير.

وبالرغم من امتلاك الآدميين لناصية العقل وتميزهم به عما عداهم من الكائنات الحية الأخرى، فإن العقل بأسره كما يقول أبو حيان التوحيدى، لا يوجد فى إنسان وهو على درجات، يختلف فى العامة عن أشباه العامة. وفى الإنسان عن الحيوان يقول موضحًا هذا المعنى "العقل بأسره لا يوجد فى شخص إنسى، وإنما يوجد منه قسط بالأكثر والأقل والأشد والأضعف. والموجود فى العامة وأشباه العامة إنما هو قوة متصاعدة عن الطبيعة قليلاً بعد التباسها بها، قد فاءت عليها بظل النفس الناطقة، على ضعف دون ضعف، وتزايد فوق تزايد، وبها باينوا كل حيوان دونها مباينة تامة من وجه، وضارعوا مع ذلك كل حيوان دونها مضارعة مختلفة من وجه. فأما وجه المباينة فظاهر بالشكل والتخطيط وانتصاب القامة وسائر الخواص الدالة على ذلك، فله الجزء الذى هو للجنس بالنظر المنطقى. وأما المضارعة المختلفة فمعترف بها بشهادة التصفح وثمرة الاستقراء"(١١٠).

وحديث أبى حيان التوحيدى عن العقل وفضيلته وصفته عند الخاصة والعامة وأشباه العامة، وإن تميز بالبلاغة والفصاحة والبيان. فإنه أوقفنا على كثير من الحقائق منها: أن عقل الآدميين قاصر وأنه دون العقل الإلهى فى الإحاطة والشمول وأن حظ الناس منه متفاوت، فهناك من الناس الأكثر عقلاً، والأشد حكمة، وهناك قليل العقل، وضعيف التفكير. والعقل عند العامة وأشباه العامة على وجه مختلف عن ذلك الوجه المميز عند العلماء بشهادة اجتهاداتهم وإنجازاتهم العلمية.

إذا كان صاحب العقل الراجح مميز بين أقرانه لقدرته على ملاحظة الأمور بحقائقها، مستوعبة بحدودها مخلصة من موادها[111] فصاحب الفكر النقدى جدير بأن ننظر إليه بعين التقدير والاحترام، خاصة وأن الناقد هو المجدد، المصحح بفكره للأخطاء الشائعة فى مجتمعه إنه الطبيب الذي يشخص الداء ويقدم الدواء لمن أراد الشفاء!!

لهذه الأسباب يتميز الناقد عن المقلد، فالناقد عالم يبنى قوله على العقل، ونقده علم مرجعه إلى العقل أيضًا، أما المقلد[112] فلا يزيد علمه عن "اتباع غيره فيما يقول أو يفعل معتقدًا للحقيقة دون نظر إلى الدليل كأخذ العامى بقول العامى، والمجتهد بقول المجتهد. وتقليده إذا كان شعوريًا سمى إراديًا، وإذا كان لا شعوريًا يأتيه بالغريزة أو بالانقياد سمى تقليدًا بالإيحاء"[113]. وفى كلا الحالتين لا يزيد عمل المقلد عن تتبع خطوات سير من اقتفى أثرهم أو يحصر جهده فى تقديم حلول لمشكلات بأساليب قديمة أو يهتم بالجزئيات الفرعية التى يقع عليها بصره.

ومع أن المقلد دون الناقد فى شمول نظرته، وعمق تفكيره، ودقة تحليله؛ فإن عمله يعد مطلوبًا إذا كان تقليده أو محاكاته للغير فى الاتجاه لا فى خطوات السير، وفى الموقف لا فى مادة المشكلات وأساليب حلها، وفى النظرة لا فى التفصيلات والجزئيات[114].

ومع ذلك يظل النقد له دوره الرائد فى تقدم الأمة لأنه يعبر عن الحركة لا السكون انه تفاعل بناء من أجل التجديد والارتقاء فى النظر للمشكلات والقضايا التى تواجه المجتمع وفى الحلول المبتكرة للقضاء على العوائق والأزمات، ولهذا يرى د. عاطف أن المفكرين والأدباء الذين لا يمتلكون القدرة على النقد، ويخلص إلى أن صاحب العقلية الناقدة شخص متميز يستطيع أن يتجاوز الواقع بنقده له على المستوى الفكرى أو الاجتماعى[115]. ومن هنا ارتبط النقد بالإصلاح فى فكرنا العربى خلال النصف الثانى من القرن التاسع عشر، وتعددت صوره وأشكاله ومجالاته، وارتبط بالنقد الفلسفى ارتباطًا تامًا والشواهد على ذلك كثيرة فى تاريخ الفكر العربى الذى يزخر بالعديد من النماذج الفكرية التى يتميز أصحابها بفكر إصلاحى مثل رفاعة الطهطاوى، وجمال الدين الأفغانى، وعبد الرحمن الكواكبى، والإمام محمد عبده[116]. وسنذكر منهم على سبيل المثال لا الحصر رفاعة الطهطاوى (١٨٠١ – ١٨٧٣) الذى تميز فكره بطابع نقدى تنويرى ارتبط بالإصلاح والتجديد فى العديد من المجالات ليس فى مجال الفكر وحسب بل فى المجال العلمى والتربوى والاجتماعى أيضًا ولا غرابة فى ذلك، فقد كانت ثقافته موسوعية إذ وقف على كل ما يمكن الوقوف عليه من معارف، وما يمكن أن يحيط به من علوم الغرب وفنونه أثناء بعثته إلى فرنسا، وأتقن الترجمة إلى الحد أنه كان يترجم ما فيه النفع لبلده من تاريخ إلى جغرافيا إلى الهندسة والطب، ولعل هذا ما يفسر لنا اقتراحه بإنشاء (مدرسة الألسن) فالترجمة عنده هى دعامة اليقظة والنهوض للأمم التى فاتها فضل السبق والمدنية، وهى فى سبيلها لإدراك ركب الحضارة والتقدم، وهى وسيلة يقدم بها لقومه ما غاب عنهم، وما غفلوا عن إدراكه، ويكون العلم هدى تقدمهم وعلامة رقيهم[117].

لقد أدرك رفاعة الطهطاوى أن العلم هو طريق النهضة، ولهذا وجه جل اهتمامه إلى العلم والتعليم، ومن أهم مظاهر هذا الاهتمام:-

١- تأسيسه وإشرافه على قلم الترجمة أو مدرسة الألسن فى أوائل عام ١٢٥٨هـ - ١٨٤٠م الذى قصد منه نقل النهضة من الغرب إلى الشرق.

٢- الاهتمام بالمرأة والدعوى إلى تعليمها والنهوض بمستواها، فكان بدعوته هذه سابقا لقاسم أمين محرر المرأة.

٣- العمل على إصلاح التعليم بإصلاح الطالب والمعلم والكتاب، فقد كان التعليم عنده هو سبيله إلى الإحياء والتجديد وبعث النهضة. ولهذا قضى حياته معلما يعلم ويرشد ويوجه، ويؤلف ويترجم[١١٨] إيمانا منه بأن الترجمة هى عماد النهضة العلمية، وقد كان دوره فيها عظيما. إذ لم يقتصر عمله على ترجمة الكتب المدرسية، وإنما تعداها إلى ترجمة كتب الجغرافيا[١١٩] والتأليف فى التاريخ، وعندما عين مترجما ومدرسا للغة الفرنسية بمدرسة الطب فى أبى زعبل ترجم رسالة فى الطب. وقام بمراجعة كتاب (التوضيح لألفاظ التشريح فى الطب البيطرى)[١٢٠]. وترجم فى الهندسة فصولا من كتاب لجندر. ورسالة فى عمليات ضباط العسكرية. ولتمكنه من الترجمة يشهد له مترجم سورى كان معه فى مدرسة الطب فقال عنه إنه أستاذه وأحق منه بالرياسة. لأنه أدرى منى بالتقريب والتنقيح والتهذيب، فهذه شهادة الحق التى تقضى له بالسبق[١٢١].

ورفاعة الطهطاوى رجل الدين، الواعظ والإمام فى جيش محمد على، اتصف بالتدين. ورحابة الأفق، وقوة الملاحظة، كان يدون ما يراه بصدق، كثير القراءة والاستيعاب لما يقرأ ويتمثله، ويسوق الرأى فيما يدون عما يشاهد ويحكم العقل فيما يقول أو يكتب ميالا إلى التجديد أكثر منه إلى المحافظة، ولهذا وصفه المستشرق الفرنسى (سلفستر دى ساسى) بأنه "جيد النقد سليم الفهم". ورجل هذه خصاله لهو صاحب نظرة نقدية تنويرية وقد استحق رفاعة الطهطاوى هذا الوصف لأنه استوى فى عقله ووجدانه الشرق والغرب. فكان معتزا بأمته وبسبقها فى مضمار الحضارة، ولم يفتن بالغرب إلى الحد الذى ينسى ماضيه وعراقة حضارته. وكان لهذه النظرة المتوازنة عنده أثرها الإيجابى فى معرفته الطريق القويم لتلمس أسباب التقدم والعمران لبلاده، وهو الأخذ بعلوم الغرب وفنونه وصنائعه ولا سبيل إلى ذلك إلا بالعلم والتعليم- ومن هنا كان اهتمامه بإصلاحه وإصلاح الفكر - وخلق جيل متنور يقود البلاد إلى التقدم والازدهار[١٢٢].

وقد استطاع بحسه النقدى وبرغبته الصادقة فى التجديد والتطوير وبنزعته الإصلاحية أن يخطو بمصر خطوات سريعة عن طريق التقدم فى مجال الفكر بعامة وفى مجال العلم والتعليم بخاصة[١٢٣].

ذلك نموذج لدور النقد الرائد فى تجديد الفكر العربى- وفكرنا زاخر بالعديد من النماذج المشرفة التى لا يتسع المقام لذكرها جميعا حفاظا على وحدة الموضوع - قدمنا له من خلال هذا الاستعراض السريع لجوانب من فكر رفاعة الطهطاوى باعتباره من أوائل المفكرين الذين ساعدوا على بزوغ الوعى القومى ونضجه وعلى الجمع باعتدال بين

الأصالة في آرائه النقدية ودعواته الإصلاحية قد أتت ثمارها المرجوة في عصرنا الحالي في اتجاه الدولة ممثلة في جهود المجلس الأعلى للثقافة من خلال لجنة الترجمة ومشروعها القومي لترجمة منتخبات من الفكر الغربي في العديد من المجالات أملاً في إحياء الدور التنويري الذي قام به رفاعة الطهطاوي وأمثاله من أصحاب التجديد والإصلاح وسعيًا وراء التواصل الفكري بين الشرق والغرب.

ثالثًا: علاقة النقد بالتنوير من وجهة نظر د. عاطف العراقي

العلاقة بين النقد والتنوير عند د. عاطف العراقي[١٢٤] علاقة وثيقة، فالنقد يعبر عن الثورة لا الجمود. لأنه يعني التفاعل الحر والديناميكية لا الركود والسكون، يعبر عن التجديد والتطوير لا التقليد والاتباع، نقول ذلك لأن الناقد لا يسلم بما يطالعه أو يقف عليه من آراء وأفكار تسليمًا أعمى يدل على الانقياد والمتابعة والموافقة لما يقال أو يقرأ، وإنما هو إنسان صاحب موقف، صاحب رؤية عقلية، وموقفه هذا يعبر عن الثقة والاعتزاز بالنفس والاحتكام إلى العقل.

واستقراء التاريخ يطلعنا على أن النقد مصاحب للفلسفة ومن خصائص الفكر الأدبي والفلسفي والشواهد على ذلك كثيرة: فمن الأدباء أصحاب الفكر النقدي نجد الجاحظ، وابن الرومي والمتنبي وأبا العلاء المعري[١٢٥] الذي كان للفكر النقدي عند دلالة فلسفية.

أما الفلاسفة أصحاب الفكر النقدي والذين كانت لآرائهم أصداء واسعة في تاريخ الفكر الفلسفي على مر عصوره[١٢٦] فنذكر من الفكر الفلسفي اليوناني السوفسطائيين الذين ارتبط عندهم النقد بالشك في المعرفة وانتهوا من معارضتهم ونقدهم لآراء سقراط إلى القول بأن المعرفة نسبية جزئية حسية متغيرة.

وأرسطو على نحو ما أشرنا في ثنايا دراستنا- كان النقد عماد فلسفته، فمنه كانت انطلاقته وإبداعاته الفكرية في كلمة جامعة نقول إن الفلسفة الأرسطية قوامها هدم وبناء. والهدم هنا لا يحمل معنى سلبي بل معنى إيجابي لأنه مرادف للنقد، فمن نقده[١٢٧] لمذاهب الفلاسفة السابقين عليه في تفسير الوجود استطاع أن يقيم بناء الفلسفي ويضع نظريته في الوجود والتي ارتكز على القول بمبدأين هما: القوة والفعل أو الهيولى والصورة فهذين المبدأين هما حجر الزاوية في الفلسفة الأرسطية، وعلى أساسهما أقام مذهبه الفلسفي.

وفي الفكر الإسلامي نجد المعتزلة[١٢٨] دون غيرهم من الفرق الكلامية الإسلامية أقاموا مذهبهم على النظر العقلي، واجتمع عندهم العقل والنقد، وجمع فكرهم بين الكلام والفلسفة وضح ذلك عند ممثليها ومنهم: أبي الهذيل العلاف، وإبراهيم بن سيار النظام، الجاحظ والقاضي عبد الجبار، بالرغم من تمسكهم جميعًا بالعقل والتزامهم بأحكامه، وتقديمه على الشرع عند التعارض، فقد نادوا بأهمية الشك وعدّوه مقدمة ضرورية ممهدة للوصول إلى اليقين. فالشك الذي يسبق الإيمان يعد في رأيهم خيرًا من اليقين الذي لا أساس له[١٢٩].

ويتصدر الفيلسوف ابن رشد بفلسفته العقلية والنقدية - فلاسفة المشرق والمغرب معًا الذين جمعوا بين العقل والنقد في فكرهم وإن تفوق عليهم جميعا حين أثمر اجتماع العقل والنقد في فلسفته فكرًا تنويريًا يعد علامة مضيئة في تاريخ الفكر الفلسفي العربي.

ونظرًا لسابق حديثنا عن موقف ابن رشد النقدي من الاتجاهات الكلامية والفلسفية السابقة عليه. فسوف نكتفي في هذا المقام بالحديث عن العوامل التي ساعدته على تكوين منهجه النقدي وكان لها أثرها في صبغ آرائه صبغة تنويرية(١٣٠).

نذكر من بين العوامل التي ساعدت ابن رشد على تكوين منهجه النقدي دراسته للمشكلات الفلسفية والقضايا الخلافية كمشكلة قدم العالم وحدوثه، والمبدأ والمعاد. والخير والشر، ومسألة الحرية، والعلم الإلهي، ومشكلة السببية، وقضية التأويل وغيرها.

وكان لاختلاف وجهة نظره عن آراء سابقيه من المتكلمين والفلاسفة وعلى رأسهم الغزالي والفارابي وابن سينا سببًا في بلورة فكره النقدي وفي بزوغ آراءه التنويرية(١٣١).

وحس ابن رشد النقدي وإن بدا في عرضه لهذه المشكلات في كتبه المؤلفة مثل: تهافت التهافت، وفصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، ومناهج الأدلة في عقائد الملة، فإنه كان أوضح وأقوى في كتبه الشارحة أي تلك الكتب التي تولى فيها شرح الفلسفة الأرسطية يستوي في ذلك ما كان منها شرحًا أو تفسيرًا.

ونذكر أيضًا من بين العوامل التي ساعدت على بلورة فكر ابن رشد النقدي دراسته للفقه وجمعه فيه بين النظر والعمل، النظرية والتطبيق إذ لم يكتف بدراسة الفقه فقط بل اشتغل بالقضاء أيضًا فكان قاضيًا للقضاة، وكان أوحد عصره في علم الفقه والخلاف(١٣٢) وكلنا يعرف أن الفقيه هو المجتهد الذي يعمل عقله فيستنبط من الأحكام الشرعية النظرية أصولاً يستند إليها في توضيح الأحكام الشرعية العملية وليس هذا بالأمر الهين الذي يضطلع به أي إنسان إنما هو عمل يحتاج إلى دراية(١٣٣) ونظر عقلي وسعة أفق وقدرة على استنباط العلاقات بين الأشياء، وقد اجتمع هذا كله عند ابن رشد سواء في كتبه الفقهية التي يمثلها كتابه القيم "بداية المجتهد ونهاية المقتصد" - أو كتبه الفلسفية وخاصة كتابه "فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال" والذي يبحث فيه موضوعات تحتاج إلى اجتهاد في الرأي، واتخاذ موقف من الآراء المتعارضة، فوضح فيه مقصود الشرع، وشرط النظر، ومراتب الناس من التصديق - وقد انتهى إلى تفضيل الأقاويل البرهانية على الخطابية والجدلية وانتهى من بحثه في الظاهر والباطن إلى أن للشرع ظاهرًا وباطنًا وأنه يجب تأويل الآيات القرآنية لمن يقوى على فهمها ويعلم بالباطن عن هو أهل للعمل به وإذا كان الفقيه يستند إلى التأويل في كثير من الأحكام الشرعية، فبالأحرى أن يفعل ذلك صاحب العلم بالبرهان. خاصة وأن الفقيه عنده قياس ظني بينما العارف عنده قياس يقيني(١٣٤).

وقد استفاد ابن رشد من استخدامه للتأويل في مواقفه النقدية مع أصحاب الفرق الإسلامية، وخاصة في نقده للحشوية الرافضين للقياس والتأويل في فهم المسائل الدينية وتفسير الآيات القرآنية والواقفين عند ظاهر النصوص وحسب. وكذلك فعل مع الأشاعرة

وغيرهم من أصحاب المناهج الكلامية الجدلية بما فيهم المعتزلة؛ بالرغم من التزامهم بالمنهج العقلي إلا أن منهجهم جدلي كلامي، وعقلهم دون عقل الفلاسفة.

ونظرًا لأن ابن رشد قد ارتضى بالعقل منهجًا وطريقًا للمعرفة اليقينية، فقد أعانه التزامه بالعقل إعانة جمة فى نقد أصحاب الاتجاهات المخالفة لاتجاهه العقلى وأعنى بها المتكلمين أصحاب المنهج الكلامى الجدلى، والصوفية الذين يستندون إلى الحدس والوجدان فى تحصيل معارفهم.

والأمر كذلك بالنسبة للفلاسفة الذين لم يلتزموا بالمنهج العقلى التزامًا تامًا، فجمعت فلسفتهم بين اتجاهات كلامية وصوفية وضح من خلالها عدم التزامهم بالفلسفة الأرسطية، كما هو الحال فى الفلسفة السينوية وخاصة فى كتابات ابن سينا التى تحرر فيها من سطوة الفكر الأرسطى عليه وأعنى بها كتاباته التى وضع فيها تأثره بالحكمة المشرقية وبالأفلاطونية المحدثة[١٣٥] على نحو ما ظهر فى كتابه (منطق المشرقيين)، وكتبه ورسائله النفسانية والإلهية، والأنماط الثلاثة الأخيرة من "الإشارات والتنبيهات" تلك الكتابات التى عرض فيها لفكره الحقيقى عرضًا دقيقًا واضحًا، وأطلق العنان لفكرة الخصب بعيدًا عن النموذج الأرسطالى، ولعل هذا ما دفع لويس ماسينيون إلى القول بأن "ابن سينا يملك بحق عبقرية شرقية حقيقية لا توجد قط فى كتابيه منطق المشرقيين والإشارات والتنبيهات. ولكنها توجد أيضًا فى تعليمه الأصول لحكمة شرقية سامية قديمة وحديثة"[١٣٦].

أما ابن رشد فقد كان وفيًا للفلسفة الأرسطية، شديد الامتنان بها، حريصًا على الالتزام بالمنهج العقلى الأرسطى إلى الحد أننا إذا شئنا أن نتلمس فلسفة ابن رشد الحقيقة فعلينا أن نقوم بالوقوف على كتبه الشارحة للكتب الأرسطية، ففيها نجد الالتزام بالعقل والمعقولية، وإن طغت الأرسطية على فلسفته فكان أكثر انحيازًا لأرسطو وفلسفته بدليل اهتمامه الكبير بشرح مؤلفاته وتفسيرها بل وتلخيصها أيضًا، وكان الأولى به وهو الفقيه أن يعمل عقله ويجتهد فى حل المعضلات الدينية التى تحتاج فى حلها إلى حكيم فطن ذى قدرة على الاستنباط، فيوجه جهده العقلى إلى ما يعزز التزامه بمصدره الإسلامى وتمسكه به – ولعل هذا ما يؤكد لنا ضرورة تغيير مسمى الفلسفة فى المشرق والمغرب العربى من الفلسفة الإسلامية إلى "الفلسفة العربية"، فربط الفلسفة بالدين تقييد للفلسفة ومضرة للدين، إذ يلزم الفيلسوف بالتوفيق بينهما وهيهات أن ينجح فى هذه المحاولة فيلسوف أو رجل دين فلكل من الفلسفة والدين مجالهما الذى يجب أن يلتزم به المشتغلون بهما –.

أغلب الظن أن حب ابن رشد للفلسفة بعامة والفلسفة الأرسطية بخاصة قد استولى عليه إلى الحد الذى جعله يستغرق بالكلية فى مسائل الفلسفة وحل مشكلاتها باعتباره فيلسوفا مشائيا وليس فيلسوفا مسلما؛ وهذا فى رأيى من الجوانب السلبية عند ابن رشد إذ لم يستطع أن يتحرر من ربقة الفكر الأرسطالى عليه – كما فعل ابن سينا فى كتاباته المتأخرة التى جمع فيها بين الاتجاه العقلى والاتجاه الصوفى فاجتمع فى فكره عقل الغرب ووجدان الشرق – وظل وفيا لمذهبه العقلى مسخرا إياه لتصحيح ونقد الأفكار الشائعة والخاطئة التى لا تتفق والمنطق العقلى. وقد تبدى حسه النقدى التنويرى وسعة أفقه فى دعوته "للنظر فى

كتب القدماء فإنه واجب بالشرع خاصة إذا كان مغزاهم في كتبهم ومقصدهم هو المقصد الذى حثنا الشرع عليه"(١٣٧).

وكان ابن رشد حريصا على الانفتاح على الغرب والتعرف على ثقافاته والتزود بها وقد تأكد هذا الحرص في قوله "ينبغى أن نضرب بأيدينا إلى كتبهم" أى كتب القدماء" اليونان ونتناولها بالفحص والتمحيص والنقد فإن كان كل ما ذكروه صوابا قبلناه منهم. وننبه على ما ليس بصواب من آرائهم"(١٣٨).

ولبيان ضرورة الانفتاح الثقافي وأهميته البالغة لنا كرر ابن رشد مضمون رسالته السابقة في نص آخر فقال: "فيجب علينا إن ألفينا لمن تقدم من الأمم السالفة نظرا في الموجودات. واعتبارا لها. بحسب ما اقتضته شرائط البرهان، أن ننظر في الذى قالوه من ذلك. وما أثبتوه في كتبهم. فما كان منها موافقا للحق قبلناه منهم، وسررنا به، وشكرناهم عليه، وما كان فيها غير موافق للحق نبهنا عليه. وحذرنا منه وعذرناهم"(١٣٩).

هذا هو ابن رشد. وهذه هى فلسفته العقلية التى جمع فيها بين النقد والتنوير فاستحق عن جدارة أن يكون عميدا للفلسفة العربية.

رابعا: موقف د. عاطف العراقى التنويرى من بعض القضايا والمشكلات المعاصرة ورأينا فيها:-

تأكيدا لسالف حديثنا عن البعد النقدى التنويرى عند د. عاطف العراقى سنتوقف الآن عند بعض القضايا والمشكلات المعاصرة من خلال مؤلفاته المختلفة التى عكست آراءه النقدية التنويرية من جهة، وكشفت من جهة أخرى عن إسهاماته المختلفة خارج دائرة الفلسفة ومشكلاتها الطبيعية والميتافيزيقية، واهتمامه بالمجتمع وانشغاله بقضاياه ورؤيته التنويرية لها عند طرحه لسبل حل هذه المشكلات، وسوف نحاول من جانبنا الاجتهاد وإبداء الرأى فيها عسانا نسهم بجهدنا المتواضع في تسليط الضوء على المأمول في غدنا القريب عند معالجة قضايانا ومشكلاتنا المعاصرة ومنها:

١ - الثقافة والمثقفون ودورهم التنويرى.

٢- ثقافة العولمة وقضية التنوير.

هذا هو مجمل ما سيدور حوله ختام دراستنا، وسوف نتناول هذه المشكلات الآن بشئ من التفصيل. وذلك بالتوضيح والشرح والتحليل والنقد، عبر الصفحات القادمة.

١ – الثقافة والمثقفون ودورهم التنويرى

الثقافة كمصطلح يعنى جميع المناشط والاهتمامات المميزة لشعب ما. وهى مشتقة من ثقف بمعنى حذق وفطن، ومن كلتورا Cultura اللاتينية بمعنى الفلاحة والتهذيب. واللفظ العربى مأخوذ من تثقيف الرمح أى تسويته، ثم اتسع المعنى رويدًا رويدًا فأصبح المهارة فى صناعة بعينها ثم تجاوز هذا المعنى وانتقل إلى معنى يتصل بحياة العقل والذوق. وقد استخدم البعض كلمة ثقافة بمعنى الحضارة، بيد أن الحضارة هى الثقافة فى مرحلتها المتقدمة، حيث الحضارة من الحضر والتحضر وتفيد التمدين[١٤٠].

الملاحظ أن تحديد مصطلحى الثقافة والمثقفين كان مثار تساؤل وجدل واختلاف بين المفكرين والعلماء على حد سواء. ويعزى السبب فى ذلك إلى عدم اتفاقهم على تحديد هذين المصطلحين والسمات المميزة لهما لكى يتسنى بعد ذلك تحديد معنى الثقافة، ومعرفة مدلولها، وتعريف من هو المثقف.

ومن بين هذه التساؤلات: التساؤل عن هل الثقافة هى نشاط عملى وإبداعى يجتذب عناصر معينة من الناس دون غيرهم؟ أم الثقافة هى كل ما يكتسبه الإنسان من علوم ومعارف ويتناقله عبر الأجيال من خلال عملية التعلم والرموز التى تم اختراعها لتعبر عن ثقافة محددة؟

وهل المثقف هو الناقد أم الناقل أم المجتهد أم المبدع؟

ربما جاءنا الجواب بأن الثقافة هى كل هذا مجتمعًا، فهى نشاط عملى وإبداعى يقوم به متخصصون فى مجالات الإبداع العلمى والفكرى والفنى، وهذا الإبداع ناتج عن تراكم ميراث ثقافى متنوع.

وقد نجد من يرى أن هناك اختلافًا جوهريًا بين من يحمل الفكر ومن يبدعه، بين من ينقل تراث غيره، ومن يبدع خلقًا فى تراثه، بين من يستشعر مشكلات مجتمعه ومن يتوهم تماثل مشكلاته مع مشكلات غيره، بين من يمضى متفرجًا من قضاياه، ومن يساهم بفاعلية فى تجاوزها، بين من يستهلك المعرفة ومن ينتج فكرًا مستقلاً[١٤١].

ويحدثنا الدكتور طه حسين عن الثقافة بعامة والثقافة المصرية على وجه الخصوص فيقول "ليست الثقافة وطنية خالصة ولا إنسانية خالصة، ولكنها وطنية إنسانية معًا. وهى فى أكثر الأحيان فردية أيضًا. فمن ذا الذى يستطيع أن يمحو بتهوفن من موسيقا بتهوفن؟، ومن ذا الذى يستطيع أن يمحو راسين من شعر راسين؟"[١٤٢].

الثقافة فى مصر، ثقافة مصرية إنسانية، فيها شخصية مصر القديمة الهادئة، وفيها شخصية مصر الباقية الخالدة، وهى فى الوقت ذاته إنسانية قادرة على غزو قلوب الناس وعقولهم وتخرجهم من الظلمة إلى النور، وقادرة على أن تتيح لهم من اللذة والمتعة مما يجدونه أو لا يجدونه فى ثقافتهم الخاصة.

ولهذا يرى د. طه حسين أن الثقافة المصرية موجودة متميزة بخصالها وأوصافها التى تنفرد بها من غيرها عن الثقافات، فهى تتصل بوجودنا المصرى فى حاضره وماضيه،

ومن حيث أنها تصور آمالنا ومثلنا العليا فى الحياة. فهى تتصل بمستقبلنا أيضًا بل هى تدفعنا إلى هذا المستقبل دفعًا.

والواجب علينا وبخاصة المثقفين ألا نهمل هذه الثقافة فتضعف ويدركها الجمود. وأن نمنحها ما نملك من قوة وجهد لتنمو وتذكو. فإن فى نمائها وذكائها، فيما يقول د. طه حسين. نماء لنا وذكاء، بل نماء لغيرنا من الناس وذكاء أيضا(١٤٣).

والثقافة متعددة فى عناصرها مختلفة فى مجالاتها، فمن عناصرها كما يقول عميد الأدب العربى، ما هو بطبيعته شائع عام مشترك بين الناس جميعا، وهو ما نراه فى كثير من ألوان العلم. ومنها ما هو بطبيعته تشخيص مقصور على أمة من الأمم وهو ما نجده فى كثير من ألوان الفن. بيد أن طبيعة الحياة الإنسانية قد أتاحت للناس أن يخصصوا العام فيطبعوه بطابعهم، وأن يعمموا الخاص فيجعلوه شركة بين الأمم جميعا(١٤٤).

ومن مصادرها أيضا ما هو مكتوب ومدون. وما هو مسموع ومرئى، ومنها ما يطلق عليه ثقافة الخبرة(١٤٥).

ومع أن العلم لا وطن له، إلا أنه إذا يستقر فى وطن من الأوطان وأمة من الأمم تأثر بإقليمه وبيئته ليستطيع أن يتصل بنفوس أهلها فيصبح معبرا عنها، وهذا ما نشاهده فى الثقافة المميزة لكل شعب من الشعوب.

وإذا كانت الثقافة إشكالية اختلف فى تحديد معناها، فليس هذا الأمر ببعيد أيضا بالنسبة لتعريف المثقف، فهناك العديد من الأخطاء الشائعة فى تعريفه فى مجتمعنا العربى المعاصر منها: الخلط بين المثقف والمتخصص الدقيق فى إحدى مجالات العلوم الإنسانية، كعلم السياسة أو الاقتصاد أو القانون أو الدين أو غيرها، ولا يعد الواحد منا مثقفا إلا إذا اقتصرت ثقافته على نوع واحد من هذه العلوم. فيقال للمتخصص فى السياسة بأنه من كانت ثقافته سياسية، والمتخصص فى أمور الدين. من كانت ثقافته دينية وهكذا.

ومن هذه الأخطاء أيضا الربط بين الثقافة من جهة والالتزام بأيديولوجية فكرية وسياسية واجتماعية معينة من جهة أخرى(١٤٦). بحيث يوصف بعدم الثقافة من لا يلتزم بهذه الأطر الفكرية والسياسة والاجتماعية التى يتم تحديدها، وهذا لعمرى قصور فى النظر وتحديد للفكر وتقييد لحرية الرأى والإبداع العقلى. فالثقافة كلمة تحمل بين طياتها معانى العموم والشمول للعديد من أوجه النشاط الإنسانى ليس النظرى فحسب بل والعملى أيضا، ومن غير المعقول أن يعد الإنسان مثقفا إذا حصر فكره فى دائرة واحدة من دوائر المعرفة الإنسانية وتغافل عما يدور حوله من تيارات ومذاهب فكرية وعلمية مختلفة خاصة ونحن على أعتاب قرن جديد، وهو القرن الحادى والعشرون الذى يشهد تطورات متلاحقة وطفرات فى ميدان العلوم بوجه عام والعلوم الطبيعية بوجه خاص تلزمنا لكى نكون معايشين للواقع. مضطلعين على الجديد فيه، أن نكون على علم بما يدور حولنا، وأن نضيف إلى تخصصاتنا اهتماما بمجالات ثقافية متنوعة تكسب فكرنا حيوية وجدة، ومعارفنا تنوعا وشمولا.

وفي ضوء إشكالية تحديد مصطلحي الثقافة والمثقفين يرى جرامشي[١٤٧] أن الإشكالية لا تكمن في تعريف من هو المثقف، لأن "كل إنسان- في رأيه - مثقف" بل في تحديد الدور الذي يقوم به هذا المثقف في مجتمعه.

والسؤال الذي يطرح نفسه الآن هو: هل كل إنسان يمكن أن يقوم بدور المثقف. أم المثقف هو إنسان له سمات ومواصفات خاصة؟

وإذا كان الأمر كذلك فهل المثقف هو من أخذ حظا وافرا من التعليم وتزود بالثقافة العامة؟ أم المثقف هو المفكر المهموم بقضايا أمته ومشكلاتها؟

هنا تتعدد الإجابة على هذه التساؤلات فإذا اتفقنا أن المثقف هو من أخذ حظا من التعليم وتزود بالثقافة العامة، فسوف نصطدم بمعارضة الرأى القائل أن التحدى الحضارى الذى يواجه أمتنا هو امتلاك الثقافة المعاصرة في مقابل الأمية التقليدية المعروفة. وهي أمية القراءة والكتابة التي لا يزال المجتمع يعاني من آثارها السلبية على مستوى الأسرة والمجتمع معا، خاصة وأن الأمي التقليدي- كما يقول البعض - يحمل نوعا من المعرفة قد يدمر بها ذاته، بينما المثقف الأمي قد يحمل نوعا آخر من المعرفة قد يدمر بها الآخرين[١٤٨].

وإذا أخذنا بالرأى القائل أن المثقف هو المهموم بقضايا أمته فسنجد من يعود إلى التساؤل مرة أخرى فيقول: هل يمكن أن نسمى المثقف "بالمفكر" خاصة وأن ما يقدمه المثقف من إنتاج هو نتاج الفكر، والفكر تعبير عن ثقافة. والثقافة ليست مطابقة تماما للسلوك أى أنها تنطوى على أيديولوجيا ومضمون معرفي يجمع بين الخصوصية والكلية.

وإذا سلمنا بهذا الرأى لوجاهته، فإنه سيقودنا إلى تساؤلنا السابق والخاص بالدور الذى يقوم به المثقف في المجتمع من خلال توظيفه لمعارفه الثقافية في مجال من مجالات الإنتاج. وهنا نتفق مع الرأى القائل بأن المثقف هو المفكر، والمثقف المفكر هو بالضرورة ذلك الإنسان الواعي والملتزم بقضايا أمته والمهموم بمشكلاتها وليس شرطا أن يكون المثقف هو المفكر الملتزم بالموضوعية العلمية أو الذى ينتمى إلى الفكر العلمي السالب لقوة النظام[١٤٩].

المثقف الحق هو الذى يقترب من روح عصره، ويعايش هموم طبقته ومشكلاتها، وثقافة مجتمعه أيضا مع الالتزام بالمحافظة على أصالة تراثه. ويشترط في المثقف المفكر أن تكون لديه القدرة على الالتحام بالواقع المعاش مشاركا فيه، مبدعا له، ومدافعا عن حضارته. وأن تكون لديه القدرة على الجمع المتوازن بين الأصالة والمعاصرة، وأن يكون مثقفا منتجا ومستهلكا لما ينتجه مجتمعه لا ما ينتج لمجتمع غيره[١٥٠]. المثقف الحق، عليه أن يكون منتجا ومبدعا لثقافته مع وعي تام بثقافة الآخر، فكلما تعمق الفكر واتسعت الثقافة كلما قوى الفكر وصح الرأى.

المثقف كما ينبغي أن يكون. وكما يرى د. عاطف[١٥١]، هو الذى يهتم اهتماما خاصا بكل قضايا النقد والتنوير، ويصبح الإنسان العربي صاحب فكر نقدى تنويرى إذا ما أرقته هموم الأمة العربية وشغل بقضاياها ومشكلاتها بغض النظر عن تقديمه حلولا إيجابية

لكل القضايا التى يهتم بها سواء على المستوى الاجتماعى أو السياسى أو الفكرى. المثقف هو من يجتهد فى حل مشكلات مجتمعه، أو يتفاعل مع واقعه، ويتحرك لدفع حركة الفكر الناظر فى هذه المشكلات. لأنه لو كانت عينه القارئة جامدة، فلن يكون هناك أمل فى بعث جديد لفكر مستنير والعامل الفاعل فى حركة الفكر هنا هو النقد البناء. فهو القوة الدافعة والمجددة للفكر. ولهذا يأسف د. عاطف لأن أكثر المثقفين العرب يلجئون إلى منطق التبرير عند معالجتهم للقضايا الفكرية[٥٢] كقضية الغزو الثقافى، وقضية الأصالة والمعاصرة وقضية الإرهاب وغيرها .. ومنطق التبرير مرفوض فى عصر نحكم فيه العقل فيما نقول ونفعل. ولهذا فمن سمات المثقف - فى عصر ثورة المعلومات والاتصالات - أن يكون مستنيرا. متفتحا. مطلعا على التيارات الفكرية والأدبية والفنية. وأن تكون له وجهة نظر وموقف حيال ما يقرأه بحيث لا يردد ما يقال ويكون تابعا ومرددا لأقوال الآخرين، وأن تكون لديه حاسة نقدية ويملك القدرة على التحليل والموازنة والحكم على الأحداث السياسية والاجتماعية: وأن يكون له منهجا فى القراءة[٥٣]، إذ المعارف المتناثرة غير المنتظمة لا تكون معرفة متكاملة، ولا تشكل عقلية المثقف الواع. المثقف من لديه معارف متسقة متكاملة عن مجالات متنوعة من العلوم والفنون، ويكون مثقفا على الأصالة أو مثقفا حقيقا إذا استطاع من خلال تخصصه أن يكون له دور إيجابى فى مجتمعه. وأن يكون موصول الصلة بواقعه. معايشا لمشاكله وقضاياه ساع لحلها بما لديه من وضوح للرؤية، تمكنه من نقد سلبيات المجتمع. والأمثلة على ذلك كثيرة فى فكرنا العربى الحديث والمعاصر فمن منا يستطيع أن ينكر جهود قاسم أمين فى مجال التعليم وتحرير المرأة، وجهود طه حسين فى مجال الأدب والفكر ودور الإمام محمد عبده التنويرى والإصلاحى فى المجال الدينى والسياسى والاجتماعى، وأحمد لطفى السيد وإسهاماته الجادة فى حل القضايا الاجتماعية والفكرية، والدكتور زكى نجيب محمود واهتماماته المتنوعة فى مجال الفلسفة والأدب والفن والدين والسياسة والتعليم وغيرها. فجهود هؤلاء العمالقة كل فى مجاله، وإن لم تؤت ثمارها فى زمانها. فيكفيها شرفا أنها أضاءت الطريق للأجيال التالية، وكان لها قدم السبق فى التنبيه على العيوب ومهدت السبيل لكيفية تلافيها ومؤلفاتهم المختلفة خير شاهد على ذلك وإن لم يتسع المجال لذكر ما فيها - فلا يخفى علينا أصداء نظراتهم (أى هؤلاء الكتاب والأدباء) النقدية التنويرية فى عصرنا الحالى والتى تمثلت فى دعوتهم إلى التحرر من الاستعمار. ونبذ الاستبداد والعبودية، والدعوة إلى الديموقراطية، والاهتمام بالعلم والتعليم فهو كالماء والهواء كما قال طه حسين. والانفتاح الثقافى. وغيرها من آراء بناءه ننعم بها الآن ونتمتع بإيجابياتها على المستوى الاجتماعى والفردى. ونتمنى أن نجد بين شبابنا رموزا عضينة تتمتع بهذه الحاسة النقدية والنظرة التنويرية فى المستقبل القريب بإذن الله.

٢- ثقافة العولمة وقضية التنوير

العولمة[٥٤] أو الكوكبية أو الكونية مسميات مختلفة لمعنى واحد بات يتردد كثيرا فى منطقتنا العربية فى العقود الأخيرة من القرن العشرين، وازدادت الآن الأصوات المنادية بمواكبتها والاقتراب منها بل والتعامل معها مسايرة للعصر ومتطلباته، وتلبية لاحتياجات الأمة

التى هى فى أمس الحاجة إلى التسلح بأسلحة الآخر وآلياته الجديدة والتى هى بميزان عصرنا من مقومات النهضة ومن علامات الرقى والتقدم.

العولمة كما يقول البعض بالمفهوم المتداول الآن وبعد سقوط نظام القطبين لم تعد منسوبة ومنذ عقدين تقريبا إلى كوكب الأرض أو كلمة Globe وتعرف بكلمة Globalization وتصبح العولمة الآن ترجمة لكلمة Globality وهى العملية التى تملك آليات تحويل العالم إلى شكل موحد يلغى الحدود بين الدول والأمم[١٥٥].

وبالرغم من اختلاف المثقفين والمفكرين حول مفهوم العولمة وتحديد معنى هذا المصطلح إلا أنهم اتفقوا على أن العولمة هى إسقاط حاجز المسافات والزمن، وهى فتح كل سبل تدفق البيانات والمعلومات والمعرفة بكل أنواعها وصورها سعيا وراء التواصل والتحاور الحضارى.

ومع أن العولمة وممارساتها المختلفة- الاقتصادية والاجتماعية والثقافية - صارت واقعا ماثلا أمامنا فى أغلب مناشط حياتنا، واستطاعت النفوذ إلى صلب نسيج البناء الحضارى الإنسانى ونعنى به الثقافة، بل وأصبحت اليوم واقعا معاشا مفروضا على الساحة الدولية، وكثر فى الآونة الأخيرة الحديث عنها فى الخطاب الثقافى المعاصر؛ فإنه من الصعوبة فيما نرى ويرى البعض، تحديد كل جوانب العولمة كعملية لها أبعاد وجوانب مختلفة ومتشابكة ولا تقتصر على جانب واحد وإن كان الهدف منها اقتصاديا فى المقام الأول حيث تغيب عمليا الجوانب الأخرى السياسية والثقافية[١٥٦].

والواجب علينا أن نقترب منها ونتعامل معها بالشكل الذى يلائمنا ويحافظ على هويتنا العربية خاصة وأن عولمة اليوم تتجاوز الحدود. ولا تقر بالوطن باعتباره المكان المتاح الذى يستطيع فيه الإنسان ممارسة حقوقه السياسية.

نعم فى ظل عولمة بلا حدود يجب التأكيد على هويتنا وذاتيتنا، لأن الهوية هى أحد مكونات الشخصية الوطنية، ومن لا هوية له، فليس له مكان فى عصر العولمة، والهوية المعنية هنا هى نمط حياة فيها الفن والموسيقا والثقافة والمأكل والمشرب والملبس، فيها العادات والتقاليد، فيها التراث، وهى أيضا كما نرى ونتفق مع الرأى القائل أنها نمط معيشى يتفاعل مع المتغيرات المحيطة به، فيتغير معه، دون أن يذوب فيه، يتأصل بداخله لكنه يكتسب الجديد دائما[١٥٧].

العولمة بهذا المعنى هى المطلوبة، ويتحقق معها الجمع المتوازن بين الأصالة والمعاصرة، فيها نحافظ على الجوهر وإن تغير الشكل ليتلاءم مع العصر.

وفى عصر العولمة، يجب المحافظة على جوهر الشخصية الوطنية، وهويتنا الثقافية، وأن نزداد تمسكا بالجذور وبأهدافنا القومية، فهى درع الأمان الذى يحمينا من الذوبان فى طوفان العولمة خاصة وأن العولمة بطبيعتها هى النقيض لوجود عوالم أخرى.

والملاحظ أن مفهوم العولمة يختلف عند الشعوب قوة وضعفا، فالعولمة فى حياة الشعوب الفقيرة، والأكثر فقرا تعنى التعبير الصارخ عن الهوة السحيقة المتزايدة عمقا، والتى تفصل بين قدرات الشعوب على تحقيق طموحاتها، وبين ما يملى عليها من قرارات تحدد

مصيرها، ومفروضة عليها فرضا؛ بينما العولمة في حياة الشعوب الغنية أو المتقدمة والأكثر تقدما تعني الهيمنة والسيطرة وهو ما تمارسه المؤسسات والهيئات العالمية في مجموعة الدول الصناعية الكبرى كالولايات المتحدة، والاتحاد الأوروبي، واليابان، وهي تشمل الشركات الكبرى متعددة الجنسية، والمؤسسات المالية والبنكية، وصناع السياحة، والجمعيات الأهلية وغيرها من المؤسسات التي تتمتع بالقوة الاقتصادية، وتمثل طبقة "النخبة" أو "الصفوة العالمية" وهي خليط من كل الجنسيات بدرجات متفاوتة، تتجاوز كما يقول البعض في ثقافتها ومصالحها وتطلعاتها كل العقائد والدول والحواجز الاجتماعية، وتحقق النجاح من خلال تعزيز مواقع الذات وزيادة الثروات من خلال الغير وعلى حسابهم"[158].

طبقة النخبة أو الصفوة تتمتع بحدود مفتوحة ومميزات ومنافع لا حد لها كحرية الحركة والعمل بالقياس بمن لا يملك هذه المهارات والقدرات الاقتصادية العالية. وهذا فيما أرى هو الوجه القبيح للعولمة.

ومع أن المعلن الظاهر من توجيهات العولمة هو محور الاقتصاد، فإن لها محورين آخرين هما: الثقافة والسياسة، وأخطرها فيما أرى هو الثقافة: وهو محور حديثنا في هذا المقام.

والمقصود بثقافة العولمة، ليس ثقافة الكلمة المكتوبة بل الثقافة المصورة المشاهدة المرئية. فقد تراجع في عصر العولمة تأثير الثقافة المكتوبة بالمقارنة بثقافة الصورة؛ ففي هذه الأخيرة تلعب الصورة نفس الدور الذي لعبته الكلمة في التراث الثقافي الإنساني القديم ولكن يتعدى خطابها العقل إلى الأخلاق والسلوك وهنا تكون خطورتها لأنها فيما يرى البعض ستقتل الروح وتذهب بالمستوى الأخلاقي والإنساني لسلوك الإنسان مما سيؤدي إلى استعمار العقول عن طريق وسائل الاتصال والإعلام الحديثة، محكومة في تعاملاتها بمبدأ "البقاء للأصلح" والأصلح في هذه الحالة هو من يحقق الهيمنة والسيطرة وينجح في كسب الثروة والنفوذ. والعولمة عند أنصار هذا الرأي، هي فعل سلبي وليس إيجابي، إنها تهديد وعدوان ثقافي على سائر الثقافات خاصة العربية الإسلامية، لأنه وفقا لهذا المنظور لن تكون العولمة انتقالا من ظاهرة الثقافة الوطنية والقومية إلى ثقافة جديدة هي الثقافة العالمية بل هي اختراق ثقافي عن طريق الصورة. ليس هذا وحسب، بل إن عولمة الاتصال والإعلام في رأيهم، تمثل تهديدا للفردية الثقافية، وطمسا للهويات الثقافية للشعوب والذي ساعد على ذلك، عند أنصار هذا الرأي. حالة الثقافة في بعض المجتمعات الأقل تطورا. فالثقافة العربية وفقا لمنظورهم تعاني ازدواجية نتيجة احتكاكها مع الثقافة الغربية بتقنياتها وعلومها وقيمها الحضارية. هذا وفضلا عن التمايز الواضح بين ثقافة الشمال وثقافة الجنوب والنتيجة الأزمة لهذا التباين هو تعاظم الازدواجية، أي ازدواجية التقليدي والعصري، ازدواجية الأصالة والمعاصرة في الفكر والثقافة والسلوك[159]. وتظل الإشكالية قائمة في العلاقة بين الكونية والخصوصية بين العام والخاص في مجال الإنتاج الفكري والثقافي، ويصبح التساؤل الملح هو: هل تصبح الثقافات المحلية موحدة على مستوى العالم؟ وهل يمكن أن تكون هناك ثقافة كونية أم ستظل الثقافات القومية محتفظة بهويتها

وباستقلاليتها السبية إزاء النظام العالمى الجديد؟ بل والتساؤل الأهم هو: هل نحن كعرب في ظل العولمة – بإزاء ثقافة كونية مقبولة أم بإزاء ثقافات يمكن أن تتعايش مع ثقافة العولمة؟.

نلمح أيضا هذا التخوف[٦٠] من الآثار السلبية للعولمة عند العديد من الباحثين الغربيين فالعولمة فى رأى (مارتن ولف) "هي عملية غسيل حقيقية للأدمغة".

ويرى المفكر الفرنسى (دوبريه) "أن العالم بفعل العولمة يزداد تشرذما بازدياد توحيده" وعند تحليله للآثار الناجمة عن توحيد العالم بفعل العولمة وجد أن النزعات القومية تظهر كرد فعل للعولمة والتى أحيانا تأخذ صورا بالغة التطرف دفاعا عن الانتماء بأشكاله المختلفة: الوطنى والقومى والدينى.

والعولمة عند عالم الاجتماع السويسرى جان زيجلر هى "توحيد مصطنع للعالم" تسعى فيه الولايات المتحدة إلى تعميم نظم الحياة والثقافة الأمريكية وفرضها فرضا على دول الجنوب بل وعلى دول الشمال أيضا. ففى مجال الثقافة تركز على حرية الإنسان والتأكيد على فردانيته وذاتيته، وفى الاقتصاد تبرز فكرة آلية السوق وحرية التجارة، وفى السياسة تردد شعارات حقوق الإنسان، والحرية والديموقراطية ووفقا لهذا المنظور فالعولمة زائفة لأنها موجهة من الأقوى إلى الأضعف. ولا يتم فيها تبادل حقيقى، بل هى تلقى وتبعية، ولا يتم فيها التعامل بالمثل لعدم التكافؤ بين المنتج والمستهلك، بين من ينتج الفكر والثقافة ومن يتلقاهما. وقد أظهر دوبريه قلقه وعدم تفاؤله من انتشار العولمة وآثارها السلبية على الثقافة حين قال إنها أشبه بتمويه الطابع المحلى بطابع شمولى جامع وتغليف ثقافة معينة، وهى ثقافة الأشد يسرا بطابع الحضارة الكونية[٦١].

أغلب الظن أن التخوف الواضح من مخاطر العولمة على الهوية بكل أبعادها – عند المعارضين للعولمة – ناتج من حرصهم على تأكيد الخصوصية الثقافية للدول والشعوب، وهذه وجهة نظر لها وجاهتها وينبغى احترامها من منطلق الحرص على تأكيد الذات والهوية الوطنية والثقافة من جهة، ومن منظور عدم التكافؤ فى القوة والإمكانيات من جهة أخرى. وإن كنت أرى أن التخوف يؤدى إلى الجمود والتخلف والرجوع إلى الوراء، والواجب علينا – ونحن نعيش فى عصر الثورة التكنولوجية فى المعلومات والاتصالات – أن ننظر إلى الأمام ونتطلع إلى مستقبل أفضل وهذا لن يتأتى بالانعزال والانغلاق، بل بالانفتاح على الثقافات الأخرى ومسايرة التقدم المذهل فى وسائل الإعلام والاتصال مع التمسك بالجذور والمحافظة على كياننا القومى والتمسك بقيمنا، والمثمر من تراثنا، تأكيدا للهوية العربية، وتدعيما للوجود العربى ودوره الفاعل إزاء متغيرات العصر.

ومن اللافت للنظر، أن مؤيدى العولمة وثقافتها بالرغم من معرفتهم بخصائصها وعيوبها ظلوا مؤيدين لها ومرحبين بالانفتاح الثقافى خاصة، وفى ظل العولمة يصبح العالم قرية صغيرة، وتنتقل المجتمعات من حالة الصراع إلى حالة التوافق، ومن حالة التباين والتمايز إلى حالة التماثل والتجانس، ومن حالة الفرقة والتباعد إلى حالة الاقتراب والتوحد. ولعل الداعى إلى هذا الترحيب، هو الأمل فى أن يسود العالم وعى عالمى وقيم موحدة

تقوم على مواثيق إنسانية عامة[١٦٢] وتوحيد للثقافات بظهور ثقافة عالمية ذات طابع خاص. هذا فضلا عن ربط أجزاء العالم وإن تباعد وانفصل جغرافيا وسياسيا وعرقيا بروابط وقيم معاصرة تتناسب وآليات الثورة العلمية والمعلوماتية التي يتميز بها القرن الحادي العشرين.

ومن بين مؤيدي[١٦٣] العولمة الداعين إلى عالم أفضل في كافة مناحي الحياة - الفكرية والعلمية والثقافية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية- نجد العديد من الباحثين والمفكرين العرب والغربيين، سنتخير منهم في هذه الدراسة- وفقا لمقتضاها - رأي د. عاطف العراقي في ثقافة العولمة وبخاصة الجانب الفكري فيها وعلاقته بالهوية الثقافية وبالتنوير.

يطلعنا د. عاطف العراقي[١٦٤] عن رأيه في ثقافة العولمة وعلاقتها بالتنوير في كتابه "الفيلسوف ابن رشد" فيقول: إذا كان الانفتاح الثقافي ضرورة لابد منها إذا أردنا أن نساير العصر، ونواكب تطوره ونستفيد منه، فإن ثقافة العولمة، واقع لا يصح أن نخشاه، بل يجب أن نتعامل معها. ونتحاور مع قضاياها ومن خلال قضايا العولمة يجب المبادرة بتحديد هويتنا الثقافية العربية والمبادرة أيضا باتخاذ المواقف من جانب، وأن نتعلم من الدول الغربية القدرة على اتخاذ المواقف الفكرية البناءة لأنها سباقة إلى اتخاذها. ولن يتسنى لنا ذلك إلا اذا أقمنا الجسور بين أبناء الدول العربية كلها. وأقمنا الحوار الفكري البناء، والفكر الناقد. واستلهام الرؤى والأفكار من الفلسفة الرشدية هو طريق النور والتنوير؛ لأنه من غير المعقول أن ننتظر حلولا لمشكلاتنا الفكرية والسياسية ونحن نهاجم ثقافة العولمة.

إنه لمن التناقض - ونحن في عصر ثورة المعلومات والاتصالات، الهجوم على ثقافة العولمة، والتخوف منها، في حين يكون تصورنا للمستقبل محكوما بكتب التراث وبأفكار مجموعة من المفكرين القدامى. فالذي كتب التراث هم بشر مثلنا، أعملوا عقولهم فأثمر فكرهم. وقد اجتهدوا وأصابوا في كثير مما قدموه؛ ولأنهم بشر فقد أخطأوا أيضا آلاف الأخطاء. وواجبنا ونحن على مشارف الألفية الثالثة أن نهتم بالجوهر لا بالشكل، بالكيف لا بالكم، فلا بأس من الوقوف عند التراث شريطة أن نحسن الانتقاء لأجود ما فيه ويكون معينا على تقدمنا.

ومن بين النافع والمفيد في حاضرنا ومستقبلنا من كتب التراث في مصر والبلدان العربية، والتي تحوى آراء تنويرية: كتابات المعتزلة وابن رشد قديما، أما حديثا فنجد كتابات رفاعة الطهطاوي والإمام محمد عبده، وأحمد لطفي السيد، وقاسم أمين، وسلامة موسى. وطه حسين. وزكي نجيب محمود، وخير الدين التونسي، وكذلك كتابات عبد الرحمن الكواكبي ومالك بن نبي.

ويتوقف د. عاطف عند الفلسفة الرشدية. فهي في رأيه الطريق لوضع مشروع حضاري للأمة العربية. وينبغي أن يكون هذا المشروع مؤسسا على العقل، وعلى الفكر التجديدي العلمي البناء ولا سبيل لإرساء نظام ثقافي عربي جديد إلا بالتنوير القائم على الانفتاح على ثقافة العولمة. التنوير الثقافي المنشود يقوم على تقديس العقل، وهي دعوة دافع عنها ابن رشد في غير ما موضع من مؤلفاته وبخاصة في "فصل المقال"[١٦٥] مستعينا

بآيات من الكتاب العزيز الدالة على الحث على النظر في جميع الموجودات مثل قوله تعالى "أو لم ينظروا في ملكوت السموات والأرض وما خلق من شئ"(١٦٦).

وقوله تعالى "فاعتبروا يا أولى الأبصار"(١٦٧) وهذا نص على وجوب استعمال القياس العقلى أو العقلى والشرعى معا.

فالدعوة إلى الحرص على العلم وتعليمه وأهميته، وضرورة استخدام العقل والعمل به دعوة حث عليها الدين والفلسفة معا، وترددت المناداة بالالتزام بهما عند الفلاسفة قديما وحديثا. وفى عصر العلم والتكنولوجيا يتزايد الاهتمام بالتأكيد على أهميتها لتقدمنا ورقينا. ولسعادة البشرية جمعاء.

ولفرط إعجاب واعتزاز د. عاطف العراقى(١٦٨) بابن رشد وفلسفته، والأسس التى قامت عليها، فإنه يربط بينها وبين أسس ثقافة العولمة والتى قوامها العقل والعلم أيضا مع الفارق فيما رأى، وهو فارق الزمان والمكان مشيرا بذلك بطرف خفى إلى عودة التنوير مع ثقافة العولمة بعد أن توقف بوفاة ابن رشد صاحب الفكر التنويرى النقدى. وهذا يعنى أيضا أن الشرق بالفلسفة الرشدية كان رائدا للتنوير فى العصر الوسيط، ومصدرا للإشعاع الفكرى والثقافى فنهل منه الغرب فى عصور ظلامه، ولهذا فلن نضار نحن العرب إذا ما انفتحنا على الثقافات الأخرى، وعولنا على ثقافة العولمة فى مسيرة نهضتنا المعاصرة، وأنه لا خوف من فقدان هويتنا أو الذوبان فى الآخر – كما يزعم الرافضون للعولمة – طالما لدينا إيمانا قويا وقناعة تامة بسمو قيمنا وعظم حضارتنا الضاربة فى أغوار التاريخ، وخير دليل على ذلك هو انفتاح العرب أيام العصر العباسى على الثقافات الوافدة وهى كثيرة ومتباينة كالثقافة اليونانية والرومانية، والمجوسية والهندية وغيرها، وقد حدث آنذاك الامتزاج بين ثقافة أصيلة وأخرى وافدة ومع ذلك لم نجد من الثقاة من يقل بأن هذه الثقافات قد أدت إلى إلغاء شخصية الإنسان العربى(١٦٩).

وإذا كانت العولمة واقعا لابد من الاعتراف بوجودها ومسايرتها والتعامل معها باعتبارها ضرورة يفرضها الواقع المعاش، فثقافة العولمة. فى رأى د. عاطف العراقى – هى الطريق الأمثل لصاحب الرؤية التنويرية، ولصاحب الأيديولوجية النقدية، ومن هنا كان الارتباط الوثيق بين ثقافة العولمة والتنوير.

والسؤال الذى يلح علينا الآن هو: هل نحن قادرون بالفعل على مواجهة العولمة وثقافتها ومواجهة تحدياتها؟ وإذا لم يكن الأمر كذلك، فما هى المؤهلات الواجب توافرها فى البلدان العربية لتصبح قادرة على مواجهة ثقافة العولمة؟

هنا يتفق الرافضون والمؤيدون للعولمة على أن العرب بالفعل غير مهيئين بعد للاندماج فى نظام العولمة، وغير قادرين على مواجهة تحدياتها، بل ويرى د. عاطف(١٧٠) أن المناخ الفكرى السائد فى بلداننا العربية غير تنويرى، وغير مؤهل لثقافة العولمة والحل فى رأيه للخروج من هذه الأزمة هو ضرورة البحث عن أيديولوجية فكرية عربية وهذا لن يتم إلا بالتعاون بين المفكرين المثقفين من خلال إيمانهم بثقافة العولمة. وأنه لابد من ثورة فكرية تخلق إنسانا عربيا جديدا، ثورة داخلية نغير فيها من أفكارنا الجامدة والخاطئة والفاسدة،

تغييرا جذريا. وأن نرسى دعائم فكرنا العربى الجديد على أسس عقلية تنويرية نقدية بناءة. ولتكن البداية فى تصحيح نظام التعليم. فيجب توحيده وتوحيد نظمه وينتهى الفصل بين تعليم دينى وتعليم مدنى. فالوحدة هى طريق النهضة. والوحدة الثقافية هى أساس الوحدة العربية، وبالعقل يتحقق تقدم مجتمعنا. وفى هذه الحالة يكون التنوير هو طريقنا وعلامة تقدمنا ورقينا.

وإذ نؤيد أستاذنا فى تفاؤله فى إمكان التعامل مع العولمة، والتفاعل مع ثقافتها والاستفادة منها، فإن تفاؤلى حذر فى تحقيق هذا الأمل خاصة وثمة سمات شخصية جديدة ظهرت فى المجتمعات العربية لعل من بينها الفردانية، والمادية والاغتراب، ولم تعد الثقافة العربية تحتل المكانة التى هى جديرة بها عند كثير من الكاتبين والقارئين لها، ومن هنا فالأمل معقود على وعى الإنسان العربى الفرد وقدرته على تفهم متغيرات العصر ومقتضياته التى تفرض عليه التعامل بذكاء مع الواقع، وتفهم متطلبات العصر ومسايرته، والسير مع حركة التاريخ وعدم الارتداد إلى الوراء؛ وذلك إذا شاء هذا الإنسان أن يتقدم ويكون عصريا شريطة أن يحافظ على تراثه ويتمسك بالنافع والمثمر منه، ويعتز بأصوله وتاريخه وحضارته.

وبقدرة الإنسان العربى على استيعاب كل هذا الإرث الحضارى، وقدرته على الجمع المتوازن بين الأصالة والمعاصرة يمكنه المحافظة على هويته، ويستطيع أيضا أن يقوى على مواجهة العولمة وثقافتها.

الحواشـــى

١- انظر د. عـاطف العراقـى: العقل والتنوير فـى الفكر العربـى المعـاصر، ص٧، المؤسسـة الجامعيـة للدراسات والنشر والتوزيع بيروت ط١، ١٩٩٥م.

٢- المصدر السابق ص١٢.

٣- د. عاطف العراقى: ثورة العقل، فى الفلسفة العربيـة، ص١٦٦، دار المعـارف بالقـاهرة ط٣ ١٩٧٦م، ص١٢١.

٤- انظر كتابه: ثورة العقلفى الفلسفة العربية، ص٢٤.

٥- انظر كتاب ثورة العقل فى الفلسفة العربية، ص١٦.

٦- انظر تصدير كتابه "النزعة العقلية فـى فلسـفة ابـن رشـد" وكتـاب "تجديـد فـى المذاهـب الفلسـفية والكلامية" ص١٨ - ٢٠، دار المعارف، الطبعة الثالثة ١٩٧٦م.

٧- من تعريفات العقل التى تبين الجانب العملى منه: أنه التثبت فـى الأمـور، أى التريث والتحقق. وأنه قـوة يكـون بها التمييز بين الحسـن والقبيـح، أى العلم بصفـات الأشياء مـن حسـنها وقبحـها وكمالها ونقصها.

يعرف العقل أيضًا بأنه نور روحانى، به تدرك النفوس العلوم الضرورية والنظرية، انظر الزمخشرى: أساس البلاغة ص٣٠٩، المعجم الوسيط ج٢ ص٦٢٢- ٦٢٣. الجرجانى: التعريفات ص١٧٣. ابـن منظور: لسان العرب ج٣ ص٤٨٥- ٤٨٦، ابن سينا: رسالة فى الحدود ص٥٥.

٨- العقل وإن اتفق الفلاسفة على أنه أشرف قوى الإنسان بـه يدرك المعانى المجردة فقد اختلفـت تعريفاتهم له وفقًا لمنظورهم إليه فيعرفه ابن سينا بأنـه معـان مجتمعـة فـى الذهـن تكـون مقدمـات تستنبط بها المصالح والأغراض (انظر رسالة فى الحدود ص٥٥)، ويعرفه نصير الدين الطوسى بأنه "العلم بوجود الواجبات، واستحالة المستحيلات، لامتناع انفكاك أحدهما عن الآخر" (انظر كتاب شرح تجريـد الاعتقـاد ص١٢٦) - ويعرفـه التهانوى بأنـه "مـا لا يكـون للحـس البـاطن فيـه مدخـل ويعرفه أيضًا بأنه "قوة للنفس بها تنتقل من الضروريات إلى النظريـات" (انظر كشـاف اصطلاحـات الفنون، المجلد الثانى ص١٠٢٦ - ١٠٣٥).

٩- العقل الذى ذكره أرسطو فى كتاب البرهان فيقصد به قوة النفس التى بها يحصل للإنسان اليقين بالمقدمات الكلية، الصادقة الضرورية لا عن قيـاس أصلاً ولا عـن فكـر بـل بـالفطرة والطبـع أو مـن حيث لا يشعر من أين حصلت وكيف حصلـت ويرى أرسطو أن هـذه القـوة جـزء مـا مـن النفـس يحصل لها المعرفة الأولى لا بفكر ولا بتـأمل أصـلاً، واليقين بالمقدمات التـى هـى مبـادئ العلـوم النظرية (انظر ص٨، ٩).

١٠- العقل الذى يذكره أرسطو فـى كتـاب النفـس قسـمه إلى أربعـة أنحـاء هـى (العقـل بـالقوة وعقـل بالفعل وعقل مستفاد وعقل فعال) انظر رسالة فى العقل ص١٢- ٣٣.

١١- العقل الذى ذكره أرسطو فى كتاب ما بعد الطبيعة أشار إليه حين قال "إنه هو مبدأ ما يتجوهر به محرك السماء الأولى، وأنه واحد من كل الجهات اضطرارًا وليس يمكن أن يكـون موجـود أكمـل منه، ولا أن يكون له مبدأ فهو إذا مبدأ المبادئ كلها، ومبدأ أول للموجـودات كلهـا" انظـر رسـالة فى العقل ص٣٥.

١٢- ذكر أرسطو العقل فى المقالة السادسة من كتاب الأخلاق وأراد به جزء النفس الذى يحصل فيه بالمواظبة على الاعتياد على شئ مما هو فى جنس جنس من الأمور وطول تجربة شـئ شـئ مما

هو فى جنس جنس من الأمور على طول الزمان واليقين بقضايا ومقدمات من الأمور الإرادية التى شأنها أن تؤثر أو تجتنب) انظر رسالة فى العقل ص٩.

١٣- من معانى العقل العملية عند الجمهور فيما يرى ابن سينا: أنه قوة بها يوجد التميز بين الأمور القبيحة والحسنة - وهو هيئة محمودة للإنسان فى حركاته وسكناته وكلامه واختياره. والعقل بمعناه النظرى هو معان مجتمعة فى الذهن تكون مقدمات تستنبط بها المصالح والأغراض. انظر رسالة فى الحدود ص٧٩.

١٤- انظر رسالة فى الحدود، ص٧٩ - ٨١ مطبعة هندية، مصر، الطبعة الأولى عام ١٩٠٨م.

١٥- انظر ابن رشد "تلخيص كتاب البرهان" تحقيق د. محمود قاسم، ص٣٨، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٢م.

١٦- المصدر السابق ص٣٨.

١٧- انظر ابن رشد: تلخيص كتاب البرهان ص٤٢- ٤٣. السيوطى: صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام، تحقيق د. على سامى النشار. د. سعاد عبد الرزاق، ص١٦٦، القاهرة ١٩٨٠م.

١٨- ابن رشد فى تلخيص كتاب البرهان، ص٥٩- ٦٧.

١٩- انظر تلخيص ابن رشد لكتاب البرهان، ص٦٣.

٢٠- من هذه الأسباب: ١- أن العلم الذى يبين وجود الشئ بعلته أوثق من العلم الذى يبين وجود الشئ بأمر متأخر عنه ٢- العلم موضوعه أشد تبريًا عن المادة وهو أوثق علمًا إذا كانت المادة هى سبب ما بالعرض المغلط فى العلوم، مثال ذلك أن علم العدد أوثق بالبراهين من علم الألحان. ٣- السبب الثالث يتعلق بالبساطة فالعلم الذى مبادئ موضوعاته أبسط، براهينه أوثق من العلم الذى مبادئ موضوعاته مركبة من ذلك المعنى الأبسط، ومعنى زائد إليه، ويضرب مثال على ذلك بحال علم العدد مع علم الهندسة مبينًا أن مبدأ العدد هو الواحد، ومبدأ الأعظام أو الأشكال الهندسية هى النقطة، والوحدة هى ذات غير منقسمة لا وضع لها، والنقطة ذات غير منقسمة لها وضع، ولهذا ينتهى إلى القول بأن النقطة أقل فى البساطة من الوحدة. انظر ابن رشد: تلخيص كتاب البرهان، ص١٢٣ - ١٢٤.

٢١- ابن رشد: تلخيص كتاب البرهان ١٢٤ - ١٢٥.

٢٢- أى العرية عن أسبابها.

٢٣- انظر تلخيص كتاب البرهان ص١٢٥ - ١٢٦.

٢٤- ابن رشد: تهافت التهافت، ص١٢٣ - طبعة القاهرة ١٩٠١م.

٢٥- د. عاطف العراقى: ثورة العقل فى الفلسفة العربية. ص٢٢، دار المعارف، ط٣ ١٩٧٦م.

٢٦- انظر كتاب: العقل والتنوير فى الفكر العربى المعاصر، ص٤٥- ٤٧ - المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط١، ١٩٩٥م.

٢٧- الأحوال كما يعرفها القشيرى، مواهب، والمقامات مكاسب (انظر الرسالة القشيرية ص١٣٣). والأحوال كاسمها كما أنها تحل بالقلب وتزول فى الوقت. انظر الكاشانى: اصطلاحات الصوفية، تحقيق، د. عبد الخالق محمود، ص٥١. دار المعارف ط٢ ١٩٨٤م.

٢٨- الغزالى: المنقذ من الضلال، ص٣٧، مركز الكتاب للنشر، ١٩٩١م.

٢٩- التهانوى: كشاف اصطلاحات الفنون، تحقيق د. لطفى عبد البديع / المجلد الثانى، ص١٠٢١.

٣٠- د. عبد المنعم الحفنى: المعجم الفلسفى ص٣١، الدار الشرقية، ط١ ١٩٩٠م.

٣١- عن اليقين وأنواعه عند الصوفية، انظر القشيري: الرسالة القشيرية، ص١٧١ تحقيق د. عبد الحليم محمود - طبعة الشعب ١٩٨٩م.

٣٢- الكلاباذي: التعرف لمذهب أهل التصوف، ص١٠٣، دار الإيمان، ط١، ١٩٨٦م.

٣٣- الشعراني: الطبقات الكبرى، ص٤، القاهرة ١٣٤٣هـ، التفتازاني: مدخل إلى التصوف الإسلامي، ص١١٥، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة ١٩٧٤م.

٣٤- اليقين في اللغة هو العلم الذي لا شك فيه، أو الحاصل بعد شك ويعد اليقين في المنطق هو أعلى قسمي التصديق ونعني بهما اليقين والظن، ولليقين معنى خاص وهو الاعتقاد المطابق للواقع الذي لا يحمل النقض لا عند تقليد، وهو اليقين الموضوعي. واليقين أيضًا لغة العلم الذي لا شك معه، وهو من صنعة العلم فوق المعرفة والدراسة.

أما اليقين عند الصوفية فهو رؤية العيان بقوة الإيمان لا بالحجة والبرهان، انظر د. عبد المنعم الحفني، المعجم الفلسفي ص٣٨٨.

٣٥- البرهان في تعريفه العام هو بيان الحجة وإيضاحها وهو الحجة نفسها، وهي التي يلزم من التصديق بها التصديق بالشئ، انظر المعجم الفلسفي ص٤٣.

٣٦- د. عاطف العراقي: ثورة العقل في الفلسفة العربية، ص٤٥، دار المعارف ١٩٧٦م.

٣٧- نيكولسون: في التصوف الإسلامي وتاريخه، ص٧٤، ترجمة أبو العلا عفيفي. القاهرة ١٩٧٤م.

٣٨- انظر ثورة العقل في الفلسفة العربية، ص١٢١.

٣٩- انظر حاشية الباجوري على متن السلم للأخضري، ص٧٦، مطبعة مصطفى البابي الحلبي ١٣٤٧هـ.

٤٠- البرهان: لفظ فارسي معرب وأصله بران أي أقطع ذاك، ويقصد به قطع حجة الخصم وقد يطلق على الحجة نفسها، وهي التي يلزم من التصديق بها التصديق بشئ. انظر د. مراد وهبة: المعجم الفلسفي ص٧٥، دار الثقافة الجديدة، ط٣ ١٩٧٩م.

٤١- يطلق د. عاطف العراقي على مصادر المعرفة اليقينية اسم طريق الحق، وهي ست مصادر: ١- الأوليات العقلية المحضة، ٢- المحسوسات، ٣- المجربات، ٤- المتواترات، ٥- القضايا التي عرفت لا بنفسها بل بوسط، ٦- الحدسيات. انظر كتاب ثورة العقل، ص٤٧ - ٥٤.

٤٢- مصادر المعرفة غير اليقينية أو ما يسميها د. عاطف العراقي، طريق الظاهر ست مصادر هي ١- المقبولات، ٢- المظنونات، ٣- المسلمات، ٤- المشهورات، ٥- المخيلات، ٦- الوهميات، انظر كتاب ثورة العقل ص٥٧ - ٦٧.

٤٣- د. عاطف العراقي: ثورة العقل، ص٧١.

٤٤- انظر د. عبد المنعم الحفني: المعجم الفلسفي ص٤٣، الجرجاني. التعريفات، ص٥٣ - ٥٤ تحقيق د. عبد المنعم الحفني، دار الرشاد، ١٩٩١م.

٤٥- ابن سينا: البرهان من منطق الشفاء، ص٢٥٧- ٢٥٨.

٤٦- ابن سينا: كتاب البرهان- القسم الأول في منطق النجاة، ص١٠٤ - ١٠٥ تحقيق د. ماجد فخري - منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت ط١ ١٩٨٥م.

٤٧- انظر ابن سينا: البرهان من منطق الشفاء، ص٢٥٧: البرهان من منطق النجاة ص٥ ١

٤٨- ابن سينا: البرهان من منطق الشفاء ص٢٤٢.

٤٩- راجع البرهان من منطق النجاة ص٩٧ وانظر البرهان من منطق الشفاء ص٤٩، وما بعدها، وانظر أيضًا ابن رشد تلخيص كتاب البرهان، ص١٢٥.

٥٠- انظر ابن سينا: البرهان من منطق الشفاء ص٣١١.
٥١- ابن رشد: تلخيص كتاب البرهان، ص١٢٠.
٥٢- المصدر السابق، ص١٢٥.
٥٣- ابن رشد: تلخيص كتاب البرهان، ص١٣١- ١٣٤.
٥٤- انظر حاشية الباجورى على متن السلم للأخضرى. ص٧٦- ٧٧.
٥٥- لمزيد من التفصيل حول هذه البراهين والأمثلة الموضحة لمعناها انظر الجرجانى: التعريفات. تحقيق د. عبد المنعم الحفنى، ص٥٤ دار الرشاد. ١٩٩١م.
٥٦- علم اليقين هو ما أعطاه الدليل بتصور الأمور على ما هى عليه.
٥٧- عين اليقين هو ما أعطته المشاهدة والكشف.
٥٨- حق اليقين كما عرفه الجرجانى، عبارة عن فناء العبد فى الحق، والبقاء به، علمًا وشهودًا وحالاً. لا علمًا فقط، انظر التعريفات، ١٧٨، ١٨١، وانظر أيضًا السهروردى البغدادى، عوارف المعارف. ص٣٢، القاهرة ١٩٣٩م.
٥٩- انظر تعليقات د. محمد مصطفى حلمى على كتاب "توفيق التطبيق فى إثبات أن الشيخ الرئيس من الإمامية الإثنى عشرية، ص٢٦ - ٢٩؛ ١٥٩ - ١٦٠، دار إحياء الكتب العربية، ط١ ١٩٥٤م.
٦٠- ابن رشد: فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، تحقيق محمد عمارة ص٥٨، دار المعارف ط٢، ١٩٨٣م.
٦١- راجع كتاب ثورة العقل. ص٧٥.
٦٢- د. عاطف العراقى: العقل والتنوير. ص٤٧.
٦٣- د. عاطف العراقى: العقل والتنوير. ص٤٥- ٤٦.
٦٤- انظر "العقل والوجود" ليوسف كرم، عرض سعيد زايد، ص٤٧، ٥٨- ٥٩، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٩٦م.
٦٥- د. عاطف العراقى: الفلسفة العربية مدخل جديد، ص٢٢٨، الشركة المصرية العالمية للنشر - لونجمان ٢٠٠٠م.
٦٦- ابن رشد: فصل المقال: تحقيق محمد عمارة. ص٤٦.
٦٧- أبو الحسن الندوى: الإمام الممتحن أحمد بن حنبل، ص١٤، المختار الإسلامى للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة ١٩٧٣م.
٦٨- حقق هذه الرسائل الأب جورج قنواتى، والأستاذ سعيد زايد، تصدير د. إبراهيم مدكور، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٧م.
٦٩- د. عاطف العراقى: العقل والتنوير، ص٦٢- ٦٤.
٧٠- ابن رشد: انظر كتابه "فصل المقال"، تحقيق محمد عمارة، ص٦٣.
٧١- انظر نقد ابن رشد لآراء المتكلمين والغزالى فى كتاب د. عاطف العراقى: المنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد، ص١٧١ - ١٨٧ دار المعارف ط١ ١٩٨٠م.
٧٢- انظر كتاب: العقل والتنوير، ص٤٦.
٧٣- الكندى: رسائل الكندى الفلسفية، تحقيق د. محمد عبد الهادى أبو ريدة، ص٣٢ - ٣٣. دار الفكر العربى، ط٢، القاهرة ١٩٧٨م.
٧٤- ابن رشد: فصل المقال، ص٢٦، ٢٨، ٢٩.
٧٥- انظر كتاب: العقل والتنوير، ٤٥- ٤٧.

٧٦- انظر تصدير كتاب الفلسفة العربية مدخل جديد، ص٤، ٦، ١٢- ٣٧، وكتاب الفيلسوف ابن رشد ومستقبل الثقافة العربية، ص٤٢، دار الرشاد ١٩٩٩م.
٧٧- هذا هو رأى الشيخ مصطفى عبد الرازق فى كتاب (تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية)، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة ١٩٤٤م.
٧٨- قيل أن الفزارى هو أول من استعمل الأسطرلاب من العرب وعنى بالطبيعة والرياضيات فضلاً عن عنايته بالطب ومعرفته بالعقاقير والنبات والحيوان. وقد ذهب بعض المؤرخين إلى القول بأن علوم الطبيعة والفلك والرياضة والطب والكيمياء وغيرها كان له أثر ملموس فى إدخال المدنية على دولة العرب، وفتح بها المأمون باب العقل على مصراعيه فى كل مجال، انظر أحمد فريد رفاعى: عصر المأمون، الجزء الأول، ص٢٩٦، الهيئة المصرية العامة للكتاب ط٢، ١٩٩٧م.
٧٩- وفقًا لما ذكر بأن النديم فى الفهرست قال قد خلف الكندى اثنى عشرة كتابًا فى الحساب، وثلاثة وعشرين كتابًا فى الهندسة، وخمسة عشر كتابًا فى الفلك واثنين وعشرين كتابًا فى الطب تناول فيها العديد من المسائل الطبية، وما يتعلق بها من الحديث عن الغذاء والدواء. انظر الفهرست ص٣٥٨- ٣٦٢، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت (بدون تاريخ).
٨٠- انظر د. مرسى محمد عزب - لمحات من التراث الطبى العربى - ص٣٨، منشأة المعارف، الإسكندرية ١٩٧٥م.
٨١- للوقوف على الجانب العلمى عند مفكرى العرب وفلاسفتهم، أنظر د. مرفت عزت بالى: من قضايا الفكر الفلسفى والعلمى عند العرب، ص٨٧- ١٢٥، القاهرة ١٩٩٧م.
٨٢- الأستاذ شوكت الشطى: مختصر فى تاريخ الطب وطبقات الأطباء عند العرب، ص١٦٢. دمشق ١٩٥٩م.
٨٣- من كبار الأطباء والمترجمين الذين اهتموا بالترجمة فى القرن الثالث الهجرى (التاسع الميلادى) وأولوها عظيم رعايتهم، برع فى علم الطب، واشتهر أيضًا بعلم الفلسفة، وعرف بترجماته لكثير من الكتب وخاصة الطبية منها، وكان أستاذًا لحنين بن إسحاق البغدادى "فى صناعة الطب" - أشهر النقلة فى عصره - ونظرًا لإعجاب يوحنا بن ماسويه بأسلوب حنين بن إسحاق فى الترجمة فقد طلب منه أن ينقل له بعض المصنفات الطبية التى يحتاج إليها خاصة وأنه كان من أبرز أطباء عصره، ويذكر ابن أبى أصيبعة "أن حنينًا لازم يوحنا بن ماسويه وتتلمذ له، واشتغل عليه بصناعة الطب. ونقل حنين لابن ماسويه كتبًا كثيرة وخصوصًا من كتب جالينوس بعضها إلى اللغة السريانية وبعضها إلى اللغة العربية انظر عيون الأنباء ص٢- ص١٤٢، كما ساهم يوحنا بن ماسويه فى نقل المخطوطات اليونانية من القسطنطينية عن طريق البعثات التى كان الخليفة المأمون يبعث بها من وقت لآخر لانتقاء أهم ما خلفه اليونان من تراث فى مختلف العلوم والعودة بها إلى بغداد، ثم العمل على ترجمتها إلى العربية على يد النقلة والمترجمين أمثال يوحنا بن ماسويه، وحنين بن اسحاق، وحبيش بن الحسن الأعسم. وقد كان يوحنا بن ماسويه صاحب منزلة رفيعة عند من عاصرهم من خلفاء بنى العباس وهم المأمون والمعتصم والواثق والمتوكل. انظر لابن النديم: الفهرست ص٢٤٣، ص٢٩٥- ٢٩٦.
٨٤- د. رشيد الجميلى: حركة الترجمة فى المشرق الإسلامى فى القرنين الثالث والرابع للهجرة، ص١٦١ - ١٩٢، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد ١٩٨٦م.
٨٥- د. محمد جمال الدين سرور: تاريخ الحضارة الإسلامية فى الشرق، ص٢٠٣، القاهرة ١٩٤٥م.
٨٦- كمال اليازجى: معالم الفكر العربى فى العصر الوسيط، ص٦٧- ٦٨، بيروت ١٩٦٦م.

٨٧- أحد تلاميذ أرسطو وابن أخته، وخلف أرسطو على دار التعليم بعد وفاته ومن مؤلفاته: كتاب النفس (مقالة) - كتاب الآثار العلوية (مقالة) - كتاب الأدب (مقالة) - كتاب الحس والمحسوس (أربع مقالات) - وكتاب ما بعد الطبيعة وهي مقالة نقلها أبو زكريا يحيى بن عدى. انظر القفطى: تاريخ الحكماء ص١٠٦ ابن النديم: الفهرست عرض ٢٥٢.

٨٨- كان فيلسوفًا وشارحًا للكتب الأرسطية، وكان معاصرًا لجالينوس الطبيب، من مصنفاته: كتاب النفس (مقالة) - الكون (مقالة) - كتاب الردعى من يقول إن الإبصار لا يكون إلا بشعاعات تنبث من العين. انظر القفطى: تاريخ الحكماء ص٥٤- ٥٥.

٨٩- من أهل مدينة صور. فسر كتب أرسطو، وكانت له عدة كتب منها كتاب أيساغوجى فى المدخل إلى الكتب المنطقية، كتاب أخبار الفلاسفة، كتاب الإسطقسات (مقالة سريانى). انظر القفطى: تاريخ الحكماء ص٢٥٦ وما بعدها، ابن النديم: الفهرست ص٢٥٣.

٩٠- يسمى أيضًا يوحنا فيلوبونوس. من أشهر المفسرين لكتب أرسطو، وله عدة مؤلفات منها: كتاب الرد على أرسطوطاليس (ست مقالات)، كتاب فى أن كل جسم متناهى فقوته متناهية (مقالة). كتاب يرد فيه على قوم لا يعترفون وهو مقالتان، مقالة يرد فيها على نسطورس، وله أيضًا تفسير شئ من كتب جالينوس فى الطب. ومما يذكر عن يحيى النجوى أنه كان أسقفًا فى بعض الكنائس المصرية، ويعتقد مذهب النصارى اليعقوبية ثم رجع عما يعتقده النصارى فى التثليث، فاجتمعت الأساقفة وناظرته فغلبهم، فسألوه أن يرجع عما هو عليه فأبى، فأسقطوه وعاش إلى أن فتحت مصر على يدى عمر بن العاص فدخل إليه وأكرمه. انظر البيهقى: تتمة صوان الحكمة ص٢٣ - ٢٥. ابن أبى أصيبعة: عيون الأنباء ج٢ ص٣- ١٢؛ ابن النديم: الفهرست ص٢٥٤ - ٢٥٥.

٩١- جورجى زيدان: تاريخ آداب اللغة العربية ج٢، ص٢٣٠ القاهرة ١٩٣٠؛ أحمد أمين: ظهر الإسلام ج٢، ص١٢٧، القاهرة ١٩٤٥م.

٩٢- ديلاس أوليرى: الفكر العربى ومكانه فى التاريخ، ترجمة د. تمام حسن، مراجعة د. محمد مصطفى حلمى ص٩٥، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٩٧م.

٩٣- انظر د. رشيد الجميلى: حركة الترجمة فى المشرق الإسلامى، ص١٣٨.

٩٤- سيديو: تاريخ العرب العام، ج٢، ص٦٧- ٧٠. نقله إلى العربية عادل زعيتر، القاهرة، عيسى البابى الحلبى ١٩٤٨م.

٩٥- السامى: نسبة إلى سام وفقًا لما جاء فى التوراة من أنه كان لنوح ثلاثة أبناء هم: سام وحام ويافث، فسام أبو الإسرائيليين وإخوانهم. وحام: أبو الزنوج، ويافث: أبو بقية البشر.

٩٦- الآرى: نسبة إلى آريا، وآريا اسم شعب ينحدر من النجد الفارسى من بلاد الأفغان، ثم انحدر فيما حوالى عام ٢٠٠٠ ق. م إلى الشمال الغربى من الهند، ومعه دين جديد من أديان الشرك هو دين الفيديين. له كتاب مقدس هو مجموع مزامير موجهة إلى الآلهة تسمى فيدا، وهى الآن دين البراهمة والهندوسيين لم يطرأ عليه إلا تغيير يسير. وقيل أن مزامير هذا الدين المقدسة. وما ألهمته من فلسفة كان لها أثر كبير فى حياة آسيا العقلية وصل صداها إلى أوربا منذ القدم. انظر الشيخ مصطفى عبد الرازق: تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، ص٩-١٠. القاهرة ١٩٤٤م، وتذكر المعاجم اللغوية أن الجنس الآرى هو جنس تجمعه بعض الخصائص السلالية، بعضه فى الهند وإيران، وبعضه فى أوربا. انظر المعجم الوجيز، ص١٤. القاهرة ١٩٩٩م.

٩٧- الشيخ مصطفى عبد الرازق: تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، ص١٠.

٩٨- من المستشرقين المنصفين للعرب نذكر المستشرق الفرنسى لوسيان لوكلير L.Lucler الذى وجه اهتمامه إلى الطب عند العرب، وله فيه مجلدين والأمر كذلك بالنسبة "لإدوار براون" الذى عنى بتاريخ الطب العربى، والمستشرقة الفرنسية جواشون فى مجال الفلسفة، ونيكولسون الإنجليزى فى مجال التصوف. والمستشرق الإيطالى "نللينو" فى بحوثه القيمة عن المعتزلة، وفى تأريخه لعلم الفلك عند العرب فى عصريه القديم الوسيط، "وألدوميلى" الإيطالى الذى ركز اهتمامه على الفكر عن العرب فى عصورهم الوسطى. ولا يخفى علينا جهود "ول ديورانت" فى إبراز قيمة ودور حضارة العرب عند تأريخه للحضارة فى موسوعته الضخمة المعروفة باسم "قصة الحضارة".

٩٩- انظر الترجمة العربية لكتاب الفلسفة فى الشرق، ص٢٠- ٢١؛ وانظر د. عاطف العراقى: الفلسفة العربية مدخل جديد، ص١٦.

١٠٠- حول هذا الموضوع انظر د. عاطف العراقى: الفلسفة العربية مدخل جديد، ص١٢ - ٢٨؛ د. زينب الخضيرى أثر ابن رشد فى فلسفة العصور الوسطى ص١٠٥- ١٠٧، دار الثقافة للنشر والتوزيع، ١٩٨٣م، د. يحيى هويدى، تاريخ فلسفة الإسلام فى القارة الإفريقية، الجزء الأول، ص٣، مكتبة النهضة المصرية ١٩٦٥م. وانظر أيضًا

Anawati (G.C): Philosophie medieval en terre d'Islam, dans Melanges Mideo No 5 Dar Al Maaref, P. 190 - 191.

١٠١- من هذه القضايا الدينية التى يعالجها علم الكلام مسألة الخلافة أو الإمامة، العقل والنقل، القضاء والقدر، الجبر والاختيار، كلام الله قديم أم مخلوق. مسألة رؤية الله يوم القيامة، الجزاء والثواب والعقاب والبعث والميعاد وغيرها من قضايا دينية وأحكام اعتقادية يبحث فيها المتكلمون بالأدلة العقلية والنقلية المثبتة لآرائهم والمدحضة لآراء الفرق المخالفة.

١٠٢- للوقوف على المصدر الصابئى والغنوصى فى فكر ابن سينا وأثره على الاتجاه الإشراقى عنده انظر كتابنا: "الاتجاه الإشراقى فى فلسفة ابن سينا ص٢٥٤- ٢٦٢، دار الجيل، بيروت ١٩٩٤م.
-ولمزيد من التفصيل حول الصابئة والفرق بينهم وبين الحرنانية عقيدة ومذهبًا: تسميتها، تعريفها والأصل الاشتقاقى للكلمة، وجذورها فى الحضارة العربية، والفروق الظاهرة، والجوهرية بين الصابئة والحرنانية، انظر كتابنا "من قضايا الفكر الفلسفى والعلمى عند العرب" مذاهب وشخصيات، ص١٩ - ٦٧، القاهرة ١٩٩٧م.

١٠٣- لمعرفة المزيد عن الغنوصية: تعريفها وأهم مبادئها وتصورها للوجود، وعلاقة الغنوصيين بأفلاطون، وأنصار الغنوصية من المسيحيين واليهود، ورأى الغنوصية فى التطهير والخلاص، وأثرها على الفلسفة الأفلوطينية، وعلى الفكر الفلسفى الإسلامى انظر كتابنا (أفلوطين والنزعة الصوفية فى فلسفته) ص١٨٥ - ٢٠٠، مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٩١م، وكتابنا (الاتجاه الإشراقى فى فلسفة ابن سينا) ص٢٥٤ - ٢٥٧.

١٠٤- الهرمسية: وفقًا لتعريفها توجد جملة آراء قديمة تنسب إلى هرمس الذى أطلق اليونان أسمه على الإله المصرى (تحوت أوطوط) والآراء الهرمسية مبسوطة فى كتب مصرية ويونانية لا يعرف تاريخها ولا أصلها على وجه اليقين تركزت حول السحر وصنعة الكيمياء وبخاصة فى العصر الهلينستى والقرون الوسطى. انظر مجموعة المصطلحات العلمية والفنية التى أقرها المجمع، المجلد العاشر، ص١٧٤، القاهرة ١٩٦٨م.
-ولمزيد من التفصيل حول الهرمسية: تعريفها، رأيها فى النفس الإنسانية، وعلاقتها بالتصوف، وأثرها على أفلوطين وعلى الفكر الفلسفى الإسلامى. انظر كتابنا: أفلوطين والنزعة الصوفية فى فلسفته، ص٢٠٠ - ٢٢٩.

١٠٥- انظر د. عبد المنعم الحفني: المعجم الفلسفي. ص٣٥٩، الدار الشرقية ط١، ١٩٩٠.
١٠٦- د. عاطف العراقي: الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا ص١٥٢، ط٢ دار المعارف ١٩٨٣م.
١٠٧- د. مراد وهبة: المعجم الفلسفي، ص٤٥٢، ٤٥٣. دار الثقافة الجديدة، ط٣ ١٩٧٩م.
108- Kant: Gritique de la raison pure, preface de la 1'ere edition.
وانظر أيضًا د. زكريا إبراهيم: كانط أو الفلسفة النقدية، ص١٦- ١٧، مكتبة مصر، (بدون تاريخ).
١٠٩- انظر كتاب: الفلسفة العربية مدخل جديد، ص٣٥٢، ٣٥٣.
١١٠- أبو حيان التوحيدي: المقابسات تحقيق حسن السندوبي، مقابسة رقم ٥٤، ص٢٣٥ - ٢٣٦، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة ط٢، ١٩٩٢م.
١١١- المصدر السابق، ص٢٣٦.
١١٢- د. زكي نجيب محمود: قشور ولباب، ص٧٨، دار الشروق ١٩٨٨م.
١١٣- د. عبد المنعم الحفني: المعجم الفلسفي، ص٦٦.
١١٤- د. زكي نجيب محمود: "قيم من التراث" ص٧، دار الشروق، ط٢، ١٩٨٩م.
١١٥- د. عاطف العراقي: الفلسفة العربية، مدخل جديد، ص٢٣٤.
١١٦- عرضنا لأحد الجوانب الإصلاحية عند الإمام محمد عبده في بحث بعنوان (الاتجاه الإصلاحي في الفكر الديني عند الإمام محمد عبده، وفيه أيضًا جوانب لفكر جمال الدين الأفغاني. انظر المجلة العلمية لكلية الآداب جامعة المنيا، المجلد رقم ٢٢ أكتوبر، ١٩٩٦م.
١١٧- د. حسين فوزي النجار: رفاعة الطهطاوي. ص٧٥- ٧٧. الدار المصرية للتأليف والترجمة (بدون تاريخ).
١١٨- من بين ما ترجمه رفاعة الطهطاوي ترجمته للدستور الفرنسي أو ما دعاه (بالشرطة). وأراد بترجمته له أن يبرز ما للحكم الدستوري من مزايا ومن ضمان للعدالة والحرية وتقدم البلاد.
١١٩- ترجم في الجغرافيا كتاب (التعريبات الشافية لمريد الجغرافية).
١٢٠- ترجم هذا الكتاب يوسف فرعون، وصححه الشيخ مصطفى حسن كساب، وطبع في بولاق عام ١٩٤٩م، لنظر د. جمال الدين الشيال: تاريخ الترجمة والحركة الثقافية في عصر محمد علي. ص٨٣ - ٨٧؛ وانظر أيضًا د. الشيال: رفاعة الطهطاوي، ص٣٠- ٣١، دار المعارف، سلسلة نوابغ الفكر العربي عدد٢٤.
١٢١- السيد صالح مجدي: حلية الزمن بمناقب خادم الوطن، تحقيق د. جمال الدين الشيال. ص٢٣٥ وزارة الثقافة والإرشاد القومي ١٩٥٨.
١٢٢- المصدر السابق، ص٤١- ٤٩.
١٢٣- انظر رفاعة الطهطاوي: تخليص الإبريز في تلخيص باريز، تحقيق وتعليق د. مهدي علام، د. أحمد أحمد بدوي، د. أنور لوقا، طبع وزارة الثقافة والإرشاد، مصر ١٩٥٨م، وانظر كتاب "مناهج الألباب المصرية في مناهج الآداب العصرية" مطبعة الرغائب ١٩١٢م؛ وانظر أيضًا كتاب "المرشد الأمين للبنات والبنين" مطبعة المدارس الملكية ١٢٨٩هـ.
١٢٤- انظر كتاب: "الفلسفة العربية والطريق إلى المستقبل"، ص١٣؛ وكتاب "الفيلسوف ابن رشد مستقبل الثقافة العربية"، ص١٤٦؛ وكتاب: "الفلسفة العربية مدخل جديد"، ص٢٣٤.
١٢٥- المعري رهين المحبسين له العديد من المؤلفات فيها الكتب والرسائل والخطب منها: رسالة الغفران، تحقيق د. عائشة عبد الرحمن، دار المعارف، ط٣ ١٩٩٧م؛ ورسائله إلى داعي الدعاة إلى نصر هبة الله بن موسى ابن أبي عمران. والرسالة السندية، ورسالة العرض وكتاب "الجلي والجلي" وكتاب "شرف السيف" و"سيف الخطبة" وفيه نماذج لخطب الجمع والعيدين

والكسوف والخسوف وغيرها على حروف المعجم ولمزيد من التفصيل انظر د.عائشة عبد الرحمن: أبو العلاء المعرى ١٥٢ – ١٥٥ الدار المصرية للتأليف والترجمة (بدون تاريخ).

١٢٦– سوف نكتفى فى هذا المقام بالإشارة إلى السوفسطائيين وأرسطو ممثلين للفلاسفة فى العصر القديم، وإلى المعتزلة وابن رشد ممثلين لفلاسفة العصور الوسطى الإسلامية. أما العصر الحديث، فيعتبر كانط من أشهر فلاسفته ذوى النظرة العقلية النقدية، وقد سبق لنا الحديث عنه فى مستهل هذا القسم.

١٢٧– انظر أولاً فى القسم الثانى من هذه الدراسة.

١٢٨– انظر دراستنا عنهم فى كتابنا "نماذج من مذاهب الفرق الإسلامية"، مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٩١م.

١٢٩– انظر د. عاطف العراقى: الفلسفة العربية والطريق إلى المستقبل، ص١٥.

١٣٠– للوقوف على الجوانب التنويرية فى فكر ابن رشد انظر دراستنا عنه وهى بعنوان: "من معالم التنوير فى فلسفة ابن رشد" وقد عرضنا وناقشنا فى هذه الدراسة للعديد من الموضوعات مثل: معنى التنوير ومفهومه عند ابن رشد، العقل عند ابن رشد ومكانته فى فلسفته وعلاقة العقل بالتنوير وعلاقته أيضًا بالتأويل عنده وأخيرًا التنوير والشروح الرشدية على أرسطو.

١٣١– لا يتسع المجال فى هذا المقام لتوضيح رأى ابن رشد فى هذه المعضلات الفلسفية ولمعرفة موقف ابن رشد منها، ورأينا فيها وفى فكره النقدى والتنويرى انظر دراستنا عنه – المقدمة إلى ندوة ابن رشد والمقامة بجامعة عين شمس عام ١٩٩٨م – تحت عنوان "من معالم التنوير فى فلسفة ابن رشد".

١٣٢– ابن أبى أصيبعة: عيون الأنباء، تحقيق د. نزار رضا، ص٥٣٠، دار مكتبة الحياة بيروت (بدون تاريخ).

١٣٣– ابن فرحون: الديباج المذهب فى معرفة أعيان علماء المذهب، ص٢٨٤، مطبعة السعادة، القاهرة.

١٣٤– ابن رشد: فصل المقال، ص٣٢– ٣٣، تحقيق محمد عمارة، دار المعارف، ط٢ ١٩٨٣م.

١٣٥– انظر أثر هذه المصادر على فلسفة ابن سينا فى كتابنا "الاتجاه الإشراقى فى فلسفة ابن سينا"، ص٧٤ – ١٠٩، ٢٢٣ – ٢٣٩.

136- Louis Massigon: Avicenne et les influences Orientales,revue du Caire, p. 11 (Sans date).

١٣٧– ابن رشد: فصل المقال، ص٢٨.

١٣٨– المصدر السابق، ص٢٦.

١٣٩– ابن رشد: فصل المقال، ص٢٨.

١٤٠– انظر د. مراد وهبة: المعجم الفلسفى، ص١٣٩، دار الثقافة الجديدة ط٣ ١٩٧٩م؛ وانظر د. عبد المنعم الحفنى: المعجم الفلسفى، ص٧٥، الدار الشرقية ط١، ١٩٩٠م.

١٤١– د. أحمد مجدى حجازى: الثقافة العربية فى زمن العولمة، ص٤٦، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع ٢٠٠١م.

١٤٢– د. طه حسين: مستقبل الثقافة فى مصر، ج٢ ص٣٧٩، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٣م.

١٤٣– انظر المرجع السابق، نفس الصفحة.

١٤٤– د. طه حسين: مستقبل الثقافة فى مصر، ج٢، ص٣٧٨.

١٤٥– د. أحمد مجدى حجازى: الثقافة العربية فى زمن العولمة، ص٧٨.

١٤٦- د. عاطف العراقي: ثورة النقد في عالم الأدب والفلسفة والسياسة. القسم الأول ص٧٧ - ٧٨. دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية ٢٠٠٠م.

١٤٧- أنظر

Roger D. Simon, Gransia's Political Though, London: Lawrence and Wishart, 1982, p. 93.

١٤٨- د. أحمد محمدي حجازي: الثقافة العربية في زمن العولمة ٤٧، ٤٨ دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع ٢٠٠١م.

١٤٩- أحمد سالم الأحمر: المثقف العربي .. واقعه ودوره، مجلة الوحدة، السنة السادسة، العدد٦٦، ص٥٨ - ٧٦ (مارس ١٩٩٠م).

١٥٠- معين زيادة: معالم على طريق تحديث الفكر العربي. سلسلة عالم المعرفة، العدد ١١٥، ص٥٨، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ١٩٨٧م.

١٥١- انظر كتاب الفلسفة العربية مدخل جديد، ص٢٥٣- ٢٥٥.

١٥٢- د. عاطف العراقي: الفلسفة العربية مدخل جديد. ص٢٥٥.

١٥٣- أنظر كتاب ثورة النقد، ص٧٧- ٨١.

١٥٤- لمزيد من التفصيل عن العولمة وتعريفها أنظر السيد يس: العولمة والطريق الثالث، القاهرة، ميرت للطباعة والنشر ١٩٩٨م، وأنظر أيضًا العرب والعولمة، ضمن الندوة الفكرية لمركز دراسات الوحدة العربية، تحرير أسامة الخولي. بيروت، ديسمبر ١٩٩٨م. وأنظر أيضًا

M. Hors Man & A. Marshall "After the nation state" London 1994

١٥٥- د. أحمد مجدي حجازي: الثقافة العربية في زمن العولمة، ص٢١، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠١م.

156- Globalization: Losers and Gainess. Keynote under the little "Globalization Blessing or Gurse"? AUC Cairo June 1998, p. 8 – 27.

١٥٧- انظر د. أحمد مجدي حجازي: المرجع نفسه ص٢٣.

١٥٨- انظر د. أحمد مجدي حجازي: المرجع نفسه، ص٢٩، ص٢٢.

١٥٩- انظر بحوث ومناقشات الندوة الفكرية، لمركز دراسات الوحدة العربية، تحرير أسامة الخولي، بيروت، ديسمبر ١٩٩٨م منها: د. محمد عباد الجابري، العولمة والهوية الثقافية، ص٢٩٧ - ٣٠٨: د. عبد الفتاح أحمد الفاوي: الثقافة العربية في عصر العولمة، جريدة الأهرام. في ٢٠٠١/٢/٢٢م، وانظر: دراسة عبد الله بلقريز ص٣٠٩- ٣٢٥ وانظر أيضًا د. أحمد مجدي حجازي، المثقف العربي والالتزام الأيديولوجي، دراسة في أزمة المجتمع العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ١٩٨٦م.

١٦٠- لعل أبرز مظاهر هذا التخوف من الآثار السلبية للعولمة هو ما جرى في "مؤتمر سياتل" وسياتل هي المدينة الأمريكية التي عقدت فيها الجولة الثالثة للمؤتمر الوزاري لمنظمة التجارة العالمية، وقد عقد في ٣٠ نوفمبر عام ١٩٩٩م، وإن سبقه مؤتمران: الأول عقد في "سنغافورة" في التاسع من ديسمبر عام ١٩٩٦م، والثاني عقد في مدينة "جنيف" في الثامن عشر من مايو عام ١٩٩٨. ويعد مؤتمر سياتل هو أخطر هذه المؤتمرات لما صاحبه من رفض تام للعولمة وتداعياتها وخروج المظاهرات المنددة بها وبعضها من الأمريكيين أنفسهم ولردود الفعل الإعلامية في جميع دول العالم احتجاجًا على تعنت الدول الغنية أو المتقدمة واهتمامها البالغ بتحقيق مصالحها التسويقية بغض النظر عن مصالح الدول الفقيرة ولهذا فشل مؤتمر سياتل في تحقيق أهداف الدول المتقدمة.

١٦١- انظر السيد يس: العولمة والطريق الثالث، ميريت للطباعة والنشر، القاهرة ١٩٩٨م وانظر أيضًا للسيد يس "أوراق ثقافية"، جريدة الأهرام، ص١٩، القاهرة في ١٩٩٥/٨/١٤م.

162- Friedman Jonathan,: "Cultural Identity and Global Process", Gage Publications. London 1994.

١٦٣- ومن بين مؤيدي العولمة في العالم العربي الذين كانت لآرائهم أصداء واسعة في منتدى البحرين العالمي نجد السيد محمد المطوع وزير شئون مجلس الوزراء والعلام البحريني الذي يرى أن العولمة لا تعني ذوبان الثقافة لمصلحة ثقافة مسيطرة كما يقال، وإنه من الخطأ الوقوف أمام هذا التيار أو الابتعاد عنه لأن هذا يعني الخراب والعزلة ونحن كعرب لا نريد أن نكون خارج قطار العصر، ولا ضد حركة التاريخ، ولا بعيدين عن المشاركة والتأثر في الثقافة الجديدة.

فالتطور المتلاحق في تكنولوجيا العصر هو الذي ساعد على ظهور العولمة بهذا الشكل والعولمة أيضًا لم تحدث إلا من خلال الثورة المعلوماتية التي بدورها لم تحدث إلا من خلال تقنية الأقمار الصناعية التي ألغت الحدود والمسافات من خلال وصولها إلى كل بقاع الأرض.

ويؤيده في هذا الرأي "السيد البابلي" المستشار الإعلامي بوزارة الإعلام البحرينية والذي يؤكد أيضًا أن العرب قادرون بما يملكون من إرث ثقافي وتراثي على أن يندمجوا في ثقافة العولمة مع الاحتفاظ بالقيم والاعتبارات الإنسانية، والتي يجب أن تسود فيهم قيم العدل والترابط الاجتماعي.

ومن مؤيدي العولمة كذلك الدكتور إلياس سابا الخبير الاقتصادي ونائب رئيس الوزراء وزير الاقتصاد اللبناني السابق، الذي يرى أن العرب وغيرهم من الشعوب ليس لديهم خيار تجاه الاقتصاد الجديد سوى توسيع رقعة الاقتصاد العربي، لدعم التنمية والصناعة ضد سلبيات العولمة الاقتصادية والتصدي لها إنما يكون بتوسيع رقعة الاقتصاد العربي وتخفيف التبعية للخارج.

أما المستشار محمد سعيد العشماوي فلا يرى بأسًا من الدخول في نظام العولمة الجديد شريطة أن تطبق الدول العربية إيجابياتها وتطور ثقافتها للتصدي للثقافات الأجنبية.

راجع مقال زكريا نبيل، في "قضايا وآراء" بعنوان "خلاف حول العولمة، وهل أصبحت كالخطر الداهم" ص١١، جريدة الأهرام في السادس من مايو ٢٠٠٠م.

١٦٤- د. عاطف العراقي: الفيلسوف ابن رشد ومستقبل الثقافة العربية، ص٢١٥ - ٢٢٦.

١٦٥- ابن رشد: فصل المقال، ص٢٢.

١٦٦- سورة الأعراف، آية ١٨٥.

١٦٧- سورة الحشر، آية ٢.

١٦٨- انظر كتاب الفيلسوف ابن رشد، ص٢٢٢.

١٦٩- المرجع السابق، نفس الصفحة.

١٧٠- انظر كتاب الفيلسوف ابن رشد، ص٢١٩- ٢٢١.

ثبت بالمصادر والمراجع

أولاً: مصادر الدراسة: ومؤلفات د. عاطف العراقي

١- د. عاطف العراقي: النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد، دار المعارف، ط٢، ١٩٧٩.

٢- د. عاطف العراقي: ثورة العقل في الفلسفة العربية دار المعارف، ط٣ ١٩٧٦.

٣- د. عاطف العراقي: مذاهب فلاسفة المشرق. دار المعارف، ط٤، ١٩٧٥م.

٤- د. عاطف العراقي: تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية. دار المعارف ط٣، ١٩٧٦م.

٥- د. عاطف العراقي: المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد، دار المعارف ط١، ١٩٨٠.

٦- د. عاطف العراقي: الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا. دار المعارف ط٢، ١٩٨٣م.

٧- د. عاطف العراقي: العقل والتنوير في الفكر العربي المعاصر، المؤسسة الجامعية للدراسات والتوزيع - بيروت ط١، ١٩٩٥م.

٨- د. عاطف العراقي: الفلسفة العربية مدخل جديد. الشركة المصرية العالمية للنشر، لوجمان ٢٠٠٠م.

٩- د. عاطف العراقي: الفيلسوف ابن رشد ومستقبل الفلسفة العربية، دار الرشاد. ط١، ١٩٩٨م.

١٠- د. عاطف العراقي: ثورة النقد في عالم الأدب والفلسفة والسياسة، القسم الأول. دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر ٢٠٠٠م.

ثانيًا: المصادر والمراجع العربية

١- ابن أبي أصيبعة: عيون الأنباء في طبقات الأطباء، تحقيق د. نزار رضا، مكتبة الحياة، بيروت (بدون تاريخ).

٢- ابن رشد: فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، تحقيق محمد عمارة دار المعارف ط٢، ١٩٨٣م.

٣- ابن رشد: تلخيص كتاب البرهان، تحقيق د. محمود قاسم، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٢م.

٤- ابن رشد: تهافت التهافت، طبعة القاهرة ١٩٠١م.

٥- ابن سينا: رسالة في الحدود (ضمن تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات) مطبعة هندية، مصر ط١ ١٩٠٨م.

٦- ابن سينا: كتاب البرهان، القسم الأول في منطق النجاة. تحقيق د. ماجد فخري، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت ط١، ١٩٨٥.

٧- ابن فرحون: الديباج المذهب في أعيان علماء المذهب، مطبعة السعادة، القاهرة.

٨- ابن النديم: الفهرست، دار المعرفة للطباعة والنشر. بيروت (بدون تاريخ).

٩- التوحيدي (أبو حيان): المقابسات، تحقيق حسن السندوبي، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة ط٢ ١٩٩٢م.

١٠- التفتازانى (د. أبـو الوفا) مدخل إلى التصوف الإسلامى، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة ١٩٧٤م.
١١- التهانوى: كشاف اصطلاحات الفنون، تحقيق لطفى عبد البديع، المجلد الثانى، وزارة الثقافة والإرشاد القومى.
١٢- الجابرى (د. محمد عابد): العولمة والهوية الثقافية (ضمن كتاب العرب والعولمة) ضمن الندوة الفكرية لمركز دراسات الوحدة العربية، تحرير أسامة الخولى، بيروت، ديسمبر ١٩٩٨م.
١٣- الجميلى (د. رشيد): حركة الترجمة فى المشرق الإسلامى فى القرنين الثالث والرابع للهجرة، دار الشئون الثقافة العامة، بغداد ١٩٨٦م.
١٤- الجيلانى (على بن فضل الله): توفيق التطبيق فى إثبات أن الشيخ الرئيس من الإمامية الإثنى عشرية، تحقيق د. محمد مصطفى حلمى، دار إحياء الكتب العربية، ط١ ١٩٥٤م.
١٥- الخضيرى (د. زينب): أثر ابن رشد فى فلسفة العصور الوسطى، دار الثقافة للنشر والتوزيع ١٩٨٣م.
١٦- السهروردى البغدادى: عوارف المعارف، القاهرة، ١٩٣٩م.
١٧- السيوطى: صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام، تحقيق د. على سامى النشار، د. سعاد عبد الرازق، القاهرة ١٩٧٠م.
١٨- الشعرانى: الطبقات الكبرى، القاهرة ١٣٤٣هـ.
١٩- الشطى (شوكت): مختصر فى تاريخ الطب وطبقات الأطباء عند العرب، دمشق ١٩٥٩م.
٢٠- الشيال (د. جمال الدين): رفاعة الطهطاوى، دار المعارف، سلسلة نوابغ الفكر العربى، العدد ٢٤.
٢١- الطهطاوى (رفاعة): تخليص الإبريز فى تلخيص باريز، تحقيق وتعليق د. مهدى علام، د. أحمد أحمد بدوى، د. أنور لوقا، طبع وزارة الثقافة والإرشاد، مصر ١٩٥٨م.
٢٢- الغزالى: المنقذ من الضلال، مركز الكتاب للنشر ١٩٩١م.
٢٣- الفارابى: رسالة فى العقل، تحقيق موريس بوجيه، ط٢، دار المشرق، بيروت ١٩٨٣م.
٢٤- القشيرى: الرسالة القشيرية، تحقيق د. عبد الحليم محمود، طبعة الشعب ١٩٨٩م.
٢٥- الكاشانى: اصطلاحات الصوفية، تحقيق د. عبد الخالق محمود، دار المعارف ط٢، ١٩٨٤م.
٢٦- الكلاباذى: التعرف لمذهب أهل التصوف، دار الإيمان، ط١، ١٩٨٦م.
٢٧- الكندى: رسائل الكندى الفلسفية، تحقيق د. محمد عبد الهادى أبو ريدة، دار الفكر العربى ط٢ القاهرة ١٩٧٨م.
٢٨- الأخضرى: حاشية الباجورى على متن السلم، مصطفى البابى الحلبى، ١٣٤٧هـ.

٢٩- النجار: (د. حسين فوزي): رفاعة الطهطاوي. الدار المصرية للتأليف والترجمة (بدون تاريخ).
٣٠- الندوي (أبو الحسن): الإمام الممتحن أحمد بن حنبل. المختار الإسلامي للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة ١٩٧٣م.
٣١- اليازجي (د. كمال): معالم الفكر العربي في العصر الوسيط. بيروت ١٩٦٦م.
٣٢- إبراهيم (د. زكريا): كانط أو الفلسفة النقدية. مكتبة مصر (بدون تاريخ).
٣٣- أميـن (أحمد): ظهر الإسلام ج٢، القاهرة ١٩٤٥م.
٣٤- أوليري (ديلاس): الفكر العربي ومكانه في التاريخ، ترجمة د. تمام حسان، مراجعة د. محمد مصطفى حلمي. الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٩٧م.
٣٥- بالي (د. مرفت عزت): الاتجاه الإشراقي في مشكلتي المعرفة والألوهية، دار الجيل، بيروت ١٩٩٤م.
٣٦- بالي (د. مرفت عزت): من قضايا الفكر الفلسفي والعلمي عند العرب، القاهرة ١٩٩٧م.
٣٧- بالي (د. مرفت عزت): نماذج من مذاهب الفرق الإسلامية تحليلاً ونقداً، مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٩١م.
٣٨- بالي (د. مرفت عزت): أفلوطين والنزعة الصوفية في فلسفته، مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٩١م.
٣٩- بالي (د. مرفت عزت): الاتجاه آلاصطلاحي في الفكر الديني عند الإمام محمد عبده، المجلة العلمية لكلية الآداب - جامعة المنيا، المجلد الثاني والعشرون، أكتوبر ١٩٩٦م.
٤٠- بالي (د. مرفت عزت): من معالم التنوير في فلسفة ابن رشد، دراسة قدمت في ندوة ابن رشد بجامعة عين شمس - نوفمبر ١٩٩٨م.
٤١- حجازي (د. أحمد مجدي): الثقافة العربية في زمن العولمة، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع ٢٠٠١م.
٤٢- حجازي (د. أحمد مجدي): المثقف العربي والالتزام الأيديولوجي، دراسة في أزمة المجتمع العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٨٦م.
٤٣- رفاعي (أحمد فريد): عصر المأمون، ج١، الهيئة المصرية العامة للكتاب ط٢، ١٩٩٧م.
٤٤- زيدان (جورجي): تاريخ آداب اللغة العربية، ج٢، القاهرة ١٩٩٣م.
٤٥- سرور (د. محمد جمال الدين): تاريخ الحضارة الإسلامية في الشرق، القاهرة ١٩٤٥م.
٤٦- سيديو: تاريخ العرب العام، ج٢، نقله إلى العربية عادل زعيتر، عيسى البابي الحلبي، القاهرة ١٩٤٨م.
٤٧- عبد الرازق (الشيخ مصطفى): تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة ١٩٤٤م.
٤٨- عبد الرحمن (د. عائشه): أبو العلاء المعري، الدار المصرية للتأليف والترجمة (بدون تاريخ).

٤٩- عرب (د. مرسي محمد): لمحات من التراث الطبي العربي، منشأة المعارف. الإسكندرية ١٩٧٥م.
٥٠- مجدى (السيد صالح): حلية الزمن بمناقب خادم الوطن، تحقيق د. جمال الدين الشيال، وزارة الثقافة والإرشاد القومى ١٩٥٨م.
٥١- محمود (د. زكى نجيب): قشور ولباب، دار الشروق ١٩٨٨م.
٥٢- محمود (د. زكى نجيب): قيم من التراث، دار الشروق ط٢ ١٩٨٩.
٥٣- نيكلسون: "فى التصوف الإسلامى وتاريخه"، ترجمة د. أبو العلا عفيفى، القاهرة ١٩٧٩م.
٥٤- هويدى (د. يحيى): تاريخ فلسفة الإسلام فى القارة الإفريقية، ط١ مكتبة النهضة المصرية ١٩٦٥م.
٥٥- يس (السيد): العولمة والطريق الثالث، القاهرة، ميرت للطباعة والنشر ١٩٩٨م.

ثالثًا: قواميس ومعاجم

١- الجرجانى: التعريفات، تحقيق د. عبد المنعم الحفنى، دار الرشاد ١٩٩١م.
٢- الحفنى (د. عبد المنعم): المعجم الفلسفى، الدار الشرقية ط١، ١٩٩٠م.
٣- وهبة (د. مراد): المعجم الفلسفى، دار الثقافة الجديدة، ط٣ ١٩٧٩م.
٤- المعجم الوجيز، القاهرة ١٩٩٩م.
٥- مجموعة المصطلحات العلمية والفنية التى أقرها المجمع، المجلد العاشر. القاهرة ١٩٦٨م.

رابعًا: المراجع الأجنبية

1- Friedman Jonathan: Cultural Identity and Global Process, Gage Publications, London 1994.
2- Globalization: Loser and Gainers Keynote under the title Globalization Blessing or Curse, AUC. Cairo< June 1998.
3- Massignon (Louis): Avicenne et les influences Orientales, revue du Caire (Sanse date).
4- M. Hors Man & A. Marshall: After the nation state, London 1994.

مقام العقل عند عاطف العراقي

بقلم أ. د. سيد عبد الستار ميهوب(*)

مقدمــــة:

لسنا نجاوز الصواب والحقيقة إذا أكدنا على أن أستاذنا الدكتور عاطف العراقي يمثل جيلاً بأكمله من العقلية الإسلامية العربية المصرية(*)، ذلك لأن الدكتور العراقي قد نظر إلى العقل باعتباره الوسيلة الأولى - وربما الوحيدة - التي بها يقاس تقدم هذه الأمة أو تلك، وقد عاصرت الدكتور عاطف العراقي أكثر من ربع قرن .. منذ كنت في الدراسة الجامعية الأولى، وحتى درجة الأستاذية في الفلسفة. فما وجدته قد استبدل برأيه في العقل وقدرته ودوره رأيًا آخر، وهذا لم يمنعه من احترام الآخرين وتقديرهم، ولعلنا نلاحظ توثق العلاقة بينه وبين أستاذنا الراحل الدكتور التفتازاني، في وقت كنا نعلم غلبة الاتجاه الوجداني الصوفي على فكر الدكتور التفتازاني، وأشهد أن احترام وتقدير الدكتور عاطف العراقي للدكتور التفتازاني مازال حتى اليوم.. رغم رحيل الدكتور التفتازاني.

إن المتتبع لمسار دراسات الدكتور عاطف العراقي يلحظ سيادة المفاهيم العقلية وجدية الأخذ بها، سواء كانت هذه الدراسات في الفلسفة أم كانت في الأدب أم كانت في السياسة، ولهذا جاءت أقواله مؤكدة لتلك السيادة؛ فهو- دومًا - يرفض التقليد ويدعو إلى أن يكون المنهج العقلي التجريدي هو الطريق لإرساء دعائم الفلسفة العربية، وهو - دومًا - يرفض حصر عمل العقل أو تقييد دوره في مجال دون مجال، بل يدعو إلى جعل التفكير العقلي في الفلسفة كما في المجالات الأخرى، وهو - أخيرًا - يظهر اعتزازه بالعقل ودوره بحفر عنوان لأحد كتبه "ثورة العقل في الفلسفة العربية" موضحًا أن هذه التسمية تعبير تجريدي عن اتجاه يتبناه ويتمنى لو تبناه فكرنا العربي المعاصر.

أقسام الدراسة:

تدور هذه الدراسة حول ثلاثة محاور: العقل ومصادر المعرفة، العقل والإلهيات، العقل والتصوف.

أولاً: العقل ومصادر المعرفة:

نحن نعلم أن البحث في مصادر المعرفة يعد بحثًا في المنطق، لكننا لا نعدم وجود أبعاد فلسفية في هذا البحث تؤهل الدارس لأن يفرق بين مقدمات معرفة يقينية وأخرى ليست كذلك. ولهذا يقسّم لنا الدكتور عاطف العراقي طرق تحصيل المعرفة وتعريف الآخرين

(*) أستاذ الفلسفة الإسلامية، كلية دار العلوم جامعة المنيا.

(*) نعتمد في دراستنا هذه - وبشكل أساسي - على ما كتبه الدكتور عاطف العراقـــي في :ثــورة العقل في الفلسفة العربية، مذاهب فلاسفة المشرق. تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية.

بها إلى ثلاثة أقسام: مصادر المعرفة اليقينية- مصادر المعرفة غير اليقينية - البرهان أسمى صور اليقين.

١- مصادر المعرفة اليقينية:

هذا القسم من أقسام مصادر المعرفة يسميه الدكتور عاطف العراقي "طريق الحق" لاعتقاده بأن المعرفة اليقينية تعد حقيقةً لاعتمادها على جذور عقلية تجعل صاحبها يؤمن بقيمة العقل واشتماله - ضرورة - على مبادئ أولية تمده بالوعي المعرفي في حياته الفكرية، ومن ثم فإن أصحاب هذا القسم يعتبرون العقل مقياسًا ومعيارًا على أساسه يحكم المرء على شئ ما بكونه صوابًا أو خطأً، كما أن أصحاب هذا القسم يعتبرون- ضرورة - أن كل شئ موجود له علة معقولة، ولهذا صار معقولاً، وأخيرًا فإن أصحاب هذا القسم يؤمنون بأن العقل البشري له القدرة الذاتية - وبدون حاجة لمساعدة خارجية- على تحصيل المعرفة والتوصل إلى الحقيقة الموضوعية المجردة. وهذا القسم- كما هو واضح - يبث الثقة في العقل وقدراته، ليس في مجال الحقائق العلمية الطبيعية فحسب، بل حتى في مجال الحقائق الدينية.

ويقسم لنا الدكتور عاطف العراقي مصادر المعرفة اليقينية على النحو الآتي معتمدًا على الأخذ عن مفكرين عرب انتهوا الى القول بان البرهان قياس يتألف في أمور يقينية تنتج ما هو يقيني. وماعدا هده الامور اليقيية فخارجة عما يمكن اعتباره برهانًا.

أ - الأوليات العقلية المحضة: وهي القضايا التي توجد في شخص ما من جهة عقله المجرد، ويكون التصديق بها لكونها بسيطة لا مركبة. ويشير الدكتور العراقي إلى أن تصديق الذهن بهذه القضايا يكون اضطرارًا من غير أن يشعر بمصدر استفادته هذا التصديق، بل يشعر أن هذا التصديق يعد من قوام ما كان معلومًا على الدوام. ثم يضرب لنا أمثلة على ذلك: كقولنا إن الاثنين أكثر من الواحد، والكل أعظم من الجزء، والأشياء المساوية لشئ واحد متساوية، وأن السلب والإيجاب لا يصدقان على شئ واحد في وقت واحد.

ب- المحسوسات: وهي أمور أوجد الحس التصديق بها، بمعنى أننا في هذا النوع إذا اعتمدنا على العقل المجرد ولم نقرنه بالحواس لم يقم للعقل حكم في هذه القضايا؛ أي أن العقل أدركها بواسطة الحواس. ويوضح الدكتور العراقي أمرين: أن هذه المحسوسات لما توسط الحس بينها وبين العقل فهي تفيد علمًا جزئيًا، كقولنا: هذه النار حارة. أما الحكم على كل نار بأنها حارة فمصدره معرفة حسية بجزئيات كثيرة مع العلم بالصلة. إنه لولا العقل وقدرته على التمييز بين الحق والباطل فيما هو محسوس، لم يتم لنا التمييز بين الصواب والخطأ. ويبين لنا الدكتور العراقي كيف أنه بالإمكان اعتبار المعرفة عن طريق المحسوسات معرفة يقينية بشرط اعتبار العلاقة بين الأسباب والمسببات ضرورة، حين يشير إلى عجز أبي حامد الغزالي عن التوفيق بين القول بالمحسوسات كمصدر من مصادر المعرفة اليقينية، والقول بأن العلاقة بين الأسباب والنتائج ليست ضرورية.

ج- المجربات: وهى أمور يقع الصدق بها باشتراك الحس والعقل مع القياس، لما يتكرر فى الإحساس حدوث شئ لشئ ثان ثم يتكرر ذلك الأمر فى الفكر فينتج عن هذا التكرار تجربة أساسها القياس. نعتقد من خلالها أن حدوث هذا الشئ لما تكرر فهو لعلة معقولة بالفعل أو بالقوة هى عن طبيعة هذا الشئ لا بالاتفاق. ويبين لنا الدكتور عاطف العراقى أن المجربات هى ما يحكم بها العقل بواسطة الحس مع ضرورة التكرار .. مضافًا إلى هذا التكرار قياس خفى هو أن الوقوع المتكرر على شكل واحد يكون بين حكمين: إما دائم وإما أكثرى، ولا يكون أبدًا اتفاقًا بل لابد من القول بوجود سبب ما وراء هذا التكرار حتى لو لم نعرف هذا السبب، وذلك مثل حكمنا بأن الخمر مسكر.

د - المتواترات وهى الأمور التى نصدق بها لكونها مما يستحيل أن يكون فيها اتفاق على كذب، مثل: قولنا بضرورة أن نصدق بوجود بلاد وأمصار دون أن نراها، وأن نصدق بوجود مكة والمدينة حتى وإن لم نزرهما. ثم يوضح لنا الدكتور العراقى شرط وقوع التصديق هنا: وهو سكون النفس سكونًا تامًا يزول معه أى شك، ولا يكون شرط التصديق كثرة الشاهدين، ومن ثم يكون التصديق فى المتواترات راجعًا إلى اليقين بتوافى الشهادات لا عدد الشهادات.

هـ- القضايا المعروفة لا بنفسها بل بوسط: وهى القضايا التى نحكم فيها عقلاً بواسطة حاضرة فى الذهن بمجرد حضور الطرفين: مثل حكمنا بأن الأربعة عدد زوجى. وهذا الوسط مقصور فى الذهن. ثم ينقل لنا أستاذنا الدكتور العراقى نصًا لأبى حامد الغزالى عن هذه القضايا "بالجملة لا يستبعد أن يكون الشئ معلومًا بوسط، ولكن الذهن لا يتنبه لكونه معلومًا بوسط وقياس، فليس كل ما يثبت على وجه يتنبه الإنسان بوجهه، وثبوت الشئ للذهن شئ والشعور بوجه ثبوته والتعبير عنه شئ آخر".

و - الحدسيات: هى الأمور التى يتم الانتقال فيها بسرعة من المبادئ إلى المطالب. ويضرب لنا الدكتور عاطف العراقى أمثلة على ذلك: كقولنا إن نور الشمس يستمد منه القمر نوره. ويشترط فى الحدسيات تكرار المشاهدة مضافًا إلى ذلك القياس الخفى، كما سبق ورأينا فى المجربات، وإن كان هناك فرق بين الاثنين فهو أن السبب فى المجربات معلوم السببية مجهول الماهية، بينما هو فى الحدسيات معلوم السببية والماهية.

وفى ختام هذا القسم من أقسام المعرفة يقول الدكتور العراقى "هذه هى مصادر المعرفة اليقينية بأنواعها الست. ولعلنا قد لاحظنا أن كل نوع منها يستند إلى جذور ثابتة. والملتزم بأى نوع منها يملك البرهنة والتدليل على أقواله، بعكس المقدمات غير اليقينية. ويقينى أننا لو طبقنا هذا المعيار: معيار التمييز بين معرفة يقينية ومعرفة غير يقينية، لاستطعنا إلى حد كبير وكبير جدًا، التمييز بين أقوال فلسفية تقوم على أسس محددة يقينية، وأقوال غير فلسفية حشرت حشرًا فى إطار الفلسفة دون أدنى مبرر".

٢- مصادر المعرفة غير اليقينية:

بدراسة مصادر المعرفة غير اليقينية تكتمل - كما يقول الدكتور عاطف العراقى - صورة المعرفة بنوعيها: اليقينية وغير اليقينية. والأخيرة لا يعتبرها أستاذنا الدكتور العراقى

داخلة في مجال البرهان، كما أنه يشير إلى أنه بدراسة هذه المصادر للمعرفة غير اليقينية يتبين لنا تفرقة ضرورية بين دائرة فلسفية تجعل الأساس البرهان، ودائرة كلامية جدلية تبتعد عن البرهان واليقين فيما يسميه الدكتور عاطف العراقى "كلامًا فى كلام".

ومصادر المعرفة عير اليقينية يسميها الدكتور العراقى "طريق الظاهر" وهو يعرض لنا صور هذه المصادر على النحو الآتى:

أ - المقبولات: وهى الأمور التى يصدق بها الناس لأنها صدرت عمن يوثق فى قوله لكونه ذا رأى سديد أو فكر قوى، ككثير من الأمور التى اعتقدها الناس فقبلوها دون التحقق منها بالبرهان، لأن هذه الأمور جاءتهم عن أناس أفاضل.

ب- المظنونات: وهى قضايا يكون نقيض الحكم فيها جائزًا مع كون هذا الحكم نفسه راجحًا، لأن المظنونات - والمقبولات - تدخل ضمن الخطابيات، تلك التى لا يطلب فيها البرهان، بل يكتفى فيها بمجرد الظن، ولذلك فالمظنونات والمقبولات هى قياسات مركبة من مقدمات مقبولة أو مظنونة من شخص يعتقد فيه خلق قويم أو رأى سديد أو فكر قوى، وتكثر مثل هذه الأمور فى مخاطبة الناس ترغيبًا لهم فيما ينفعهم فى أمرى المعاش والمعاد. ثم يعلمنا الدكتور عاطف العراقى كيف أن المحتج بهذه المظنونات يستعملها على سبيل الجزم وهو إنما يتبع فيها الظن المرجوح. دون أن يكون جزم العقل منصرفًا عن مقابلها.

جـ- المسلمات: هى أمور يسلم بها الخصم ثم يبنى عليها الكلام كتسليم الفقهاء بمسائل أصول الفقه، وهى تستعمل فى القياس الجدلى كالاستدلال على وجوبية الزكاة فى ذهب المرأة البالغة استنادًا إلى قول الرسول ﷺ "فى الحلى زكاة". وواضح هنا — كما يرى الدكتور العراقى — أن هذه المسلمات مقدمات مأخوذة بحسب تسليم المخاطب، سواء كانت حقة أو مشهورة أو مقبولة، ولا يلتفت إليها إلا إلى تسليم المخاطب.

د - المشهورات: هى أمور يحكم بها لاعتراف أغلب الناس بها. ومنها العادات والآداب والشرائع التى تكون عند الشعوب والأمم.

وينقل لنا الدكتور عاطف العراقى أسباب اشتهار المشهورات:

* فهى قد تشتمل على مصلحة عامة: كالقول بأن العدل حسن والظلم قبيح.
* وقد تشتهر لما فى الناس من رقة الطبع: كالقول بأن مراعاة الضعيف محمودة.
* وقد تشتهر لما فى الناس من حمية: كالقول بأن كشف العورة مذموم.
* وقد تشتهر لما فى الناس من انفعالات فى الطبع والعادة: كاعتبار أن ذبح الحيوان مذموم كما هو الحال عند الهنود، وغير مذموم عند غيرهم.

ولأستاذنا الدكتور العراقى تعليق جيد يبين موقفه من منهج العقل .. حيث يقول "لابد أن نأخذ فى الاعتبار أن هذه المشهورات قد تبلغ حدًا بحيث تختلط وتلتبس بالأوليات. ولكننا نستطيع التفرقة بينهما بالقول بأن الإنسان لو فرض نفسه خالية مجردة عارية عن جميع الأمور المغايرة لعقله حكم بالأوليات دون المشهورات، كما أن المشهورات قد

تكون صادقة وقد تكون كاذبة، وهذا على العكس من الأوليات، ويبدو لنا التفرقة بين المصادر اليقينية (طريق الحق) وبين هذه المشهورات "طريق ظاهر الحق) تذكرنا من بعض أبعادها وجوانبها بتفرقة أفلاطون حين دراسته للفضائل الأخلاقية بين الفضيلة الفلسفية (الفضيلة الحقة) وبين الفضيلة العادية (فضيلة الجماهير).

ويخلص الدكتور العراقي إلى أن المتكلمين - وهم أهل الجدل - يستندون إلى المسلمات بالإضافة إلى المشهورات .. وإذا كانت هذه المسلمات والمشهورات تعد أدنى درجة من مصادر المعرفة اليقينية التي يستند إليها الفلاسفة، فإن الجدل - من ثم - يعد أدنى درجة من طريق البرهان. كما أن الدكتور العراقي يبين موقفه من منهج الجدل .. فيقول "إن الجدل لا يحدد النظر في الموضوعات تحديدًا دقيقًا، وسبب ذلك أنه لا يقتصر على المسائل الذاتية بالموضوع الذي يبحث عن أحواله في الوقت، بل في الغيبة أيضًا".

بل إن هذا الموقف الواضح في التفرقة بين ما هو فلسفة وبين ما هو جدل. يجعل الدكتور عاطف العراقي يخالف القائلين بأن الفلسفة يجب تلمسها في مسائل الفرق الكلامية ومناهجها .. فيقول "قلنا بذلك في أكثر من مناسبة. وإذا كنا نجد فريقًا من المستشرقين وبعض المؤلفين العرب يذهبون إلى أن الفرق الإسلامية هي التي يجب أن يبحث فيها عن الحركة الفلسفية في الإسلام، كالقدرية والجبرية والأشعرية، فإننا من جانبنا نخالفهم في ذلك مخالفة تامة ونؤكد على القول بأن منهج المتكلمين ليس منهج الفيلسوف الذي يبحث عن الحق لذاته وفي نفسه مجردًا غاية التجريد، بل يدور منهجهم حول أسس غير برهانية ولهذا لا يعدون فلاسفة طالما أنهم تأثروا بمجال غير المجال الذي يبحث فيه الفيلسوف".

هـ- المخيلات: هي الأمور التي تقال قولاً وتؤثر تأثيرًا انفعاليًا في النفس، لأنها أمور تعتمد على التخييل، والغرض من المخيلات إحداث انفصال في النفس إما بالترغيب وإما بالتنفير، وهذا أدخل في باب الشعر الذي يعتمد على القافية والوزن وتأثير ذلك كله في النفس.

و- الوهميات: هي الأمور التي تعد كاذبة ويحكم بها الوهم في أمور غير محسوسة. وهذا أدخل في باب السفسطة، والهدف منه إفحام الخصم وإيقاعه في الغلط.

وفي ختام هذا النوع من مصادر المعرفة يرى الدكتور عاطف العراقي أن - مصادر المعرفة غير اليقينية - لا تصلح أن يكون موضوعًا للبرهان.

٣- البرهان أسمى صور اليقين:

يعد البرهان عند الدكتور عاطف العراقي أسمى مراتب اليقين، لأن البرهان يمثل الوسيلة التي تنتهي إلى نتائج يقينية لاعتمادها على مقدمات يقينية لا شبه يقينية ولا ظنية سواء كانت جدلية أو سوفسطائية أو شعرية.

ولهذا نجد في دراسة الدكتور عاطف العراقي للبرهان ما يبين أن الأقاويل البرهانية تفيد العلم اليقيني على المستويات الثلاثة: إذا استعملها الإنسان فيما بينه وبين نفسه، أو خاطب بها غيره، أو خاطبه بها غيره، لأن البرهان من شأنه تحصيل العلم اليقيني الذي لا يمكن أن يكون على غير ما هو عليه، ولا أن تقع فيه شبهة غلط ولا توجد فيه مغالطة

تجعله غير يقيني، فالبرهان يعلمنا أن كل تعليم وتعلم لابد أن تسبقه معرفة متقدمة عليه للمتعلم، سواء كان العلم نظريًا أم تمثيليًا، فالذى يتعلم عن طريق القياس يجب أن يسبقه علمه بمقدمات القياس، والذى يتعلم عن طريق التمثيل والإقناع يجب أن يكون قد عرف قبل ذلك الشئ الذى عرفه من قبل المثال، وهذا معناه أن العلم قسمان: علم بكون الشئ موجودًا أو غير موجود، ويسمى علم التصديق، وعلم بما يدل عليه الشئ الموجود، ويسمى علم التصور، وإذا كان علم التصور ينتهى بالمتعلم إلى معرفة الشئ دون الحكم عليه، فإن علم التصديق يتطلب من المتعلم معرفته والحكم عليه؛ فبعض الأشياء يجب على المتعلم أن يعلمها أولا، وبعضها يجب على المتعلم أن يعلمها جميعا، أى يعلم ماذا يدل عليه الاسم ويعلم وجود هذا الشئ، لأن العلم بوجود الشئ غير العلم بماذا يدل عليه اسمه، فقد يعلم ماذا يدل عليه الاسم ولا يعلم وجوده، ولا عكس هنا: بل يجب إذا علم المتعلم بالموجود أن يعلم دلالة اسم الموجود أولا، وهذا الأمر يدخل بنا إلى القول بأن البرهان يمهد لنا معرفة الشئ يقينا لا عارضا، فيقوم الاعتقاد فى هذا المعلوم بأنه كذا ولا يمكن إلا أن يكون كذا، وهذا كله يعرف بالعقل الذى يدرك أجزاء المقدمات الضرورية التى تؤدى إلى نتائج ضرورية.

ويبين لنا الدكتور عاطف العراقى ضرورة كون المقدمات كلية كى تكون ضرورية، بمعنى أن يكون المحمول محمولا على جميع الشئ، فلا يكون المحمول موجودا لبعض الموضوع وغير موجود للبعض الآخر نظرا لأن اليقين يكون بالحكم الكلى أما الحكم الجزئى فإن البرهان لا يقوم على الشئ الذى يوجد ولا يوجد، ولهذا اعتبرنا أن المطالب اليقينية يكون هدفها تقصى العلم وسبر غوره ومعرفة ما للشئ بالذات والضرورة، وهذا كله لا يكون إلا بالكلى، فمقدمات البرهان تدرك بالعقل، وبالتالى تجب التفرقة بين الكلى والجزئى وتفضيل الكلى الذى هو معقول وعلم حقيقى، على الجزئى الذى هو محسوس وليس علمًا حقيقيًا ولا برهان عليه ولا له.

ويوضح لنا الدكتور العراقى أننا إذا كنا نتوصل إلى أمر كلى باستقراء ما هو جزئى، فليس السبب فى ذلك أن الحس قد توصل بنا إلى هذا الأمر الكلى، بل لأن العقل هو الذى يستخرج من الجزئيات المتكررة كليات مجردة، ولهذا كله علمنا أن الحكمة - كما يقول ابن رشد - هى النظر فى الأشياء بحسب ما تقتضيه طبيعة البرهان.

ثانيًا: العقل والإلهيات:

فى هذا القسم من الدراسة عن مقام العقل عند أستاذنا الدكتور عاطف العراقى، سنلاحظ كيفية عرض الدكتور العراقى لأحد المذاهب فى الإلهيات عرضًا موضوعيًا، ثم نقده من خلال منظور عقلانى، مما يدلل على قيمة العقل ودوره.

والمذهب الذى سندرس من خلاله العقل عند الدكتور العراقى هو "الله تعالى وصفاته وكيفية صدور الموجودات عنه سبحانه" .. عند الفارابى. فالفارابى - الذى يعد أول فلاسفة الإسلام فكريًا بينما يعد الكندى أول فلاسفة الإسلام تاريخيًا - قد بحث أكثر من

مسألة ميتافيزيقية، ومن أهم هذه المسائل: واجب الوجود وصفاته وكيفية صدور الموجودات عنه تعالى:

أما الكلام عن واجب الوجود فإن الفارابى سوف يدلل على وجود الله تعالى بقسمة الموجودات قسمين: ممكن الوجود وواجب الوجود .. فممكن الوجود هو الذى اعتبر ذاته لم يجب وجوده. وواجب الوجود له قسمان: واجب الوجود بغيره وهو العالم حين يكون بعد أن لم يكن. وواجب الوجود بذاته وهو الله تعالى. ذلك لأن وجود العالم ممكن وإذا تحقق هذا الإمكان فصار العالم موجودًا. فلابد من تفسير هذه النقلة من الإمكان إلى الوجوب .. وذلك بالقول بوجود إله رجّح كفة الوجوب على كفة الإمكان وهو الله تعالى لأننا لا نستطيع المرور فى مجال علاقة العلة بالمعلول إلى ما لا نهاية.

وهذه المحاولة من الفارابى للكلام عن الله تعالى يعتبرها الدكتور العراقى محاولة مشكورة، لكنها اعتمدت فى كثير من جوانبها على الطريق الجدلى الكلامى، وكان المفترض فى فيلسوف كالفارابى الذى ميز بين الطريق الجدلى الكلامى والطريق الفلسفى البرهانى. كان المفترض أن يعتمد على مقدمات عقلية فلسفية. ذلك لأن فكرة الإمكان والوجوب لها جذورها الكلامية الأشعرية التى ستنتهى إلى الاعتقاد بعدم ضرورة العلاقة بين الأسباب والمسببات، فالدكتور العراقى يعتقد أن تحليل معانى الممكن والواجب سيدخل بنا إلى القول بأن العالم بجميع ما فيه جائز أن يكون على مقابل ما هو عليه. فيعد الكلام عن العلاقة بين السبب والنتيجة غير ذى جدوى؛ بمعنى أنه لن تكون هناك ضرورة للقول بعلاقة بين النار والإحراق، بل ربما وجدت البرودة مع النار. ثم يبين لنا الدكتور العراقى طرقًا أخرى أدخل فى مجال العقل للتدليل على وجود الله تعالى: كطريق القول بالعناية والغائية، والاختراع، والقوة والفعل، مما يدعم الاتجاه الفلسفى العقلى، خاصة عند فيلسوف كانت له انتقاداته للاتجاه الجدلى الكلامى. وأما الكلام عن صفات الله تعالى، فإن الفارابى يدرس هذه الصفات تأسيسًا على صفة أولية هى الوحدانية. تلك الصفة التى تقوم عند الفارابى على فكرة التمام: أى أنه يربط بين كون الله تعالى تامًا فى كل شئ وبذلك فلا يمكن أن يوجد مثل وجوده أى وجود آخر خارجًا عنه، إضافة إلى أن الله تعالى واحد بمعنى أنه سبحانه لا ينقسم فهو تعالى غير مركب من مادة وصورة.

ويبين لنا الدكتور العراقى أن الأسس التى أخذ بها الفارابى عليها مآخذ: فهو قد وحد بين ذات الله تعالى وبين صفاته، وهذا الأساس يعد اعتزاليًا، كما أنه كان لابد من مناقشة الفارابى للرأى الآخر الذى يقوم على أساس التفرقة بين ذات الله تعالى وبين صفاته. فهذه المناقشة تعد من خصائص الموقف الفلسفى. خاصة وأن أصحاب هذا الرأى يستندون فى رأيهم هذا إلى القول بأن التوحيد بين الذات والصفات سيؤدى إلى عدم التمييز بين صفة وأخرى. يضاف إلى ذلك أن الفارابى اعتمد فى كلامه عن صفة الوحدانية على مبدأ التمام، وهو لم يدلل لنا على فكرة التمام هذه وكأنها من القضايا البديهية، هذا من ناحية ومن ناحية أخرى كان المنتظر من الفارابى مناقشة أصحاب فكرة التعدد والرد عليهم، ولهذا

يذهب الدكتور العراقي إلى القول بأنه كان من الأولى والأجدر عرض الرأي الآخر ثم تفنيده، فهذا ما يجب أن يلتزم به المفكر إذا أراد أن يتقدم خطوة بل خطوات نحو الحقيقة.

وأما الكلام عن كيفية صدور الموجودات عن الله تعالى، فإن الفارابي سيدرسها من خلال قوله بالفيض والصدور، مما يجعله - أي الفارابي - أول فيلسوف عربي يقول بالفيض، ذلك القول الذي يتأسس على فكرة أن الله تعالى صدر عنه العقل الأول الذي يحرك السماء الأولى ثم صدر عن العقل الأول العقل الثاني، وهكذا حتى العقل التاسع المحرك للقمر، وهذه العقول التسعة - وهي ملائكة السماء - تمثل المرتبة الثانية من المراتب الروحية الست التي يكون الله وحده في المرتبة الأولى منها، أما المرتبة الثالثة فيمثلها العقل الفعال، وهو يمثل الصلة بين ما هو علوي وما هو سفلي، والمرتبة الرابعة تمثلها النفس الإنسانية، وهكذا .. حتى يتكلم عن مراتب الموجودات المادية بداية من الموجودات المادية الأولى وهي الأجرام السماوية حتى الإسطقسات الأربعة.

ويبين لنا الدكتور عاطف العراقي أن هذا الاتجاه عند الفارابي يمكن نقده على أسس عقلية: فلا مبرر عقلي للقول بضرورة أن يصدر عن الواحد واحد، ونحن إذا طبقنا هذا الكلام على الموجودات المخلوقة فلا يمكن أن نطبقه على الله تعالى، لأن صفاته سبحانه تختلف اختلافا رئيسا عن صفات خلقه، إضافة إلى أن فكرة ترتيب الموجودات قامت على أساس مفهوم الأفضل والأشرف، وهذه فكرة - كما يرى الدكتور العراقي لا تقوم على جذور عقلية واضحة.

ثالثًا: العقل والتصوف:

في هذا القسم الأخير من هذه الدراسة، سنعرض لموقف الدكتور عاطف العراقي النقدي للطريق الصوفي: سواء تمثل هذا عند زهاد وعبّاد أو عند متصوفة، ومن ثم يكون الأمر قد وضح في بيان قيمة العقل عند مفكرنا الكبير الدكتور العراقي.

إن اللافت للنظر أن الدكتور العراقي يصدر دراسته النقدية عن التصوف بعبارة للكلاباذي تبين موقف المتصوفة والزهاد من العقل وفعاليته سواء في المعرفة أو الإدراك، فالعقل - عندهم - سبيله سبيل العاقل في حاجته إلى الدليل، لأنه محدث والمحدث لا يدل إلا على محدث مثله، وهو - العقل - عاجز والعاجز لا يدل إلا على عاجز مثله.

ويدرس لنا الدكتور عاطف العراقي بعض تعريفات التصوف وبعض مصطلحاته، ثم يدرس لنا أحد المفكرين المتصوفة وأحد الفلاسفة وقد غلبت على بعض كتاباته الاتجاهات الصوفية؛ أما الأول فهو أبو حامد الغزالي، وأما الثاني فهو الشيخ الرئيس ابن سينا .. ذلك كله ليظهر لنا غياب البعد العقلي في هذا الاتجاه ذلك البعد الذي يعد عند الدكتور العراقي حجر الزاوية في البناء الحضاري الذي يتمناه لأمتنا العربية ويبذل جهده من أجله.

فالناظر إلى بعض تعريفات التصوف يدرك قدر اعتماد التصوف على الجانب العملي التعبدي لا الجانب النظري العقلي: فالتصوف - على سبيل المثال - هو تصفية القلب عن موافقة البرية ومفارقة الأخلاق الطبيعية وإخماد الصفات البشرية ومنازلة الصفات الروحانية والتعلق بالعلوم الحقيقية واستعمال ما هو أعلى على الأبدية والصفح لجميع الأمة والوفاء لله

على الحقيقة واتباع الرسول ﷺ في الشريعة. وهو أيضًا التصوف الذى يعنى الدخول فى كل خلق سنى والخروج من كل خلق دنى .. هذا وغيره كثير من التعريفات التى يجدها الراغب فى الزيادة منشورة فى كتب التعريفات كالتعرف لمذهب أهل التصوف واللمع والمقدمة. يدلنا على الفارق الكبير بين الطريق الصوفى والطريق العقلى، فبينما يعتمد الأول على الجانب العملى متمثلاً فى الزهد والعبادة. يعتمد الثانى على الجانب النظرى متمثلاً فى النظر الفلسفى والبرهان العقلى.

والناظر إلى بعض مصطلحات الصوفية يدرك — كذلك — قدر اعتماد التصوف على الجانب النقدى لا الجانب النظرى؛ فدراسة مفكرنا الكبير الدكتور العراقى للتصوف تبين لنا الجانب النقدى للزاهد عند المتصوفة مقابلاً للجانب الفلسفى البرهانى، الذى يعبر عن المعرفة اليقينية العقلية، فمفكرنا الدكتور العراقى يورد لنا بعض المصطلحات الصوفية كأمثلة معبرة عن الجانب الوجدانى، فهم أى الصوفية يستعملون ألفاظًا ينفردون بها عن غيرهم. وقصد الصوفية من ذلك الكشف عن المعانى المراد لأنفسهم والستر على من باينهم فى طريقتهم، فتكون هذه المعانى — من ثم — مستبهمة على غيرهم غيرةً منهم على أسرار التصوف أن تصبح مشاعًا بين غير أهلها، حيث أنهم قد توصلوا إلى ما توصلوا إليه من حقائق بأن أودعها الله تعالى قلوبهم، ولم يتوصلوا إلى تلك الحقائق بالطريق الكسبى النظرى. وبذلك نجد الصوفية يؤثرون لغة الرمز والإشارة على لغة الحس.

فمن مصطلحات الصوفية — مثلاً — الحال والمقام؛ فالحال هو ما يحل بالقلب من صفاء الأذكار، وهو نازلة تنزل بالقلوب فلا تدوم، وهو معنى يرد على القلب من غير تعمد من صاحبه، وبالتالى تعتبر الأحوال وهبًا وليست كسبًا. وهذا يبين لنا ارتباط هذا المصطلح — الحال — بالجانب القلبى لا النظرى، حتى نعلم أن الصوفية يرون أن الإنسان إذا اشتغل بحفظ قلبه فإن الجوارح ستستريح من المجاهدات والمكابدات والأعمال والمقام. وإن اعتبره الصوفية كسبًا، فإن مفكرنا الدكتور العراقى يرى أن هذا الكسب لا يعد داخلاً فى المجال العقلى من قريب أو بعيد، لأن المقام — وفق الفهم الصوفى — هو مقام العبد بين يدى الله عز وجل فيما يقام فيه من العبادات والمجاهدات والرياضات والانقطاع إلى الله تعالى.

ونحن إذا درسنا الفرق بين الحال والمقام تأكد لنا الفرق بين طريق وجدانى قلبى وآخر نظرى عقلى، فالقشيرى يورد لنا هذا الفرق. فنعلم منه أن الحال معنى وارد على القلب بلا تعمد ولا اكتساب. وبذلك تعد الأحوال مواهب والمقامات مكاسب، والأحوال تأتى من عين الجود والمقامات تحصل ببذل المجهود. وبالتالى يكون صاحب المقام ممكنًا فى مقامه، وصاحب الحال مترقيًا عن حاله. وهذا الفارق بين كل من الحال والمقام يبين لنا — كما يقول الدكتور العراقى — أن هذه الأحوال والمقامات تدل على أن مبتدأها ومنتهاها يتمثل فى الجانب العملى الوجدانى القلبى، وهو الجانب الذى يتعارض مع

خصائص البرهان بمعناه الفلسفى. فضلا عن عدم اتفاقه مع شروط المعرفة اليقينية بمعناها الفلسفى.

ونفس هذا الكلام يمكن اطلاقه — فيما يرى مفكرنا الدكتور العراقى — على بقية مقامات وأحوال الصوفية: مثل مقام التوبة ومقام التوكل ومقام الرضا وحال المحبة وحال اليقين.

وأما عن دراسة مفكرنا الكبير الدكتور عاطف العراقى لأبى حامد الغزالى. فهى دراسة تمهد لنا معرفة فوارق كثيرة فى ألفاظ ما بين الصوفية والزهاد من ناحية والفلاسفة من ناحية ثانية؛ فاليقين عند المتصوفة غيره عند الفلاسفة، فهو عند المتصوفة يمثل يقين القلوب المشاهدة أى يقين المكاشفة، بينما هو عند الفلاسفة يمثل اليقين الفلسفى البرهانى. والعلم عند المتصوفة غيره عند الفلاسفة، فهو عند المتصوفة يمثل العلم بالأمور الإلهية أساسًا، بينما هو عند الفلاسفة غير قاصر على الجوانب الإلهية، بل يضاف إليه جوانب إنسانية ومادية، ومن ثم تكون نظرة الفيلسوف إلى العلم أكثر شمولاً واتساعًا، وبهذا كله يحذر الدكتور العراقى من أن يخدع المرء بمجرد اللفظة، ويطالبنا بأن نبحث عن مدلولها لنعرف الفرق الدقيق بين جانب وجدانى قلبى سلكه أبو حامد الغزالى وبين مسلك فلسفى برهانى عقلى عبر عنه الفلاسفة.

ومفكرنا الدكتور العراقى يدرس الغزالى من ناحية تحليل الأفكار التى تركها لنا هذا "المفكر الأشعرى الصوفى"، ذلك التحليل الذى سيكون عونًا على تحديد اتجاه الغزالى ومعرفة إلى أى حد كان ملتزمًا بالعقل وبخصائص التفكير الفلسفى.

ومعروف لنا أن الغزالى كان دارسًا جيدًا للفلسفة ثم تركها مفضلاً الاتجاه الصوفى، وهذا — فيما يرى الدكتور العراقى — يفسر عداء الغزالى للعلوم الفلسفية والفلاسفة، لأن مفكرنا الكبير الدكتور العراقى يذهب إلى القول بأن من يتخذ من التصوف مذهبًا له بعد دراسته للفلسفة يصبح — عادةً — عدواً للفلسفة إلى درجة كبيرة جدًا، بمعنى أن الغزالى عندما أصبح صوفيًا فإنه قد حاول إثبات عجز العقل من أساسه.

إن مآخذ الدكتور العراقى على محاولة الغزالى إثبات عجز العقل وإعلاء شأن الوجدان .. كثيرة جدًا .. منها:-

أن الغزالى يقسم العلوم الفلسفية وفق المفهوم الدينى: فقسم يجب التكفير به، وقسم يجب التبديع به، وقسم لا يجب إنكاره أصلاً، ثم يرى الدكتور العراقى أن الغزالى حين كفّر الفلاسفة اعتمد إلى حد كبير على الأسلوب الخطابى الذى يعتمد على المبالغة والتهويل، ومن ثم يكون تعبيرًا عن الأسلوب الوجدانى وبعيدًا عن الأسلوب البرهانى الدقيق.

وأن الغزالى يعتبر أن طريقة المتصوفة فى المعرفة هى الأسمى على كل الطرق الأخرى. ذلك لأن أصحاب المعرفة غير الصوفية — فيما يرى الغزالى — متفرقون متعارضون مع بعضهم، ولو كانت طريقتهم صحيحة لكانت — فيما يرى الغزالى — كالحقائق الرياضية

ليس فيها خلاف. ويعلق مفكرنا الدكتور العراقى على ذلك بأن المفكر .. بل الفرد العادى حين يقرأ هذا الرأى من جانب الغزالى يبدى دهشته من إنسان يطالبنا بصب التفكير فى قالب واحد. ناسيًا أو متناسيًا أن الفلسفة ما وجدت إلا لتكون بحثًا عن الحقيقة وخلافًا حول أدلة العقول. ويستدل الدكتور العراقى لرأيه هنا ببحثه فى حقيقة المشاهدات والمكاشفات التى تعد حالة فردية، ولا يمكن أن يحدث بالنسبة لها اتفاق بين كل أفراد البشر. إضافة إلى أن الغزالى حين يعلن سمو المعرفة الصوفية على المعرفة العقلية والمعرفة الكلامية يقسّم الإيمان ثلاث مراتب: مرتبة العوام .. وتتمثل فى التقليد المحض. ومرتبة المتكلمين .. وهم وإن مزجوا إيمانهم بنوع من الاستدلال إلا أنه يظل إيمانًا كإيمان العوام، ومرتبة العارفين .. وتتمثل فى المشاهدة بنور اليقين. ويبين لنا الدكتور خطأ هذا المثال ببيان أن الغزالى رفع من مرتبة معرفة العارفين المتصوفة المعتمدة على المشاهدة، كمن شاهد فلانًا فى الدار يكون أصدق ممن أخبر بوجوده وممن سمع صوت هذا الموجود .. ثم يقول إن المشاهدة بمعناها الحسى تختلف اختلافًا تامًا عن المشاهدة بمعناها القلبى الصوفى.

وأن الغزالى يميز بين الإلهام والتعلم. حيث الإلهام يمثل الطريق الصوفى فى الكشف عن الحقيقة، وهو طريق يختلف تمامًا عن طريق النظار، وهو أى الغزالى فى تمييزه هذا يفضل الجانب القلبى العملى على الجانب العقلى النظرى. فالغزالى يرى أن العلوم التى ليست ضرورية منها ما يهجم على القلب كأنه ألقى فيه من حيث لا يدرى، ومنها ما يكتسب بطريق الاستدلال والتعلم، فما يحصل بغير طريق الاكتساب يسمى الإلهام، والذى يحصل بالاستدلال يسمى الاعتبار والاستبصار. والعلم الذى بلا حيلة ولا تعلم .. منه ما لا يدرى العبد كيف حصل له ومن أين حصل، ومنه ما يطلع معه على السبب الذى منه استفاد ذلك العلم، وهو مشاهدة الملك الملقى فى القلب. فالأول يسمى إلهامًا ونفثًا من الروع، وهو خاص بالأولياء والأصفياء، والثانى يسمى وحيًا. وهو خاص بالأنبياء، ومن ثم يكون الفرق بين الوحى والإلهام متعلقًا بمشاهدة المفيد للعلم، ولهذا يقدم الغزالى تبريرًا لميل أهل التصوف إلى العلوم الإلهامية، وتفضيلهم للجانب العملى لا النظرى، وهنا يقدم لنا الدكتور العراقى نصًا للغزالى يؤيد ما مضى .. فإذا عرفت هذا فاعلم أن ميل أهل التصوف إلى العلوم الإلهامية دون التعليمية، فلذلك لم يحرصوا على دراسة العلم وتحصيل ما صنفه المصنفون، والبحث عن الأقاويل والأدلة المذكورة. وقالوا: الطريق تقديم المجاهدة ومحو الصفات المذمومة وقطع العلائق والإقبال بكنه الهمة على الله تعالى". ويعلق الدكتور العراقى على اتجاه الغزالى بأن يبين لنا تفضيل الغزالى للطريق الوجدانى ونفوره من الطريق النظرى، حتى لو حاول الغزالى الكلام عن الطريق النظرى العملى جاء كلامه غير محدد المعالم. لكن الدكتور عاطف العراقى رغم اختلافه بالكلية مع اتجاه الغزالى، إلا أنه يرى أن محاولة الغزالى تلك تعد خصبة. لكنها لا تدخل فى المجال الفلسفى العقلانى من قريب أو بعيد. ذلك لأنها محاولة لها قسط كبير من الاعتماد على الجانب الروحانى. ذلك الجانب الذى لا يلتقى مع خصائص المعرفة اليقينية التى لا توجد — كما يقول مفكرنا الدكتور العراقى — إلا عند سالك الطريق الفلسفى البرهانى.

وأما عن دراسة الدكتور العراقى للشيخ الرئيس ابن سينا. فتعد بيانًا للفرق الدقيق بين الاتجاه الفلسفى وغيره سواء كان اتجاهًا كلاميًا أم كان اتجاهًا صوفيًا، ذلك لأن الشيخ الرئيس يعد واحدًا من كبار فلاسفة العرب، لكنه — فى الوقت نفسه — كانت له آراء تبتعد — بشكل أو بآخر — عن المنحى الفلسفى، وذلك ما سيوضحه لنا الدكتور العراقى. خاصة وأن لأستاذنا كتابًا قيمًا عن الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا.. مما يجعل حكمه أى حكم أستاذنا أكثر موضوعية وحيادية، وهذان — لعمرى — من أهم سمات المنهج الفلسفى الذى لم يكتف الدكتور العراقى بالدعوة إليه، بل أخذ به نفسه قبل أن يدعو غيره للأخذ به.

إن دراسة الدكتور العراقى للجانب الصوفى عند ابن سينا تتمثل فى بيان كيف أن بعض كتبه ورسائله تحمل فى بعض موضوعاتها دلالات صوفية، وتتمثل — كذلك — فى دراسة فكر ابن سينا الذى قد نجد فيه — كما يرى الدكتور العراقى — بعدًا فلسفيًا وآخر صوفيًا؛ بمعنى أننا قد نجد ابن سينا يقول بفكرةٍ ما تعد فلسفية.. تحمل فى أصلها جذورًا صوفية، وقد نجد عنده فكرة صوفية لها ارتباط ما بالبعد الفلسفى. وهذا ما جعل الدكتور العراقى يطرح تساؤلات على قدر كبير من الأهمية: هل التصوف عند ابن سينا له مقدمات فلسفية؟ هل تصوف ابن سينا نتاج للمذهب الفلسفى نفسه؟ هل يعد تصوف ابن سينا نوعًا من "الرجعية!!" والتوبة عن الفكر الفلسفى إلى الفكر الصوفى؟ هل القسم الصوفى من "الإشارات والتنبيهات" يعد معبرًا عن تصوف حقيقى عند ابن سينا؟ أم هو مجرد كتاب كتبه صاحبه فى التصوف خاصة إذا عرفنا أن حياة ابن سينا المغرقة فى اللذات الحسية والشهوات، إضافةً إلى مشاغله السياسية والاجتماعية العديدة، لم تمنحه الفرصة كى يعيش حياة الزاهد العابد .. ومن ثم حياة التصوف والصوفى صاحب الأحوال والمقامات، هل يمكن اعتبار تصوف ابن سينا دليلاً من جانبه على إفلاس العقل وإعلاء قدر القلب والوجدان؟.

فأما دراسة بعض مؤلفات ابن سينا كدليل على وجود منحى صوفى عنده، فالناظر فى هذه المؤلفات يلمح هذا بشكل واضح: فمثلاً كتابه "الإشارات والتنبيهات" .. خاصة القسم الصوفى يقول عنه الدكتور مدكور إنه القسم الأخير ويتكلم فيه ابن سينا عن البهجة والسعادة، ومقامات العارفين ونظرية الاتصال. ورسالته "فى ماهية العشق" نجد فيها جذورًا وثيقة الصلة بالاتجاه الصوفى، خاصة عند الكلام عن العشق والشوق، وكيف يمكن اعتبار الموجودات ثمرة من ثمرات عشق الخير الخالص والشوق إليه، ذلك القول الذى نجده عند الصوفية فى قولهم بأن اتحاد العاشق والمعشوق أقوى ما يظهر فيه قبول تجلّى الخير المطلق المعشوق، وكذلك يمكن ملاحظة الاتجاه الصوفى فى هذه الرسالة عند الكلام عن تقبّل الصورة، وتفضيل الصورة على الماهية .. ويأتى كلام ابن سينا هذا متأثرًا — إلى حد كبير — بأبى نصر الفارابى ومن قبله من الفلاسفة. فرسالته "العروس" فيها بعد صوفى زاده ابن سينا تفصيلاً فى "الإشارات والتنبيهات". وكذلك الحال مع كثير من مؤلفاته مثل "رسالة فى النبوات" و"الرسالة النيروزية" و"رسالة فى علم الأخلاق" ورسالة "فى ماهية الحزن"

و"حكمة الموت" و"حي بن يقظان" و"دفع الغم والهم" و"الزهد" و"العلم اللدنى" و"رسالة فى كلمات الصوفية" و"مخاطبات الأرواح بعد مفارقة الأشباح" و"فى بيان المعجزات والكرامات" .. إلى آخر ذلك كله من مؤلفات لابن سينا أحصاها الدكتور الأب قنواتى فى كتابته عن مؤلفات ابن سينا.

وأما دراسة فكر ابن سينا، فإن الدكتور العراقى يبين أن التصوف عند ابن سينا ليس كتصوف الكثيرين ممن أسسوا تصوفهم على مفاهيم الزهد والعبادة، مما يعنى أن البعد الصوفى عند ابن سينا لا يعنى التحول — التام — من الفلسفة إلى التصوف.

ويمكن دراسة فكر ابن سينا كالآتى:

اللذات الحسية والعقلية: حين يدرس ابن سينا موضوع البهجة والسعادة. يرفع من قدر اللذات العقلية على اللذات الحسية، وهو — هنا — يخالف ما يذهب إليه العوام من اعتبار اللذات غير الحسية وهمًا وخيالاً. وواضح هنا أن ابن سينا يفرق بين لذة الخاصة ولذة العامة والدهماء حتى إنه فى معرض ردوده على مخالفيه يحاول التسوية بين اللذة العقلية وحال الملائكة، ليخلص من ذلك كله إلى أن اللذات الباطنة أعظم من اللذات الحسية الظاهرة. ويخلص الدكتور عاطف العراقى إلى أن ابن سينا فى كلامه هذا قد كان أقرب إلى الطريق الصوفى القلبى منه إلى الطريق الفلسفى العقلى، فهو قد تكلم عن اللذة العقلية متأثرًا بكلامه عن جوهرية النفس ليميز بينها وبين الجسد كى يبرهن على القول بأننا إذا قلنا إن النفس أعلى وأسمى من الجسد، فإن لذات النفس — وهى باطنية عقلية — أشرف من لذات الجسد الظاهرة الحسية. وكذلك جاء كلام ابن سينا هنا متأثرًا بكلامه عن أفضلية الصورة على المادة، تلك المادة التى تتحرك شوقًا إلى الصورة، تلك الفكرة التى تعتمد على فكرة الأفضل والأشرف، ويرى الدكتور العراقى أن الكلام عن هذه الفكرة يعد أدخل إلى الناحية الكيفية. وكان الأقرب إلى التصور الفلسفى الكلام عن التكامل والتعاون، لا عن الأفضل والأشرف .. مما يعد من مصطلحات الصوفية. وكذلك جاء كلام ابن سينا هنا معبرًا عن التوجه القلبى الصوفى لا التوجه العقلى الفلسفى. حيث يتكلم ابن سينا من خلال تشبيهات صوفية، فيربط بين بعض المصطلحات الفلسفية وبين بعض الكلمات القرآنية خاصة حين يتكلم عن عمل العقول عامة والعقل الفعال خاصة .. الذى يشبهه بالنار فى قول الله تعالى "ولو لم تمسسه نار".

العارفون: يرى ابن سينا أن العارف المتنزه يمكنه أن يفوز باللذة العليا حين يتخلص من أدران البدن وشواغله، وهذه اللذة لها شق فى الدنيا وآخر فى الآخرة: ففى الدنيا إذا استغرق العارف المتنزه فى تأمل الجبروت — يبعد عن شواغل الدنيا فإنه يفوز بعالم القدس. لكنه فوز جزئى، أما فى الآخرة فيكون الفوز كليًا حيث اللذة العليا.

ونريد توضيح أن ابن سينا يقصد بالعارف من هو كامل بالقوة النظرية وبالمتنزه من هو كامل بالقوة العملية.

والعارف المتنزه — في كل الأحوال — تكون لذته تحركه نحو الكمال. حيث إن الضبطة الكبرى لنفوس العارفين أن تكون عاشقة مشتاقة لا تخلص عن علاقة الشوق اللهم إلا في الحياة الأخرى.

وواضح من كلام ابن سينا كيف يعتمد على مصطلحات أهل الذوق من الصوفية كالشوق والعشق، مما يعد — كما يقول الدكتور العراقي — معبرًا عن فكرة أدبية فنانة لا فكرة فلسفية دقيقة، وهذا يعد خلطًا بين أفكار كمية وتصورات كيفية. فابن سينا كما يقول الدكتور العراقي — يخلع على الوجود ثوبًا جميلاً، ثوبًا كيفيًا، ولكنه للأسف الشديد يخلع عنه ثوبًا دقيقًا محددًا، ثوبًا كميًا، فالثوب الأول هو ما يسعى وإليه الفنان الأديب، ويهرب منه الفيلسوف .. خاصة إذا كان فيلسوفًا عقلانيًا، والثوب الثاني هو ما يهرب منه الأديب الفنان. ولكنه يسعى إليه بكل قوته .. حيث نظرة الفيلسوف إلى العالم نظرة دقيقة محددة الإطار لا مهوشة المعالم.

وتشمل دراسة ابن سينا للعارفين دراسته لأخلاقهم وأفعالهم، وهو في ذلك كله يعتمد على الجانب الخلقي الوعظي الإرشادي لا الجانب الفلسفي: فمن أخلاق العارفين أن العارف لما كان راضيًا فهو طلق الوجه، وهو لا يشغله شئ غير الله تعالى، ومن ثم فالعارف لا يهتم بتفحص أحوال الناس ولا معرفة أخبارهم، وهو جواد شجاع صفاح للذنوب. ويعلق الدكتور العراقي على هذه الصفات بقوله إنه من النادر، بل قد يكون من المستحيل توافرها مجتمعة في فرد من الأفراد، لأن بعضها يبعد بعدًا كبيرًا عن الطبيعة البشرية. أما أفعال العارفين فالعارف لا يعنيه — بشكل جوهري — القوت، فهو قد يمسك عن قوته مدة غير معتادة، وهو قادر على ما لا يقدر عليه غيره من الناس، وهو مخبر بالغيب .. إلى آخر هذه الأمور التي تبتعد — كما يقول الدكتور العراقي — عن النواحي البرهانية العلمية والتلازم بين الأسباب والمسببات، كما يرى الدكتور العراقي أن كلام ابن سينا عن الإخبار بالغيب على يد العارف ومحاولته — ابن سينا إثبات ذلك بالتجربة إنما هي محاولة لا تتفق ومبادئ التربية والعلم.

وفي ختام نقد الدكتور العراقي لابن سينا لسلوكه طريقًا غير فلسفية يرى أن لابن سينا الحق في أن يتكلم ما شاء، لكن لابد من تقديم تفسير يتفق وأسباب الوجود والمعرفة. وإلا كان صحيحًا القول إن لديه اتجاهًا صوفيًا يبعد به عن المجال الفلسفي العقلاني.

* * *

هكذا قدم لنا أستاذنا الدكتور عاطف العراقي نماذج من التفكير الذي يبعد — بشكل أو بآخر — عن الطريق العلمي الدقيق وقام بنقد النماذج غير العلمية من خلال رؤية العقل، والذي دافع عنه أستاذنا .. ولا يزال، اعتقادًا من جانبه بأن طريق العقل هو سبيلنا للتقدم حتى نواكب الحضارة وندفع أمتنا إلى الأمام.

المحور الثالث

الاتجاه النقدى عند عاطف العراقى

د. عبد الفتاح فؤاد

-عاطــف العـراقـى فيلســوفًا.

د. زينب محمود الخضيرى

-النقد عند عاطف العراقى من الأكاديمية إلى الإصلاح.

د. سامية عبد الرحمن

-الاتجاه النقدى فى فكر عاطف العراقى.

د. صابر عبده أبا زيد

-المنظور النقدى فى كتابات عاطف العراقى.

د. نادية عبد الغنى محمد

-أسس النقد لدى عاطف العـراقـى.

د. سامى عبد الوهاب

-الاتجاه النقدى عند عاطف العـراقـى.

عاطف العراقي فيلسوفا

د. عبد الفتاح أحمد فؤاد(*)

كثيرا ما يؤكد الدكتور عاطف العراقي أن ابن رشد (ت. سنة ٥٩٥هـ) هو آخر فلاسفة العرب. وأن العالم العربي والإسلامي لم يظهر فيه فيلسوف بعد الفيلسوف الأندلسي المذكور حتى يومنا هذا. أفليس غريبا إذن أن يكون عنوان مقالنا هذا "عاطف العراقي فيلسوفا"؟ وهل يفهم من هذا العنوان أن كاتب هذه السطور مخالف للدكتور عاطف العراقي في رأيه؟ وهذا يجرنا إلى سؤال آخر: ما نوع العلاقة بين الرجلين عاطف العراقي وكاتب هذه السطور؟

علاقة كاتب هذا المقال بالدكتور عاطف العراقي:

يرجع تاريخ علاقتي بالدكتور عاطف العراقي إلى صيف عام ١٩٧٦م، أي منذ ربع قرن مضى، حين صار عضوا في لجنة مناقشة رسالتي للدكتوراة التي تقدمت بها إلى قسم الفلسفة بكلية الآداب جامعة الإسكندرية، وكان موضوعها "متفلسفة بغداد في القرن الرابع الهجري"، تحت إشراف أستاذي الجليل الأستاذ الدكتور أحمد صبحي.

وكنت أظن خطأ أن علاقتي بالدكتور عاطف هي علاقة مؤقتة سوف تنتهي بمجرد انتهاء مناقشة الرسالة، وعودته إلى القاهرة حيث يقيم بها، ويقوم بالتدريس في جامعتها، وسأظل أنا بالإسكندرية، ويفصل بيننا أكثر من مائتي كيلو متر.

وعلى الرغم من زوال صفة اتصفت بها من قبل أن أبلغ من العمر ست سنوات حتى حصولي على درجة الدكتوراة، أعني صفة "طالب"، إلا أنني شعرت شعورا داخليا قويا بحاجتي إلى عدم التخلي عن صفة "الطالب" التي لازمتني منذ نعومة أظفاري، ولئن كنت في الصغر "مجبرا" على أن أكون طالبا لعدد كبير من الأساتذة الذين انتفعت بعلم أكثرهم، فها أناذا في الكبر "أختار" عددا محدودا من الأساتذة، أجعل من نفسي على الدوام طالبا لعلمهم ولحكمتهم، أو بقول أدق: اخترت بإرادتي أن أكون تلميذا دائما لأستاذين اثنين وهما الدكتور أحمد صبحي والدكتور عاطف العراقي.

فأما أولهما فمن الطبيعي أن تستمر علاقتي به، لما أفاض علي من علم ورعاية طوال سنوات إعداد رسالتي للدكتوراة، ولكن كيف يمكن تفسير دوام علاقتي بالأستاذ الآخر، وتحوله من مجرد مناقش للرسالة إلى أستاذ دائم لي؟

فمنذ اللحظة الأولى التي رأيت فيها الدكتور عاطف العراقي، بهرني بحديثه الجذاب، الذي يتميز بحق بالإمتاع والمؤانسة- إن جاز لنا استخدام أحد عناوين مؤلفات أبي حيان التوحيدي- وكثيرا ما أنتقل من الإسكندرية إلى القاهرة، لا لهدف ما سوى لقضاء

(*) أستاذ الفلسفة الإسلامية ووكيل كلية التربية جامعة الإسكندرية.

سويعات فى شرفة منزله بمدينة نصر، حيث أنصت فى سعادة غامرة إلى أحاديثه العميقة المتنوعة، التى تدور حول تحليلات فلسفية، أو معارك فكرية، أو تجارب ذاتية، أو نحو ذلك مما أعده دروسا تنير لى طريق الحياة الجامعية التى ارتضيتها وأحببتها.

وهذه الساعات التى أقضيها فى صالون عاطف العراقى أو فى شرفة منزله، جعلتنى أكتب فى صدر أحد كتبى(*) إهداء له، وهذا نصه:

"إلى من أوقف حياته على التأمل والبحث، حبا فى الحكمة، وتطلعا إلى بلوغ الحقيقة.

إلى العالم المجتهد، المتوحد فى صومعته الفلسفية، معتزلا سفاسف الحياة.

إلى من يسعى فى جوف الليل إلى تبديد ظلمات الجهل، وإنارة طريق الفكر العربى الإسلامى المعاصر،

إلى الأستاذ الدكتور محمد عاطف العراقى،

أهدى هذا الكتاب تقديرا ومحبة".

هل يصح وصف الدكتور عاطف العراقى بأنه فيلسوف؟

فى الإهداء المذكور وصفت الدكتور عاطف العراقى - منذ عشرين عاما - بأنه "محب للحكمة، يتطلع إلى بلوغ الحقيقة، يحيا حياة التأمل. فى صومعته الفلسفية .. إلخ" أفليست هذه الصفات هى صفات الفلاسفة؟

لقد بين الفلاسفة القدماء كالمعلم الأول أرسطو، والفلاسفة الإسلاميين كالكندى أن كل من ينقد الفلسفة نقدا عميقا يصير فيلسوفا رغم أنفه!! ذلك لأنه يستخدم فى نقده للفلسفة منهجا فلسفيا، يستند إلى التأمل والنظر وتقديم الأدلة العقلية.

هب أن كاتبا ما نجح فى هدم مذهب فلسفى معين، ألا يقم مقامه مذهبا "فلسفيا" آخر. لقد أسفر هدم أرسطو لنظرية أستاذه أفلاطون فى المثل عن نظرية أرسطية بديلة.

ومن أجل ذلك فإن من ينقد الفلسفة، بل حتى من يهاجمها، أو يكفر كافة الفلاسفة - كأبى حامد الغزالى - إنما هو - على الرغم من ذلك - يعد فى نظر كثير من الباحثين فيلسوفا، لذلك قيل: "إن أبا حامد دخل فى بطون الفلاسفة وما قدر على الخروج منها"، وقيل أيضا: "إن الغزالى أمرضه الشفاء" ذلك لأن نقد الفلسفة إنما هو فلسفة، والنظر فى كتاب "تهافت الفلاسفة" وغيره من المؤلفات التى تهاجم الفلسفة، يعنى بها دارسو الفلسفة، والدراسة العميقة لكتاب الغزالى التى قام بها ابن رشد أسفرت عن ظهور كتابه "تهافت التهافت".

وفى عصرنا هذا أعلن الدكتور زكى نجيب محمود "خرافة الميتافيزيقا"، ومع ذلك خلع عليه بعض زملائه وتلاميذه لقبا أطلق فى القرن الرابع الهجرى على أبى حيان التوحيدى، أعنى "أديب الفلاسفة وفيلسوف الأدباء"، وكان أستاذنا زكى نجيب محمود

(*) أعنى كتاب "الأصول الفلسفية للتربية عند مفكرى الإسلام"، نشرته منشأة المعارف بالإسكندرية فى ١٩٨٣م.

سعيدا بهذا اللقب. ولئن صدر عنه ما قد يفهم منه أنه رفض هذا اللقب، فإنما كان ذلك تواضعا منه. يرحمه الله.

وفي العصر القديم لم يضن المؤرخون بلقب "فيلسوف" على من لم تصدر عنه سوى فكرة ساذجة كالقول بأن أصل العالم ماء. أو هواء أو نحو ذلك مما يروى عن فلاسفة ما قبل سقراط، بل إن من أعد مقبرة للفلسفة بمذهب الشك التام، أعني بيرون، فإنه يسلك ضمن الفلاسفة، ويدرس في تاريخ الفلسفة اليونانية. من حيث أن مدرسته هي إحدى المدارس الفلسفية الثلاث المتأخرة.

إن لقب فيلسوف يقال على مراتب متفاوتة. كما أن لقب "عالم إذا أطلق على رجل في مرتبة أينشتين، فهذا لا يمنع من إطلاقه على من هو دونه في المرتبة، وكذلك الحال في لقب "فيلسوف"، فقد أطلق في اليونان قديما على من كان في مرتبة أرستبوس أو أنتيستانس الكلبي أو من دونهمافي المرتبة، كما أطلق على أفلاطون وأرسطو ومن اقترب من منزلتهما. وأطلق اللقب ذاته على طائفة من المشتغلين بالفكر الفلسفي الإسلامي في القرنين الرابع والخامس الهجريين، ومن بينهم أبو الحسن العامري وأبو سليمان السجستاني المنطقي، وأبو حيان التوحيدي، وأبو علي مسكويه، وابن سينا وغيرهم. على ما بين أولئك الرجال من تفاوت كبير في المنزلة.

أريد أن أقول: إذا لم يظهر بعد ابن رشد رجل في منزلته. فهذا لا يبرر حرمان كل من جاء بعده من أن يلقب بلقب "فيلسوف"، وكأن نبع الفلسفة قد نضب من بعد الفيلسوف الأندلسي في أمتنا العريقة.

إنني أخالف الدكتور عاطف العراقي في مسألة انقطاع التفلسف بعد موت ابن رشد، ولكن هذا الخلاف لا يقدح في حبي له. أو يعني التشكيك في تلمذتي على يديه، وقديما خالف أرسطو أستاذه أفلاطون، مع حبه له. بل كان أرسطو يصرح بأنه أفلاطوني.

اختفاء نموذج ابن رشد لا يعني نضوب منبع التفلسف:

كانت الفلسفة منذ نشأتها عند اليونانيين القدماء دائرة معارف عامة، واتسع معناها عند أرسطو بحيث صارت تشمل كل المعارف العقلية، وقسمها المعلم الأول والمشائيون إلى قسمين: أحدهما نظري ويشمل الطبيعيات والرياضيات والإلهيات، والآخر عملي ويشتمل على الأخلاق وتدبير المنزل والسياسة، وأما المنطق فقد جعله المشائيون أداة Organon للفلسفة. واستمر هذا المعنى المتسع للفلسفة حتى أوائل العصر الحديث، ثم بدأ مجال الفلسفة يضيق شيئا فشيئا، حين بدأت في القرن السابع عشر تستقل الطبيعيات والرياضيات على أيدي جاليليو وديكارت ونيوتن، وفي القرن التاسع عشر استقلت العلوم الحيوية كعلم وظائف الأعضاء والتشريح والطب، وفي النصف الثاني من القرن التاسع عشر أيضا أخذ علم الاجتماع وعلم النفس في الانفصال عن الفلسفة على أيدي أوجست كونت وتلاميذه من أمثال إميل دوركايم وليفي بريل من علماء الاجتماع، وماكدوجل وسيجموند فرويد وأمثالهما من علماء النفس.

ومنذ عهد كانط (ت سنة ١٨٠٤) صارت الفلسفة تتألف من العلوم المعيارية الثلاثة: الأخلاق، والمنطق، والجمال، وعند كورنو Cournot (١٨٠١ - ١٨٧٧) أصبحت الفلسفة هي الدراسة النقدية التأملية لما تبحث فيه العلوم، وأعلن أن الفلسفة تبحث في أصل معارفنا. وفي مبادئ اليقين، أي اقتصرت الفلسفة عنده على البحث الإبستمولوجي.

وهكذا فإن الفيلسوف - بالمعنى الاصطلاحي القديم - الذي يكتب في جميع فروع المعرفة الإنسانية، والذي كان يتحقق في فلاسفة العصر القديم والوسيط، قد اختفى بعد ابن رشد، ولن تظهر الصورة التقليدية العريضة للفيلسوف لا في الشرق ولا في الغرب، لسبب جلي واضح، ألا وهو أن العلوم الحديثة قد تنوعت واتسعت اتساعا عظيما، وسوف تزداد اتساعا، بحيث يصبح من المستحيل أن يحيط رجل واحد بكل أنواع العلوم والمعارف، على نحو ما كان ممكنا في الماضي، ولم تعد الفلسفة أما لكافة العلوم كما كانت من قبل.

ولكن هل اختفاء الصورة القديمة للفيلسوف في العصر الحديث، وأنها أمست أثرا بعد عين في يومنا هذا، يعني توقف ظهور الفلاسفة؟ ألم يظهر عشرات بل مئات الفلاسفة المحدثين في الغرب؟ نعم ظهر الكثير والكثير، وإن لم يحز أحد منهم حذو المعلم الأول أو الشارح الأندلسي، فيكتب في جميع علوم عصره.

عاطف العراقي فيلسوفا .. إسلاميا:

لئن خالفت أستاذي في تأكيده على عدم ظهور فلاسفة في أمتنا العربية بعد ابن رشد، وأعلنت أنه هو شخصيا، في نظري يعد فيلسوفا، فهل يحق لي مخالفته مرة أخرى في التسمية التي يرتضيها، أعني "الفلسفة العربية"، فأقول: بل هي "فلسفة إسلامية"؟ وهل يجوز لي أن أعده فيلسوفا إسلاميا معاصرا؟! أفليس هذا الرأي غريبا وغير مقبول من الدكتور عاطف العراقي نفسه؟

نعم هو رأي غريب، ولكن لا بأس فإن الفيلسوف هو الذي يرى المألوف غريبا، وما هو غريب يراه مألوفا، كما قال الفيلسوف الوجودي المعاصر كارل ياسبرز (ت. سنة ١٩٦٩م) في كتابه "الطريق إلى الحكمة".

والواقع أن الخلاف حول تسمية هذه الفلسفة "فلسفة إسلامية" أو "فلسفة عربية"، إنما أثاره المستشرقون منذ القرن التاسع عشر، ولا يزال هذا الخلاف قائما حتى يومنا هذا.

فأما المستشرقون من أمثال إرنست رينان، فإنهم أطلقوا على تراثنا الفلسفي اسم "الفلسفة العربية"، لأنه بزعمهم ليس إلا مجرد محاكاة أو تقليد للفلسفة الأرسطاليسية الممتزجة بالأفلاطونية المحدثة، فهو ضرب من التكرار لأفكار يونانية كتبت باللغة العربية[1]. ومن الواضح أن هذا التعليل يتضمن استخفافا بالتراث الفلسفي الخصب لأمتنا، فوجب علينا رفضه لدوافعه العنصرية البغيضة.

فلا يمكن تبرير هذه التسمية بحجة اللغة التي كتب بها تراثنا الفلسفي، وذلك لأن اللغة هي وعاء الفكر، فلا يصح تسمية الفكر بها، كما لا يجوز القول: إننا نقرأ في الفلسفة العربية إذا كنا بصدد مطالعة كتب في فلسفة أرسطو أو ديكارت أو برتراند رسل. مبررين

ذلك بأن ما نقرأه إنما كتب باللغة العربية. بل نقول: إننا نقرأ بالعربية كتبا في الفلسفة اليونانية، أو الفرنسية أو الإنجليزية. فالعبرة بالمضمون أى بالمادة المقروءة، لا بالوعاء الذى يحملها. وإذا قرأنا كتابا بالإنجليزية عن تاريخ الجزيرة العربية مثلا. فهل يصح القول: إننا نقرأ في التاريخ الإنجليزى بحجة أن اللغة التى نقرأ بها هى الإنجليزية؟

ومن ناحية أخرى لا يصح تسمية تراثنا الفلسفى باسم "الفلسفة العربية"، معللين ذلك بأن أصحابها كانوا من العرب. فهذا الرأى مردود من جهتين:

الأولى أن جنسية الكاتب لا تنهض دليلا كافيا على أن ينسب إليها ما ينتجه هذا الكاتب من فكر، فهل يصح مثلا أن نقول: إن كتاب "تاريخ الفلسفة اليونانية" هو كتاب في الفلسفة المصرية بحجة أن مؤلفه الأستاذ يوسف كرم كان مصرى الجنسية؟

ومن جهة ثانية فإن الغالبية العظمى ممن أسهموا في الإنتاج الفلسفى الضخم، لم يكونوا عربا. بل كان منهم الفرس والترك والروم وغيرهم، فكيف نطلق على تراثهم فلسفة عربية؟ ولقد ثبت أن اثنين فقط ممن أبدعوا هذه الفلسفة كانوا ينحدرون من أصل عربى صميم. وهما الكندى وابن رشد، ومن أجل ذلك لقب أولهما وحده بلقب "فيلسوف العرب" تمييزا له عن سائر الفلاسفة الذين لا تنطبق عليهم صفة العروبة، لأنهم كانوا من العجم اللهم إلا ابن رشد.

ولئن اعترض معترض على التسمية التى نعدها تسمية صحيحة، أعنى "الفلسفة الإسلامية" مبررا اعتراضه بأن بعض المشتغلين بها لم يكونوا مسلمين، فكيف نطلق عليهم اسم "الفلاسفة الإسلاميين"؟

نقول: إن لفظ "الإسلام" يطلق بمعنى متسع، فيقال على العالم الإسلامى ومن يعيش على أرضه، ويستظل بسمائه، حتى ولو كان ملحدا في العقيدة السائدة، أو على دين غير الإسلام. والدليل على ذلك أن ابن تيمية قد نعت أبا بكر محمد بن زكريا الرازى بأنه "جالينوس الإسلام"[2]، على الرغم من أنه لا جالينوس ولا الرازى الطبيب كانا على العقيدة الإسلامية عند ابن تيمية، ولكن ذلك لم يمنعه من أن ينسب الأخير إلى الإسلام، مع تأكيده على إلحاد الرازى في الإلهيات والنبوات.

كما أن السبكى – وهو بصدد الحديث عن أبى العلاء المعرى وابن الراوندى وأبى حيان التوحيدى – قال في وصفهم: إنهم "زنادقة الإسلام"[3].

والنقلة النصارى السريان من أمثال حنين بن إسحق، وابنه اسحق، وثابت بن قرة. ومتى بن يونس وغيرهم قد سلكهم جميعا المؤرخون كظهير الدين البيهقى في سلك "حكماء الإسلام"، في كتابه المعروف بهذا العنوان.

قلنا – منذ هنيهة – إن العبرة في التسمية بالمضمون. لا باللغة التى يكتب بها الكاتب ولا بجنسيته. وعلينا الآن أن ننظر في مضمون هذه الفلسفة التى نبحث عن التسمية الصحيحة لها.

يطلق مصطلح "الفلسفة الإسلامية"، ويراد به معنيان: أحدهما خاص والآخر عام، فأما المعنى الخاص، فيراد به مذاهب الفلاسفة من أمثال الكندى والفارابى وابن سينا وابن رشد.

أما المعنى العام فقد بينه الشيخ مصطفى عبد الرازق، وسار على دربه تلاميذه من أساتذة الفلسفة الرواد أمثال أستاذنا الدكتور على سامى النشار- يرحمه الله - ومن تتلمذ على هؤلاء الرواد من الزملاء الذين انتهت إليهم مهمة تدريس الفلسفة فى الجامعات المصرية وسائر الجامعات العربية فى هذه الأيام. والفلسفة الإسلامية فى معناها العام المتسع تمتد لتشمل النتاج الفكرى لأربع طوائف:

-علماء أصول الفقه.
-والمتكلمين.
-والصوفية.
-والفلاسفة.

ولننظر الآن فى مضمون تراث هؤلاء المفكرين، وصولا إلى التسمية الصحيحة المعبرة عن مضمون هذا التراث.

١- هل يجوز إطلاق مصطلح "الفلسفة العربية" على مباحث علماء أصول الفقه؟ إن غاية علم أصول الفقه هى توضيح كيفية استنباط أحكام الإسلام فى موضوعات الفقه، كمسائل العبادات من صلاة وزكاة وحج وما شابه ذلك، ومسائل المعاملات كأحكام الزواج والمواريث وعقوبات الزنا وشرب الخمر .. إلخ. أفليست هذه مسائل إسلامية بحتة لا تقتصر على العرب وحدهم، ومن ثم ينبغى أن تندرج تحت اسم العلوم الإسلامية؟ أوليس من الغريب أن نجعل علم أصول الفقه فرعا لما يطلق عليه اسم "الفلسفة العربية"؟

٢- وأما علماء الكلام، فإن علمهم- كما عرفه ابن خلدون- "هو علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية، والرد على المبتدعة والمنحرفين فى الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنة"[٤]. أى أن موضوع علم الكلام هو العقائد، ولذلك يعرف هذا العلم أيضا بأسماء أخرى، مثل علم أصول الدين، أو علم التوحيد، أو الفقه الأكبر، فهل ثمت شك فى أنه علم إسلامى وليس علما عربيا؟ إن هذا العلم يدور حول التوحيد والصفات الإلهيات والنبوات والبعث والقدر ونحو ذلك من الموضوعات الإسلامية، لا الموضوعات العربية.

٣- وإذا كان مؤرخو التصوف يكتبون عن "التصوف اليهودى" و"التصوف المسيحى" إلخ أفليس غريبا بعد ذلك أن نتكلم عن التصوف العربى من حيث أنه فرع لما يسمى الفلسفة العربية؟ إن مباحث الصوفية تدور حول الصلة بين الحقيقة والشريعة، والمحبة الإلهية، والزهد وغير تلك من الأمور الدينية لا القومية، كما أن الصوفية جميعا، حتى الغلاة منهم، يحاولون رد أصولهم إلى الكتاب والسنة، فكيف نعد التصوف فرعا من فروع الفلسفة العربية؟

٤- وإذا كان المحور الذى تدور فى فلكه معظم نظريات الفلاسفة بدءا من الكندى وحتى ابن رشد، مرورا بالفارابى وابن سينا وغيرهما، هو التوفيق بين الفلسفة والدين. وليس التوفيق بين الفلسفة والعروبة، فكيف تستساغ تسميتهم فلاسفة العرب؟

نعود إلى السؤال الذى طرحناه منذ قليل: هل يصح أن نعد أستاذنا الدكتور عاطف العراقى فيلسوفا إسلاميا؟ إن لقب "فيلسوف إسلامى" لا يستحقه إلا من كانت لـه آراء محددة فى ثلاثة محاور كبرى، هى - فى نظرنا - دعائم المذهب الفلسفى المتكامل. ألا وهى: الله. والعالم. والإنسان. فهل لأستاذنا آراء فى هذه المحاور الثلاثة؟ وهل كانت له مواقف واضحة من طوائف المشتغلين بالفكر الفلسفى الإسلامى على اختلاف مشاربهم؟

لقد كتب الدكتور عاطف العراقى فى مجالات الفكر الفلسفى الإسلامى المختلفة، ولم تكن كتاباته مجرد دراسة باحث يستعرض نماذج من التراث الفلسفى فحسب، بل كتب بالروح الفلسفية النقدية العميقة. والنقد نوعان: أحدهما سلبى هدمى، والآخر إيجابى مثمر، كما فى حالة الدكتور عاطف العراقى الذى يستهدف بنقده التخلص من عناصر التخلف والجمود وضيق الأفق فى تراثنا، وإحياء ما فيه من مقومات النهضة والتعقل والتنوير.

كتب الدكتور عاطف العراقى فى مذاهب المتكلمين: معتزلة وجبرية وأشاعرة وغيرهم، ولم يكتب عنهم بمنهج وصفى أو تقريرى أو تاريخى فحسب، بل كتب عنهم بمنهج نقدى فلسفى، أو - على حد تعبيره "من خلال منظور تجديدى"[٥]. فى كتاب يدل عنوانه على هذا المنهج النقدى الفلسفى، أعنى كتاب "تجديد فى المذاهب الفلسفية والكلامية". وكلمة "تجديد" تدل - فى نظرى - على أننا لسنا بصدد "أستاذ تاريخ للفلسفة"، وإنما نحن بإزاء "فيلسوف مجدد".

وأما الصوفية فقد كتب الدكتور عاطف عن أحوالهم ومقاماتهم ومسالكهم وصفاتهم وأخلاقهم، وغير ذلك من علوم الصوفية، وكانت كتاباته عن الصوفية بمنهج نقدى فلسفى أيضا، يبرز فيه عدم التزامهم بمنطق العقل، فجعل من عنوان كتابه ما يبرز المنهج الذى يدعو إليه، ألا وهو: "ثورة العقل فى الفلسفة".

وأما الفلاسفة، فقد كتب عنهم فى الكتابين المذكورين، فضلا عن كتابه "مذاهب فلاسفة المشرق"، وأما عن فلاسفة المغرب فقد كتب عن ابن طفيل فى كتابه "الميتافيزيقا فى فلسفة ابن طفيل"، وحث تلميذته الدكتورة زينب عفيفى على دراسة ابن باجة فى كتابها القيم "ابن باجة وآراؤه الفلسفية". وأما الفيلسوف الأندلسى ابن رشد فقد اختصه الدكتور عاطف العراقى بعنايته الخاصة طوال أربعين عاما: وكتب عنه العديد من الدراسات العميقة، وكان آخرها كتاب: "الفيلسوف ابن رشد ومستقبل الثقافة العربية" وهو كتاب ضخم عدد صفحاته أكثر من ٦٥٠ صفحة.

وبعد: فهل الناظر فى دراسات الدكتور عاطف العراقى فى التراث الفلسفى، يتبين له أنه مجرد "أستاذ تاريخ للفلسفة"، كما يصف نفسه تحت عناوين بعض مؤلفاته؟ أعتقد أن هذا الوصف يغمطه حقه، لقد كتب برتراند رسل كتابه "تاريخ الفلسفة الغربية"، ولكنه لم

يكن مجرد مؤرخ: ومعاصره المفكر الإنجليزى الآخر أرنولد توينبى الذى كتب فى التاريخ يعد مؤرخا وفيلسوفا، أو بقول أصح أحد كبار فلاسفة التاريخ.

وفى اعتقادى أن الدكتور عاطف العراقى فيلسوف إسلامى معاصر. وقد بينت فيما سبق لماذا أعده فيلسوفا، ولماذا أعده إسلاميا، أما أنه "معاصر"، فلأنه لا يكتفى بالانغلاق على دراسة التراث لذاته، فيعيش مثل كثير من الكتاب غريبا فى عصره، إنه لا يعد مفكرا ماضويا، حقا إنه ينظر إلى الماضى، وفى نفس الوقت يحاول فهم الحاضر، بل ويرنو إلى المستقبل أيضا، فضلا عن دراساته لقضايا ومشكلات معاصرة من منظور الثورة النقدية التى هو رائدها فى كتاب نشر القسم الأول منه مؤخرا بعنوان "ثورة النقد فى عالم الأدب والفلسفة والسياسة".

وبناء على ما تقدم فإنه "غير مجد فى ملتى واعتقادى"[٦] الاكتفاء بوصف الدكتور عاطف العراقى بأنه "أستاذ تاريخ الفلسفة" أو "أستاذ الفلسفة العربية"، بل إن يستحق عن جدارة أن يرقى إلى مرتبة: "فيلسوف إسلامى معاصر".

مع اعتذارى لأستاذى الجليل فى استخدام هذه الصيغة التى يكتبها عادة الأستاذ عن تلميذه .. عفوا أستاذى عن مخالفاتى المتعددة فى هذا المقال المتواضع.

الحواشــــى

١- د. إبراهيم مدكور: فى الفلسفة الإسلامية: ١٦/١

٢- منهاج السنة النبوية: ٤٥٨/٢- ٤٥٩.

٣- طبقات الشافعية: ٢/٤ - ٣.

٤- المقدمة، ص٨٢١.

٥- كما نص على ذلك فى فهرس موضوعات كتابه "تجديد فى المذاهب الفلسفية والكلامية"، ص٩.

٦- الشطر الأول لبيت من الشعر لأبى العلاء، يستهل به الدكتور عاطف العراقى كثيرا من كتاباته.

النقد عند عاطف العراقى
من الأكاديمية إلى الإصلاح

د. زينب محمود الخضيرى

عاطف العراقى باحث فى الفلسفة الإسلامية (التى يفضل تسميتها بالفلسفة العربية لأسباب عديدة استفاض فى شرحها وفى التدليل على صحتها فى كثير من كتاباته) التقط مشكلة جمود الفلسفة منذ ما يقرب من ثلاثة عقود. وإذ بدأ بالدعوة للنقد منهجا للتغلب على هذا الجمود. تطورت دعوته نتيجة لتفاعله مع التطورات العنيفة التى حدثت لعالمنا العربى لتتحول لدعوة لاصطناع النقد كآلية للإصلاح.

بدأ بالدعوة للنقد منهجا أكاديميا لدراسة التراث الفلسفى العربى فى "مذاهب فلاسفة المشرق" الذى أصدره عام ١٩٧٢م ليتطور استخدامه لهذا المنهج بالتدريج إلى أن يصبح بدءا من كتابه "العقل والتنوير فى الفكر العربى المعاصر (١٩٩٥م) ومرورا بالفلسفة العربية، مدخل جديد (٢٠٠٠) وانتهاءا بآخر إصداراته "ثورة النقد فى عالم الأدب والفلسفة والسياسة (٢٠٠٠) آلية ثورية للإصلاح.

فى بداية الطريق تبين عاطف العراقى أن مشكلة الفلسفة الإسلامية تكمن فى المنهج الجامد الذى إعتاد المعنيون بها التعويل عليه فى دراسة تاريخها أو فى إعادة طرح قضاياها. وبعد حقبة من الدرس المتواصل لتلك الفلسفة التى وهبها عمره اتضح له أن النقد والنقد وحده – هو المنهج الوحيد الفعال لدراستها. وتطورت دلالات النقد عنده أثناء العمل الدؤوب ليصبح النقد مرادفا للعقلانية ثم للتنوير وأخيرا لآلية إصلاح الفكر بل والحياة كلها.

انتبه عاطف العراقى أول ما انتبه إلى ضرورة نقد موقف الذات أو مراجعتها. وعندما فعل ذلك تبين أن حل مأزق التراث الفلسفى العربى هو إيجاد منهج جديد لدراسته مغاير لهذا المنهج العتيق السائد. وليتحقق ذلك لابد أن يقف المشتغل بالتراث الفلسفى العربى "وقفة تأمل" .. يراجع فيها المنهج الذى يسير عليه وينظر من خلاله إلى هذه المشكلة أو تلك من المشكلات التى بحثها هذا الفيلسوف أو ذاك من فلاسفة المشرق أو فلاسفة المغرب. وتطلع لمنهج جديد يحقق له إعادة النظر فى كثير من أحكام المشتغلين بهذا التراث السابقين(١). وقدم لنا محاولته الأولى لتحديد خطوات هذا المنهج الجديد فى "مذاهب فلاسفة المشرق". أما أول خطواته – وهى إحياء لخطوة رشدية شهيرة – فهى التفرقة بين دائرة الفلسفة بمعناها الاصطلاحى الدقيق، ودائرة الفلسفة بالمعنى الواسع. أو بمعنى آخر هى الفصل بين الفلسفة من جهة وسائر فروع الفكر الذى له صلة بالفلسفة. وإصطناع هذه الخطوة يدل على أن العراقى لم يدرس ابن رشد دراسة أكاديمية متحفقة فحسب إنما استفاد منه ووظفه توظيفا عصريا؛ ضاربا مثلا ناجحا على إمكانية "تجديد التراث"

واستلهامه. وذهب إلى أننا فى "حاجة ماسة" لإعادة كتابة تاريخ الفلسفة العربية بشكل دقيق وإلى "التفرقة بين تاريخ الفلسفة وتاريخ علم الكلام وتاريخ التصوف. وحتى لا يتكرر معه ما حدث لملهمه ابن رشد لم يفته التأكيدعلى أن هذا الفصل والتمييز بين الفلسفة وكل ما عداها من أنواع الفكر الأخرى التى تسعى جاهدة للانتساب إليها، لا يقلل من شأن من عنوا بشكل أو آخر بالفلسفة بمعناها الواسع؛ وأن الغرض الحقيقى من هذا الفصل هدف أكاديمى بحت هو "ضرورة عدم الخلط بين منهج فى التفكير يلتزم به الفيلسوف ويقوم على العقل أساسا" وسائر المناهج الفكرية الأخرى"[٢].

أما الخطوة المنهجية الثانية، والمترتبة على الخطوة السابقة، فهى التخلى عن فكرة أن جوهر الفلسفة الإسلامية هو العلاقة بين الفلسفة والدين أو قضية التوفيقبينهما وبالرغم من أن عاطف العراقى لم يصرح بذلك، فهو فى حقيقة الأمر كان ينسف بضربة واحدة كثيرا من مقولات المستشرقين ومن لف لفهم من الباحثين العرب المتأثرين بهم. وهكذا الحال مع عاطف العراقى فى كثير من كتاباته، ينسف بمراوغة بارعة مزاعم من يخالفهم الرأى وهو يجاملهم على مستوى الظاهر. ودعا عاطف إلى تجاوز هذه النظرة الضيقة للفلسفة الإسلامية واعتبار أن مشكلة التوفيق مشكلة تاريخية يمكننا أى الفلسفة تجاوزها بل هى تجاوزتها بالفعل على أيدى بعض الفلاسفة (وعلى رأسهم ابن رشد بالطبع) ويجب علينا تجاوزها تماما اليوم[٣].

ومنذ ذلك الحين وعاطف العراقى يسعى جاهدا لإبراز الجهود النقدية فى تراثنا العربى وفى فكرنا العربى الحديث على حد سواء، بل جعل هذا الأمر دعوته الجديدة، فبدلا من البكاء على الأطلال والتغنى بأمجاد الماضى "فلنتجه .. إلى التركيز على دراسة البعد النقدى فى فكرنا العربى قديمه وحديثه، وأنا واثق أننا سنجد فيه الكثير من القيم الخالدة والمعانى السامية الجليلة". كما دعا إلى تهميش كل ما هو غير نقدى فى تراثنا، فالتراث النقدى وحده هو الذى يؤدى بنا إلى الانطلاق إلى المستقبل، وليس التراث المظلم والذى عفى عليه الزمن[٤]. وإذ كان قد خصص عملا من أعماله لبحث "المنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد"، فقد استمر فى البحث فى تراثنا عن جهود الاتجاه النقدى. فأشار إلى إخوان الصفا فى القرن الرابع الهجرى فى "الفلسفة العربية والطريق إلى المستقبل" رابطا بين جهودهم و"محاولات المجددين العرب فى العصر الحديث"[٥]. وهذا الربط بين التراث والفكر الحديث يكشف عن رؤية خاصة لعاطف العراقى للتاريخ وللهوية. فالتاريخ متصل عند عاطف العراقى بالرغم من القطائع التى قد تحدث فيه، أما الهوية فهى تكون عبر العصور وتتطور وتنمو فلا مجال للحديث عن جمودها برغم أصالتها.

وينفرد عاطف العراقى برؤيته للفكر العربى الحديث بذهابه إلى أنه كان فى جوهره نقديا، فقد ارتبطت فيما يرى حركة الإصلاح فى فكرنا العربى خلال النصف الثانى من القرن التاسع عشر بالنقد فى كل أشكاله وارتبط هو- أى فكرنا العربى - ارتباطا ضروريا بالنقد الفلسفى![٦] وهو إذ يقسم الفكر العربى الحديث إلى ثلاثة تيارات يراها كلها نقدية أما التيار الأول فهو الذى تبنى فكرة أن التراث هو الحل لكل قضايا العصر الحديث، وقد ركز

نقده على الحضارة الأوروبية. أما التيار الثانى فهو الذى يرى أن الحل فى الاستفادة التامة من الحضارة الغربية، ومن الطبيعى فيما يرى العراقى أن يركز هذا التيار نقده على التيار الأول. أما التيار الثالث والذى دشنه الطهطاوى فهو يوفق بين التيارين فينقد الطالح فى تراثنا ويبقى على المفيد منه وينفتح على منجزات الفكر والحضارة الغربيين(٧).

ولا يفوت عاطف العراقى نقد أعلام الفكر العربى الحديث، فينتقد رد الأفغانى على الدهريين لأنه ليس نقدا إنما هو تحامل وحملة، تأثر فيه بكراهيته للاستعمار الغربى. وكان عليه التفرقة بينه وبين المذاهب الفكرية الغربية. ويشيد بالكواكبى الذى نجح فى تنويع نقده هو فى "طبائع" صب نقده على الحكومات الإسلامية، أما فى "أم القرى" فقد نقد الشعوب الإسلامية. ولم يكتف فى عملية هذين بالنقد بل تجاوزه فيهما إلى تحديد زوايا الإصلاح أو طرق العلاج(٨).

والمتأمل لأعمال عاطف العراقى الأخيرة لابد وأن يلاحظ أن فكره قد تأثر تأثرا كبيرا بالتطور الذى حدث لمجتمعنا العربى، على عكس ما يدعيه دائما أنه يعيش فى برجه العاجى وحيدا متوحدا مع نفسه. فعاطف العراقى إذا كان يقضى أوقاتا طويلة فى مكتبته وعلى مكتبه فهو يفعل ذلك من أجل "الآخرين" الذين قد يوجه إليهم نقدا لاذعا قاسيا يعبر عن تشاؤم عميق وإن كانوا فى حقيقة الأمر يملأون دنياه ويبعثون الأمل فى عقله ونفسه. وكان طبيعيا أن يكون تصوره للنقد ولدوره هو أكثر ما تأثر بما لحق بعالمنا العربى. فنراه فى "الفلسفة العربية والطريق إلى المستقبل" (١٩٩٨) يؤكد على أن النقد هو "وظيفة" المفكر يقول: "إذا كانت طريقة المفكر ليست مجرد تفسير الواقع أو تبريره بل تغيير الواقع. فإن هذا المفكر لا يتسنى له القيام بوظيفته إلا من خلال اتجاه نقدى" فالنقد هو الطريق إلى الأفضل.

والذى لم ينطق به عاطف العراقى وإن كانت تشى به سطوره فهو المفكر ليكون مفكرا حقيقيا لابد وأن يصطنع النقد منهجا، و"طريقة" للتعامل مع الواقع. أى أن المفكر الحقيقى وليس الزائف لابد وأن يكون ملتزما. ويزداد عاطف العراقى إصرارا على ضرورة التزام المفكر فى "الفلسفة العربية، مدخل جديد" (٢٠٠٠) فيجعل هموم الأمة العربية هى الشاغل الأوحد للمفكر العربى. "الفرد النقدى التنويرى هو الذى تؤرقه أحوال الأمة العربية بحيث تصبح حياته الفكرية هى القضايا المصيرية لعالمنا العربى، فلا يحيا إلا بهذه القضايا. ولا يعيش إلا من أجل هذه القضايا"(١٠).

ويصل به الإيمان بضرورة التزام المفكر إلى الحد الذى يذهب معه إلى أن المفكرين الملتزمين "أناس آمنوا بربهم وبوطنهم"(١١).

وفى السنوات الأخيرة من القرن العشرين "دعا" عاطف العراقى للنقد واستفاض فى مدحه وفى تشجيع الآخرين عليه. فالنقد هو التنوير، وهو نقيض التقليد فإذا كان التقليد يجمد الحياة" فالنقد "يجددها(١٢). والنقد هو "الحركة لا السكون، ويعبر عن الثقة والاعتزاز بالنفس، إنه يعنى ألا يكون الشخص متابعا للآخرين"(١٣).

وبالرغم من تشاؤم عاطف العراقى الذى يتباهى به ذلك التشاؤم الذى يدفعه إلى الاعتقاد بأنه ليس ثمة نقاد حقيقيون لدينا[١٤]. فهو لا ييأس تماما ولا ينكر فضل من "تبادل النقد معهم مفضلا أن يكون النقد حوارا وليس كلاما وحربا، ومعتبرا "خصومه" فى معاركه الفكرية "زملاء" و"أصدقاء" مستحقون منه الشكر والتقدير اللذين يوجههما إليهم فى "الشكر والتقدير" الذى يستهل به كتابه ثورة النقد. وهم يستحقون ذلك "إذ كانت آراؤهم النقدية فى مجالات الأدب والفلسفة والسياسة عملا رئيسا لتعميق دائرة الحوار وإبراز الثورة النقدية" لقد أنضجت الحياة وتجاربها عاطف العراقى فبات يمد يديه دائما للآخرين مصافحا حتى لو كانوا خصوم اليوم فهم عنده بالضرورة إما أصدقاء الأمس أو أصدقاء الغد.

ولنا أن نتساءل بعد هذا العرض ما هى لب مشاكل عالمنا العربى الذى يمكن للنقد حلها بالنسبة لعاطف العراقى؟ يجيب أخلص الرشديين بـ "إننا الآن – ولنقلها بصراحة وجرأة – ليس لدينا هوية معينة"[١٥]. ينفى عاطف العراقى أن تقتضى المحافظة على الهوية الانغلاق والجمود والتقوقع بحجة أن الغرب – صاحب الهوية الثقافية الغالبة – سيقوم بالضرورة بابتلاعنا. ويدين عاطف العراقى هذا الموقف ويدعو إلى العكس من ذلك إلى "وقفة نقدية تدك أرض التقليد دكا". وينفى عاطف العراقى وجود ما يسمى بالغزو الثقافى الذى بإمكانه تهديد هويتنا. بل يعتبره وهما وظاهرة خيالية[١٦]. كيف يمكنا الحديث عن غزو ثقافى لجزء من العالم لبقية الأجزاء وقد تحول العالم كله إلى قرية صغيرة[١٧]. وعلى العكس من ذلك يؤكد وجود ظاهرة التأثير والتأثر وهو ما يفضل اعتباره– على حق – تأثيرا متبادلا أو بعبارة أخرى تأثيرا جدليا، رافضا "التطرف والغلو فى كل من الموقفين" أى موقف قبول التأثير والتأثر وموقف رفضه. وهو يعتبر التأثير والتأثر قانونا من قوانين الحياة وديناميتها، بل يعتبره "علامة من علامات الصحة". ونتيجة لهذا الموقف رفض تماما مفهوم "الأصالة الكاملة من كل زواياها" فهو لا وجود له فى الواقع[١٨].

أما الحل فهو القيام بثورة نقدية لكشف كل الخبايا[١٩]. ويتكون الحل من عدة خطوات. أما أولها فهو "المبادرة" بإتخاذ المواقف، وأما ثانيها فهو التخلى عن "التفاؤل الساذج" والقول بأن كل شئ تمام، وأما ثالثها فهو تحديد رؤية واضحة جادة ودقيقة للمستقبل[٢٠]. وأما رابع هذه الخطوات وأهمها وأكثرها عسرا فهو إقامة الحوار بين مثقفى الأمة العربية". وخامس هذه الخطوات هو فتح النوافذ أمام كل التيارات الحديثة"[٢١].

ولعله يكون قد اتضح من العرض السابق أن عاطف العراقى يتطلع لهوية عربية واحدة ولمشروع فكرى عربى يطلق عليه اسم "النظام". فالعروبة عنده ثقافة وليست سياسة يقول: "إن تأسيس مشروع حضارى للأمة العربية ينبغى أن يكون قائما على العقل .. (و) مؤسسا على الفكر التجديدى العلمى البناء". ويقول "إن نظاما ثقافيا عربيا جديدا لا يمكن أن يتحقق إلا بالتأكيد على أهمية العلم والقضاء على الخرافات التى تفوق مسيرتنا العلمية". وكل الرؤى التى قدمها كبار مفكرينا منذ رفاعة الطهطاوى يمكن أن تساهم فى بناء هذا النظام. ويؤكد عاطف العراقى أن مثل هذا المشروع المستقبلى يحتاج إلى تسخير كل طاقة العالم العربى، ولذا يسارع مؤكدا أن هذه الخطوة تعد واحدا"

لم يعل صوت العراقى يوما بأنه صاحب مشروع، ولم يطالب بعقد الندوات للترويج لهذا الزعم. واكتفى بتأصيل مشروع الإصلاح الكامن فى أعماق الهوية العربية والذى دعا إليه على الدوام روادنا الذين يعرفهم عاطف العراقى جيدا ويحرص على الاستفادة من جهدهم. وذلك مع الوضع فى الاعتبار كل المتغيرات العالمية المذهلة التى "أصابتنا" فى الآونة الأخيرة. فعاطف العراقى الذى شاع عنه بطريق الخطأ أنه محافظ لا يؤمن فى حقيقة الأمر إلا بالتطور.

الحـواشـي

١ – مذاهب فلاسفة المشرق، دار المعارف، الطبعة الأولى، ١٩٧٢م، ص١٥.
٢- نفس المصدر السابق ص١٦ و١٧.
٣- نفس المصدر السابق، نفس الموضع.
٤- الفلسفة العربية والطريق إلى المستقبل، رؤية عقلية نقدية، دار الرشاد ١٩٩٨م، ص٢٥.
٥- نفس المصدر السابق، نفس الموضع.
٦- الفلسفة العربية، مدخل جديد، الشركة المصرية العالمية للنشر، لونجمان، ٢٠٠٠، ص٢٣٤.
٧- نفس المصدر السابق ص٢٣٦ إلى ٢٤٠.
٨- نفس المصدر السابق ص٢٤٤ – ٢٤٥.
٩- الفلسفة العربية والطريق إلى المستقبل ص١٧.
١٠- الفلسفة العربية، ص٢٥٤.
١١- ثورة النقد في عـالم الأدب والفلسفة والسياسـة، القسم الأول: القضايا والمشكلات من منظور الثورة النقدية، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، ٢٠٠٠، ص١٣.
١٢- الفلسفة العربية والطريق إلى المستقبل، ص٣٢، ص٣٥.
١٣- الفلسفة العربية، مدخل جديد. ص٢٣٤.
١٤- ثورة النقد، القسم الأول. ص١١.
١٥- العقل والتنوير في الفكر العربي المعاصر. المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ٢٠٠٠، ص٢٣.
١٦- ثورة النقد، القسم الأول، ص٤٦، ص٥٤.
١٧- الفلسفة العربية والطريق إلى المستقبل، ص٣٥.
١٨- مذاهب فلاسفة المشرق، ص١٩، ص٢٠.
١٩- ثورة النقد، القسم الأول ص٢٤.
٢٠- الفلسفة العربية، مدخل جديد، ص٢٥٤.
٢١- ثورة النقد، القسم الأول ص٤٤، ٢٢.
٢٢- ثورة النقد، القسم الأول من ص٤٨ إلى ص٥١.

الاتجاه النقدى فى فكر عاطف العراقى

أ. د. سامية عبد الرحمن(*)

أولا: د. عاطف العراقى فى سطور

يقول أستاذنا الدكتور عاطف العراقى فى تصدير الكتاب التذكارى عن د. "توفيق الطويل": "يقينى أننا إذا ذكرنا الفلسفة الخلقية. فلابد أن نذكر معها توفيق الطويل.

ونحن نقول إننا إذا ذكرنا العقل، والدعوة إلى التجديد، والنقد، فلابد أن نذكر مفكرنا د. عاطف العراقى، الذى دافع عن العقل فى شتى مجالات إنتاجه العلمى، وفى كل مؤلفاته، وفى حياته. لقد أسهم أستاذنا، ولا يزال، فى نشر حياة النور والتنوير، لم يكتب إلا وهو يضع نصب عينيه "العقل"، والدعوة إلى رفض الخرافة واللامعقول.

إن مؤلفات مفكرنا تعد فتحا فى عالم الفلسفة والعقل، وكتاباته تكشف عن عمق نظرته وصدق إحساسه ونزعته النقدية التى تجلت بصورة واضحة فى معظم مؤلفاته، وفى نقده لمختلف الآراء والمذاهب الفكرية فى الفكر العربى. ظل طوال حياته، ولا يزال، عابدا فى محراب الحكمة، يشع ضوءا كبيرا بعطائه المتواصل، ويكفى مراجعة كتبه ودراساته المتعددة لتبين صدق ما نقول.

الواقع أن أستاذى الذى عرفته وأنا معيدة بكلية البنات، وكان يدرس "الميتافيزيقا" لطالبات قسم الفلسفة فى ذلك الوقت، هو نفسه الذى أتحدث عنه اليوم: أدب جم، تواضع تام، خلق سمح، علم غزير، تفكير واضح، عطاء لا حد له.

هذا هو البعد الإنسانى، الذى لا يقل أهمية عن البعد الفلسفى النقدى، عند أستاذنا عاطف العراقى.

، فى حديثه عن د. توفيق الطويل يقول: "إن من واجب أجيالنا الاستفادة من دروس مفكرينا المعاصرين، وما أكثرها وأعمقها من دروس. وهكذا يفعل هو، فهو يدعونا إلى الاستفادة من تراث مفكرينا عن طريق إحيائه لا طبعه فقط، وهذا لن يكون بالتقليد، بل بالنقد والتجديد. ومما هو جدير بالذكر، ويدعو إلى الاحترام، حرص أستاذنا الدائم على احترام أساتذته وزملاء جيله، نراه يتحدث عن أستاذنا الدكتور توفيق الطويل والدكتور الأهوانى والدكتور زكى نجيب محمود بكل الفخر، فكرهم وفلسفاتهم، التى تدعو إلى الإثارة الفكرية. يصف د. الأهوانى بأنه كان نموذجا ممتازا للدارس الجاد، ومثالا للأستاذ فى عالم انتشر فيه أشباه الأساتذة. كما نلمس هذه الأمانة الفكرية فى إعادة تقييم د. عاطف لشخصيات بارزة فى تاريخنا من أمثال د. توفيق الطويل(1).

(*) أستاذ الفلسفة الحديثة والمعاصرة – كلية البنات – جامعة عين شمس.

ورغم أدبه الجم، وتواضعه فى تعاملاته وعلاقته بالناس إلا أنه لا يجامل أبدا فى معالجة الأفكار، فهو حاد كالسيف مع أعداء العقل والاستنارة والتقدم، ودعاة الظلامية والتخلف.

النقد والدعوة إلى تجديد العقل:

لا شك أن المجال الذى اقترن به فكر أستاذنا د. عاطف العراقى هو العقل والدعوة إلى التجديد، وكتاباته المتعددة فى هذا المجال تعد بحق دراسات رائدة لكل من تصدى لدراسة الفكر العربى، وخاصة الدراسات الفلسفية على وجه الخصوص، لا الكلامية أو الخطابية التى تخرج عن مرتبة اليقين.

فى كتابه "دراسات فى مذاهب فلاسفة المشرق"، وهو الأول من سلسلة العقل والتجديد، تحت عنوان: "منهج ندعو إليه"، نراه يفرق بين الفلسفة المغلقة، والفلسفة المفتوحة فيقول: "الفلسفة المغلقة هى التى تحصر نفسها فى محاولة التوفيق بينها وبين الدين فقط، أما الفلسفة المفتوحة فهى لا تكون إلا بمحاولة استخلاص ما فى فكر الفيلسوف من منازع عقلية، وتجاوز الأدلة الجدلية والخطابية فى مجال الفكر الفلسفى حتى نصل إلى اليقين والبرهان[٢].

وفى كتابه: المنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد:

يوضح الفارق بين المعرفة العامية، والمعرفة الفلسفية، فيرى أن معرفة عامة الناس تأتى عن طريق التقليد إلى أكبر حد، تماما كما فى مجتمعات النمل والنحل، أما المعرفة الفلسفية فتقوم على النقد والذاتية والتفرد، ومن هنا لا يكون صاحبها متابعا أو مقلدا لسلوك أو أفعال غيره من أفراد البشر. "ولا يخفى علينا أن أى إبداع فى مجال العلوم الإنسانية لابد أن يقوم على الذاتية والنقد والتفكير الحر المستقل، هذه الجوانب التى تتنافى تماما مع التقليد[٣].

كما يؤكد د. عاطف على هذا الاتجاه النقدى فى كتابه:

"ثورة العقل فى الفلسفة العربية" فيقول:

"منهجى الذى أؤمن به وأدافع عنه فى مجال الفلسفة العربية هو المنهج العقلى التجديدى، وأكاد أقطع بأننا لو سرنا فى طريق التقليد مئات السنوات، وانحرفنا عن نهر العقل، فلن نستطيع التقدم خطوة واحدة فى سبيل إرساء دعائم فلسفتنا العربية، وكشف ما فيها من مواطن القوة والضعف.

-وكل ما يدعو إليه أستاذنا فى هذا المنهج، هو التفرقة بين فكر فلسفى له خصائص معينة ومنهج معين، وفكر آخر ينسب إلى الفلسفة ولكنه ليس كذلك (يقصد المنهج الجدلى أو الكلامى).

إننا يجب أن نفرق تفرقة جذرية وحاسمة بين اتجاه ينبع من صميم التفلسف ويحترم خصائص الموقف الفلسفى وبين اتجاهات أخرى تضرب بالفلسفة عرض الحائط، هذه التفرقة هى التى دفعت أستاذنا إلى أن يقف موقف النقد من الأفكار التى ابتعدت عن

العقل أو انحرفت عنه. فالنقد يستتبع التجديد. لا التقليد، هذا الطريق العقلى التجديدى. إذا سرنا فيه. سيؤدى بنا إلى إحياء التراث بدلا من الاقتصار على طبعه أو تحقيقه فقط [٤].

والدعوة إلى التجديد – فيما يرى أستاذنا – تتطلب ثورة: ثورة من الداخل. بمعنى أن لا تكون ثورة من الخارج تقتصر على الهجوم والرفض فقط. أو تستند إلى مبررات غير علمية. والنقد هو أساس هذه الثورة، وتعبيرا عنها فى الفلسفة العربية.

يقول د. عاطف: "نقول هذا لأننا ندرك أن التقدم نحو إرساء دعائم الفلسفة العربية يرتبط ارتباطا تاما بالتقدم نحو أعماق العقل وقاعه الخصيب. إننا كلما تحركنا شوقا وعن وعى نحو العقل، تقدمنا خطوة أو أكثر نحو تدعيم أسس البرهان واليقين".

مهمة النقد:

"وهذا النقد نحسبه شيئا ضروريا حتى لا تتحول الدراسة الفلسفية إلى نوع من الرواية والحكاية عن السابقين"[٥].

والنقد هنا يرتكز على التمسك بالعقل. وإعلاء كلمته، وكيف أن العقل يستطيع التعبير عن نفسه بثورة فكرية، ثورة عقلية من الداخل، ثورة تستمد جذورها من قاع العقل. متخذه منه هاديا ومرشدا.

إنه لواجب مقدس علينا أن نستلهم ما فى تراثنا من أنماط فكرية، ونكشف ما فيها من جذور عقلية. فنحن بين أمرين لا ثالث لهما. إما أن نرتضى السير قدما نحو الحضارة، وهذا سبيله التمسك بالعقل، وهنا تكون الحياة، وإما أن لا نرتضى التقدم بتخلينا عن العقل، وفى ذلك الموت والجمود[٦].

ابن رشد نموذجا للاتجاه النقدى فى الفكر العربى

رغم غزارة مؤلفات أستاذنا، إلا أننا نجده يقف طويلا عند ابن رشد بعقلانيته التى أشاعت النور فى ظلمات العصور الوسطى الأوربية، ربما لوجود تشابه بينهما فى الفكر، إذ يجوز القول إن تأثير ابن رشد على أستاذنا كان عميقا، ولا غرابة أو عجب فى هذا، فكلاهما يدعو إلى العقل والتنوير، والبعد عن الخرافة واللامعقول.

ويؤكد أستاذنا على الدور الكبير الذى يحتله ابن رشد فى تاريخ الفلسفة العربية، وأن الدارس للفكر الفلسفى العربى لن يكون بإمكانه تخطى هذا الفيلسوف والتغافل عن فلسفته. فابن رشد – فيما يرى عاطف العراقى – يتمتع بحس نقدى دقيق قد لا نجده عند الفلاسفة الذين سبقوه سواء فى المشرق أو المغرب العربى.

ومما يؤكد مدى اهتمام أستاذنا بالفيلسوف ابن رشد أنه يقول: "إذا أردنا أن نتقدم خطوة أو خطوات نحو تقديم تصور لقضية الأصالة والمعاصرة، إذا أردنا البحث عن جانب من الجوانب الوضاءة فى تراثنا الفلسفى. فمن الواجب علينا أن نهتم بالدروس التى يمكن استخلاصها من مؤلفات هذا الفيلسوف وشروحه".

ونحن نتحدث اليوم عن العقل وعن المنهج العقلى، وضرورة تمسكنا به، ما أجدرنا أن نرجع إلى تراث مفكرينا نستلهم منه ما يفيدنا فى تلك الحياة التى نحياها سواء فى جوانبها النظرية أو أبعادها العملية[٧].

لا يخالجنا شك - فيما يرى د. العراقى - فى أن أبرز مفكرينا الذين دعوا إلى الاعتماد على العقل واتخاذه أساسا ومنهجا فى البحث فى أى مشكلة من المشكلات الفكرية والفلسفيةهو فيلسوفنا ابن رشد.

ولعل تلك المكانة الكبيرة التى يحتلها ابن رشد فى العالم العربى قد تكون راجعة إلى أنه كان صاحب منهج عقلانى، وكانت فلسفته بأكملها تعبيرا صريحا عن انتصار العقل فى الفلسفة العربية.

وفى كتابه "النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد" يؤكد أستاذنا على أهمية الاتجاه العقلى فى الفلسفة العربية، وعلى أهمية ابن رشد بوجه خاص فيقول: إن ابن رشد يعد الفيلسوف الذى حطم آراء الغزالى ذلك الذى انقض على الفلسفة والفلاسفة يشبعهم هجوما، هذا الهجوم لم يقم - فيما يرى ابن رشد - على أسس ثابتة، فسرعان ما تساقط وتهافت.

كما يؤكد أستاذنا على جانب يعده من أعظم جوانب ابن رشد. وهو محاولة تقديمه أرسطو للفكر الفلسفى خاليا من الأخطاء والشوائب التى عرضت لفلسفته من شروح الشراح، ونظريات سابقيه من فلاسفة الإسلام[8].

ويمكننا إبراز وبلورة الأسس التى يستند إليها المنهج النقدى عند ابن رشد - كما عرضها أستاذنا فى كتابيه "المنهج النقدى"، "النزعة العقلية عند ابن رشد" على النحو التالى.

١- رفع طريق البرهان على غيره من الطرق الأخرى، كالطريق الجدلى والطريق الخطابى الإقناعى[9].

٢- نقد الطريق الصوفى، إذ أن التصوف طريقة فردية ذاتية وجدانية، فى حين أن ابن رشد يريد الأسس الشاملة أو المبادئ العامة الواضحة التى يسير على هديها العقل فى إصداره الأحكام على الأشياء والنظر فى الموجودات. إنه يريد الطريق الشامل المشترك، طريق العقل، الذى يعد أعدل الأشياء قسمة بين البشر[10].

٣- نقد الطريق الجدلى. وهذا النقد صادر عن إيمانه بالبرهان. فعلماء الكلام قد وقفوا عند حدود الجدل، ولم يتجاوزوها.

فالكشف عن أخطاء المتكلمين، وخاصة الأشاعرة، وبيان قصور منهجهم، لأن المنهج العقلى يختلف اختلافا جذريا عن منهج المتكلمين الجدلى[11].

٤- عدم الوقوف عند ظاهر الآيات القرآنية، بل القيام بتأويلها، لأن ابن رشد يعلم تماما أنه لن يكون بإمكانه الدعوة لفلسفة مفتوحة تخضع للعقل إلا إذا قام بهذا التأويل.

٥- الأساس العقلى، وهو يعد أهم الأسس وأشملها جميعا فى منهج ابن رشد.

على أية حال أبان لنا أستاذنا الدكتور عاطف العراقى القضية المحورية التى دارت حولها فلسفته ومعظم كتاباته، وما زالت القضية الأساسية فى حياتنا المعاصرة، ألا وهى قضية العقل، والنقد، والدعوة إلى التجديد. ففى كل مؤلفاته، سنجد العقل النقدى، وحب الاستطلاع الفكرى، وغياب التحيز اللاعقلانى، إنه بحق مفكر جدير بالتقدير والاحترام.

الهوامش

١- انظر تحليل د. عاطف العراقي لكتاب د. توفيق الطويل: "الحضارة الإسلامية والحضارة الغربية ص١٠٩: ١١٦.

٢- د. عاطف العراقي: دراسات في مذاهب فلاسفة المشرق. دار المعارف. ط العاشرة. ١٩٩٢م ص١٥.

٣- د. عاطف العراقي: المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد. تصدير ص١٣: ٣٩.

٤- د. عاطف العراقي: ثورة العقل في الفلسفة العربية ص١٣: ١٧.

٥- د. عاطف العراقي: نفس المرجع ص٢٩: ٣٣.

٦- د. عاطف العراقي: نفس المرجع ص٣٤.

٧- د. عاطف العراقي: المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد ص١٣: ٣٩ (راجع هنا سلسلة المقالات التي كتبها د. العراقي بمجلة الثقافة عن (قضية الأصالة والمعاصرة، الطريق المغلق، الطريق المفتوح) أكتوبر ١٩٧٥م. مارس ١٩٧٧م.

٨- د. عاطف العراقي: النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد ص١٩: ٣٠، المنهج النقدي ص١٣: ٣٩.

٩- انظر التفرقة بين الفلسفة والمنهج الفلسفي، وبين موضوعات أخرى كعلم الكلام والتصوف ص١٧ من كتاب د. عاطف العراقي
دراسات في مذاهب فلاسفة المشرق. دار المعارف ط. العاشرة ١٩٩٢م
والفصل الأول من كتاب: ثورة العقل في الفلسفة العربية حيث التفرقة بين طريق الحق وطريق الظاهر، ثم بيان كيف كان البرهان معبرا عن ثورة العقل واليقين. ص١١١:٣٥.

١٠- انظر نقد ابن رشد للطريق الصوفي: ص٢٥٣: ٢٦٢ (المنهج النقدي عند ابن رشد).

١١- انظر موقف ابن رشد النقدي من أدلة المتكلمين على وجود الله، نقد الفكر الكلامي ص٤٧: ٧٢، نقد رأي الأشاعرة حول المعجزات وبعث الرسل (الفرق بين المعجز البراني والجواني) ص١٤٣: ١٩٢.

المنظور النقدى فى كتابات عاطف العراقى

د. صابر عبده أبا زيد

".. إن من يعيش منعزلا بغير مثل أعلى يدين به إما أن يكون إلها حقق فى حياته أقصى مطالب الكمال، فاستغنى عن الإيمان بمثل أعلى تجرى حياته بمقتضاه، أو يكون حيوانا لا يستطيع بحكم الطبيعة البهيمية أن يعلو على واقعه فى ظل مبدأ أسمى يدين له بالولاء .."

"الفيلسوف أرسطو"

.. وإذا كنا نختلف مع مؤلف فى العديد من الآراء فإن الاختلاف من طبيعة الفلسفة والتفلسف ومن طبيعة الفكر النقدى الجاد ..

د. عاطف العراقى

إن من الأمور الصعبة أن يكتب التلميذ عن أستاذه، وخاصة إذا كان أستاذه لا يزال يعطى فى مجاله، ويمثل قيمة عظيمة لديه على المستوى الشخصى (الخاص) والمستوى العلمى الأكاديمى (العام).

ومن هنا فقد سعدت سعادة كبيرة وسررت أيما سرور عندما تشرفت بالاشتراك والمساهمة فى الكتاب التذكارى عن أستاذنا الدكتور/ عاطف العراقى المفكر الكبير وأستاذ الفلسفة العربية بجامعة القاهرة، وذلك بالكتابة فى إحدى المحاور المرسومة لهذا المشروع الفكرى الكبير الذى نرى أنه جاء فى وقته تماما، فلكم كتب أستاذنا وصدر وأشرف وقدم وأهدى وعلق وحقق – للعديد من الأعلام الأفذاذ فى مجال الفكر الفلسفى وغيره، وأخرج لنا العديد من الكتب التذكارية لأساتذته ومعاصريه وأخذ بيد الأغلب الأعم من تلاميذه وهم كثيرون، فأستاذنا له أيادى بيضاء على أغلب المشتغلين فى الحقل الفلسفى فى مصرنا الغالية والدول العربية، وكان وفيا مخلصا لهم جميعا، فكان قدرة حسنة وأستاذا لتلاميذه، فآن الأوان وجاء الوقت لنكتب نحن (التلاميذ) كلمات لعلها تعبر عما بداخلنا من حب وتقدير واحترام ووفاء لهذا العلم الجليل، فلقد شرفنى أستاذى منذ عرفته (عام ١٩٨٢م) بالاشتراك فى مناقشة رسالتى الأولى للماجستير بجامعة الإسكندرية (عام ١٩٨٨م) وأشرف على رسالتى الثانية للدكتوراة فى الفلسفة بجامعة المنوفية، ولقد استفدت من علمه الكثير وما أزال، وقدم وصدر لكتابى عن "فكرة الزمان عند إخوان الصفا" (١٩٩٥م) ولقد أهديته الكتاب تقديرا لمكانته ولا أنسى – عندما شرعت فى إنشاء قسما للفلسفة فى أقصى صعيد مصر (آداب قنا) – آرائه وإرشاداته المفيدة التى كان لها وقع السحر على، وما يزال يشرفنى فى جامعة جنوب الوادى على فترات متفاوتة – رغم ظروفه الصحية – فى الإشراف والمناقشة للعديد من رسائل الماجستير والدكتوراة، ويتمتع أستاذى بدماثة الأخلاق وعفة اللسان مع روح فكاهية نادرة لا يعرفها إلا المقربون منه، وأفكاره مطابقة لحياته وحياته مطابقة لأفكاره فهو، حامل لواء العقل والتجديد والتنوير والتقدم فى مجال الفكر بصفة عامة والفلسفة بصفة خاصة، والمدافع الأول عنها كدفاع ابن رشد عنها فى الأندلس فى الأيام الخوالى، أطال الله عمر أستاذنا وأمده بالصحة والعافية.

ومن هذا المنطلق بادرت بالاستجابة والمساهمة والمشاركة فى هذا العمل الجليل الذى ينم عن قيمة الوفاء ورد الجميل لأستاذ قدم– وما زال يقدم – الكثير والكثير لكل المحيطين به – ببحث عن المنظور النقدى فى كتاباته المتعددة متبعا المنهج الانتقائى التحليلى مع التركيز على الأبعاد والرؤى النقدية فى خطابه الفلسفى والكلامى لبعض كتاباته المتنوعة ومجالاتها المتعددة وأفكاره وآرائه فى الفلسفة بصفة عامة والفلسفة العربية بصفة أخص، وكما عودنا أستاذنا ربما نتفق معه أو نختلف فى بعض الآراء التى قال بها ونقد فيها من كتب عنهم.

أولا: حياته الفكرية ومؤلفاته:

حياة أستاذنا مليئة بالكفاح والصبر والمثابرة، وربما المعارك الفكرية والتى كان يخرج فى الكثير منها منتصرا لأنه يؤمن بالله أولا. ويؤمن بما كتب ويحترم رأيه وفكره. وله توجه خاص فى كل كتاباته وأفكاره ومنظوره النقدى العقلى التنويرى، وأستاذنا الدكتور/ محمد عاطف رجب العراقى من مواليد مدينة شربين بمحافظة الدقهلية فى ١٩٣٥/١١/١٥م من أسرة وفدية عريقة لها بصمات سياسية واضحة وكان والده درعمى التعليم، تلقى تعليمه الثانوى بمدارس دمياط والتحق بكلية الآداب وتخرج فيها وحصل على درجة الليسانس من قسم الفلسفة بجامعة القاهرة عام ١٩٥٧م، وحصل على درجة الماجستير فى الآداب من قسم الفلسفة بجامعة القاهرة عام ١٩٦٥م تخصص الفلسفة الإسلامية، وكان موضوع الرسالة: "النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد"[١]، ونال درجة الدكتوراة من نفس الكلية والجامعة عن موضوع: "الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا"[٢]، عمل فترة من الزمن بالتدريس فى التربية والتعليم وهو دائما يتذكر أيام أن كان فى محافظة أسوان (بلاد النوبة قبل التهجير) بكل خير، ثم أعير للتدريس بكلية الآداب جامعة قسنطينة بالجزائر ودرس فى جامعتى الخرطوم وتونس وغيرهما من الجامعات المصرية والعربية وتدرج فى وظائف أعضاء هيئة التدريس بجامعة القاهرة إلى أن وصل إلى درجة نائب رئيس جامعة وترأس قسم الفلسفة فى فترة من أزهى الفترات، وأسهم فى إنشاء أغلب أقسام الفلسفة بالجامعات الأقليمية المصرية وأشرف عليها؛ وله إسهامات عديدة فى مجالات مختلفة. يقول عنه الأب الدكتور جورج شحاتة قنواتى: ".. وهو منذ زمن بزود الأوساط الفلسفية فى مصر وغيرها من بلدان العالم بالعديد من الدراسات والمقالات فى مجالات فلسفية شتى"[٣]، وأستاذنا الدكتور العراقى شعلة نشاط لايكل ولايمل، وله العديد من الكتب والدراسات والأبحاث والمقالات والندوات والأحاديث الإعلامية (المقروءة والمسموعة والمرئية) وعندما ترأس قسم الفلسفة فى أعرق جامعة فى مصر كانت له آراء وإصلاحات وبصمات لا تمحى وأشرف على عدد من الموسوعات عندما كان عضوا بلجنة الفلسفة والاجتماع بالمجلس الأعلى للثقافة وما يزال. وكان خبيرا للفلسفة بمجمع اللغة العربية، ويشرف أستاذنا على العديد من الرسائل (ماجستير ودكتوراة). ويتمتع برؤية تحليلية نقدية للتراث القديم والفكر العربى الحديث، ومن أهم مؤلفاته – بالإضافة إلى رسالتى الماجستير والدكتوراة– نذكر الآتى:-

١– مذاهب فلاسفة المشرق (سلسلة العقل والتجديد– الكتاب الأول).
٢– تجديد فى المذاهب الفلسفية والكلامية (سلسلة العقل والتجديد – الكتاب الثانى).
٣– ثورة العقل فى الفلسفة العربية (سلسلة العقل والتجديد– الكتاب الثالث).
٤– الميتافيزيقا فى فلسفة ابن طفيل (سلسلة العقل والتجديد– الكتاب الرابع).
٥– المنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد (سلسلة العقل والتجديد– الكتاب الخامس).
٦– الفلسفة الإسلامية (سلسلة كتابك)[٤].
٧– العقل والتنوير فى الفكر العربى المعاصر[٥].
٨– الفلسفة العربية والطريق إلى المستقبل – رؤية عقلية نقدية[٦].

٩- الفلسفة العربية (مدخل جديد- دار لونجمان).
١٠- محاضرات فى تاريخ العلوم عند العرب (جامعة القاهرة- فرع الخرطوم).
١١- محاضرات فى الفلسفة الإسلامية (معهد الدراسات الإسلامية- القاهرة).
١٢- الفيلسوف ابن رشد ومستقبل الثقافة العربية[٧].
١٣- الأصول والفروع لابن حزم- تحقيق بالاشتراك[٨].
١٤- الإسلام دين العلم والمدنية للشيخ الإمام محمد عبده- تحقيق ودراسة نقدية[٩].
١٥- رسالة التوحيد للشيخ محمد عبده- تحقيق وتصدير[١٠].
-بالإضافة إلى العديد من الكتب التذكارية التى أشرف عليها وصدر لها واشترك فى تحريرها؛ ومجموعة من المقالات المتنوعة فى المجلات العلمية المحكمة .. نذكر منها:-
١٦- يوسف كرم مفكرا عربيا ومؤرخا للفلسفة[١١].
١٧- الدكتور/ أبو الوفا التفتازانى أستاذا للتصوف ومفكرا إسلاميا[١٢].
١٨- الشيخ مصطفى عبد الرازق مفكرا تنويرا ورائدا للفلسفة الإسلامية[١٣].
١٩- محمد إقبال وقضية التجديد[١٤].
٢٠- الفيلسوف ابن رشد مفكرا عربيا ورائدا للاتجاه العقلى (المجلس الأعلى للثقافة بالقاهرة).
٢١- المشكاة (مجموعة مقالات فى الفلسفة والعلوم الإنسانية) مهداة إلى روح المرحوم الدكتور على سامى النشار- مقال بعنوان: "كتاب تهافت الفلاسفة للغزالى وأثره فى مجال الفكر الفلسفى"[١٥].
٢٢- دراسات فلسفية - مهداة إلى الدكتور/ إبراهيم بيومى مدكور بإشراف وتقديم الدكتور عثمان أمين - "بحث بعنوان/ مشكلة الحرية فى الفكر الإسلامى"[١٦].
٢٣- الشيخ محمد عبده- مفكرا عربيا ورائدا للإصلاح الدينى والاجتماعى[١٧].
٢٤- تصديره لكتاب الدكتور/ عثمان أمين (محمد عبده- رائد الفكر الاجتماعى)[١٨].
٢٥- مجلة الفلسفة والعصر (العدد الأول أكتوبر ١٩٩٩م) وقد ساهم أستاذنا بالكتابة فيها بمقال بعنوان: "التنوير والتراث ومستقبل العالم العربى "مشيرا إلى أن قضية التنوير والتراث من أهم القضايا التى يجب أن نتصدى لها بالبحث والدراسة وخاصة فى أيامنا هذه[١٩].
٢٦- المشاركة فى عدة مؤتمرات نذكر منها، ندوات لجنة الفلسفة بالمجلس الأعلى للثقافة بالقاهرة:-
أ - ندوة د. زكى نجيب محمود وثقافة العصر- كلمة بعنوان: زكى نجيب محمود بين الثقافة العربية والثقافة الغربية- بتاريخ ١٩٩٨/٢/٢٤م[٢٠]، وجدير بالذكر أنه تم أخيرا الانتهاء من مراجعة بروفات الكتاب التذكارى للدكتور/ زكى نجيب محمود بإشراف وتصدير أستاذنا الدكتور/ عاطف العراقى.

ب- ندوة بعنوان "أحمد فؤاد الأهوانى بين الثقافة اليونانية والثقافة الإسلامية وكانت كلمة أستاذنا بعنوان: ".. د. أحمد فؤاد الأهوانى حياته الفكرية وموقفه الفلسفى" بتاريخ ١٣/٣/١٩٩٨م[٢١].

جـ- ندوات الحوار الإسلامى المسيحى بالفاتيكان وسنفرد لها بحثا مستقلا.

-بالإضافة إلى مقالات عديدة ودراسات متنوعة فى الكتب التذكارية صدرت تباعا عن أهم الشخصيات الفلسفية والأدبية نذكر منها: د. شوقى ضيف- أحمد لطفى السيد - د. توفيق الطويل(*)- د. زكى نجيب محمود (جامعة الكويت- المجلس الأعلى للثقافة - جريدة الأهرام - د. محمد عبد الهادى أبو ريدة .. إلخ).

-أما عن أحدث مؤلفاته الموسوعية نذكر:-

٢٧- ثورة النقد فى عالم الأدب والفلسفة والسياسة (القسم الأول) القضايا والمشكلات.

٢٨- ثورة النقد فى عالم الأدب والفلسفة والسياسة (القسم الثانى ج١) كتب وشخصيات.

٢٩- ثورة النقد فى عالم الأدب والفلسفة والسياسة (القسم الثانى ج٢) كتب وشخصيات[٢٢].

-بالإضافة إلى مئات المقالات والكتابات فى العديد من الصحف والمجلات المصرية والعربية والعالمية ومن أبرزها مقالاته فى الأهرام عن ابن رشد ومهدى علام وزكى نجيب محمود وطه حسين والعقاد وغيرهم .. كما كتب عنه كثير من تلاميذه من الأكاديميين والصحفيين والكتاب فى عدة صحف ومجلات، ومن هنا يمكن لنا القول بأنه أحد أبرز من فى الساحة الفكرية والفلسفية الآن ولعدة سنوات قادمة وذلك من خلال معالجاته وطروحاته فى خطابه الفكرى الفلسفى ومن زاوية منظوره النقدى.

ثانيا: معالجته للقضايا الفلسفية وقضايا علم الكلام بمنظور نقدى:

ويتناول أستاذنا الدكتور/ عاطف العراقى فى تجديده للمذاهب الفلسفية والكلامية على مذهب متكلمى وفلاسفة العرب فى السببية والعلية من خلال منظور تجديدى/ نقدى مركزا على المعتزلة والجبرية والأشاعرة كنماذج ممثلة للمتكلمين: مع إيراد نقد الأشاعرة للفرق المخالفة لآرائهم بالأدلة والنصوص، فأورد لنا نصا لأحد رجال المعتزلة وهو القاضى عبد الجبار المعتزلى من كتابه المحيط بالتكليف، ونصا آخر لأحد رجال الأشاعرة وهو القاضى أبو بكر محمد بن الطيب الباقلانى من كتابه التمهيد[٢٣] ناقدا معللا لكل ما جاء فى الكتابين السابقين من آراء. ثم يعرج أستاذنا إلى رصد نماذج من الفلاسفة العرب بادئا بالكندى عارضا لنا مشكلة السببية، وابن سينا وعلل الموجودات موضحا لنا الجانب النقدى من مذهبه[٢٤]، مع إيراد نصوص للدلالة والتأكيد ثم رصد لآراء الإمام الغزالى وكيف أن فكر الغزالى تقليد للأشاعرة (الأشعرى/ الباقلانى/ الغزالى) وأشار أستاذنا إلى نقد الغزالى للعلية فى كافة كتبه سواء كان ذلك عن طريق مباشر أو غير مباشر من خلال أهم مؤلفاته وذكر ما جاء فى المنقذ من الضلال ومعيار العلم وتهافت الفلاسفة[٢٥] .. وغيرهم.

وقام أستاذنا بنقد بعض الباحثين فى ميدان الفلسفة العربية الذين يحاولون عقد وجه مقارنة وتشابه بين فكرة الغزالى وفكرة الفيلسوف الإنجليزى ديفيد هيوم بخصوص الاقتران والسببية[٢٦]. ويؤكد الدكتور العراقى على أن الغزالى لم يخرج عن مذهب الأشاعرة

فى هذا المجال، فهو دائما يحاول سرد آرائه فى ثوب المذهب الفلسفى، وما القول بالعادة إلا إيغال فى مجال اللامعقول إلى أقصى آماده[٢٧] .. ثم يعرج أستاذنا إلى الحديث عن مشكلة السببية عند ابن رشد وقام بدراستها برؤية نقدية لتساعدنا على المقارنة بينه وبين الغزالى وعرض لجوانب رأى ابن رشد ونقده للأشاعرة والغزالى مؤكدا أن ابن رشد يقرر فى دراسته لمشكلة السببية العلاقة الضرورية بين الأسباب ومسبباتها وإنكار ذلك من قبيل الأفعال السوفسطائية. وابن رشد متمسك بالعقل والتجريد ويميل أستاذنا إلى هذا الجانب، وتلك الرؤية فى كل كتاباته.

ومن هنا كان نقده للإطار الجدلى وهو بصدد الكلام عن المذاهب الكلامية حول مشكلة القضاء والقدر برؤية تجديدية عارضا للجبرية والمعتزلة وناقدا لرأيهم واتجاههم كما نقد مسلك الأشاعرة الجدلى رغم التزامهم بالإطار الجدلى[٢٨].

وفى موضع آخر يتحدث أستاذنا عن ابن رشد (ذلك الفيلسوف الذى ظل يكتب عنه أكثر من نصف قرن من الزمان) وآرائه الفلسفية ولكن بنظرة تجديدية من خلال شرحه كتاب الميتافيزيقا مع عرض وتحليل ونقد كتاب تفسير ما بعد الطبيعة.

ومن المعلوم أن أستاذنا خصص جانبا كبيرا من سنوات بحثه للكشف عن جوانب فلسفة ابن رشد كما قلنا. ومن منطلق أنه يستحق الدراسة والتأمل والوقوف على منهجه وشروحه[٢٩]، قائلا فى موضع آخر: ".. فهل آن لنا معشر المشتغلين بالتراث العربى أن نوجه أنظارنا إلى هذه الشروح والتفاسير ونجمع بينها وبين المؤلفات؟ .. هذه دعوة نؤكدها من جانبنا ونحن ندعو إلى تجديد المذاهب الفلسفية والكلامية .. فهل يا ترى ستجد صدى عند الباحثين؟!"[٣٠].

-ومن القضايا الفلسفية التى قام أستاذنا بمعالجتها من منظور نقدى ذلك الذى نجده عندما تناول فى إحدى كتبه الجوانب الإلهية فى فلسفة الكندى (أول فلاسفة العرب) ناقدا لمحاولات الفلاسفة الإسلاميين فى مجال التوفيق بين الفلسفة والدين، عارضا للأسباب التى دفعت الكندى إلى التوفيق، وفى موضع آخر عرض لنا أستاذنا مشكلة حدوث العالم وقدمه عند الكندى، ويقول فى تقييمه لمحاولة الكندى: "إنه لم يأت بجديد فى علاجه لهذه المشكلة إلا فى قليل من الزوايا والجوانب، وإن برهنته تقوم على آراء القائلين بقدم العالم ولم يكلف نفسه عرضها فى موضوعية ولم يكشف عما فيها من خطأ أو من صواب.." [٣١] وفى معرض نقد وتقييم د. عاطف بالنسبة لأدلة وجود وجه واحد يميل إليه دون الوجه الآخر.."[٣٢].

ما نود أن نقوله إن طريقة ومنهجية أستاذنا فى معالجته للقضايا التى تناولها، والأبحاث التى كتبها سواء كان ذلك عن شخصيات أو آراء- طريقة تحليلة نقدية، ومن أمثلة ذلك ما يذكره فى مقدمة كتابه "الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا" إننا لم نحاول عرض فلسفته بطريقة التبرير والدفاع، إذ أن تلك الطريقة لن تسمح لنا أن نفهم نظرياته حق الفهم فإضفاء هالة من التمجيد والتقديس حوله يحجب أنظارنا عن الأخطاء الكثيرة التى ترددت فيها فلسفته الطبيعية، وكان من الممكن أن تظهر أمامنا واضحة بغير حجاب لولا هذا الإيمان

المفرط به. ومن هنا لم يكن موقفنا فى كتابنا هذا ترديد آراء فيلسوفنا وحكايتها، وإلا كان موقفنا كالببغاء التى تردد أقوال صاحبها، بل تدبر آرائه ودراستها ثم الحكم عليها. بحيث يمكن القول بأن بحثنا هذا هو أساسا تحليل نقدى لفلسفة ابن سينا الطبيعية"[٣٣]. وفى موضع آخر يرفض أستاذنا رفضا باتا تأويل آراء واتجاهات ابن سينا القديمة بمعيار علمى حديث، فالمحاولة خاطئة – من جانبه – فى دعامتها وأهدافها[٣٤] وفى نفس الوقت عاهد أستاذنا – نفسه – أن يظل إلى آخر المطاف يحمل مصباح ديوجينس ليضئ به جوانب ما زالت مظلمة من تراثنا العربى[٣٥].

– ومن القضايا التى قدم فيها أستاذنا خطابه الفلسفى عن منظور نقدى نجد الآتى:–

١– خلط ابن سينا بين المباحث الطبيعية والأخلاقية فى دراسة الغائية فى عالم الطبيعة. وإن تفسيرات ابن سينا كيفية وليست كمية وتعقيده فى تفسير الظواهر الطبيعية حتى بعدت عن المبادئ والعلاقات الأساسية التى يجب أن تكون أساسا للدراسات الطبيعية، ثم يقدم أستاذنا العذر لابن سينا من منطلق التأثير الهائل لأرسطو واتجاه العلم فى عصره وتداخله مع الفلسفة، وأن هذه المتابعة الأرسطية لابن سينا قد أوقعته فى أخطاء يوضحها لنا أستاذنا فى إحدى عشرة نقطة[٣٦].

٢– الإشكالات فى نظرية الزمان لدى ابن سينا ترجع عند أستاذنا إلى محاولة تفسير ابن سينا للزمان عن خلال قوالب مادية بمعنى توقفه على الحركة، فقد أشار أستاذنا إلى أن ابن سينا لم يغفل عن الصعاب الموجودة فى ربط الزمان بالحركة، وهنا يقول: "أقول إنه (أى ابن سينا) لم يعتقد بصحة هذا المذهب بل أدرجه ضمن المذاهب التى تستحق من جانبه الكثير من النقد، ولكنه – إحساسا منه بالمصاعب التى تبدو فى تفسيره – قد بين لنا دور النفس فى إدراك الزمان.."[٣٧].

٣– وأن محاولة الاستناد إلى الحركة والتغير فى تفسير الزمان وتفسير معانى المتقدم والمتأخر بالقياس إليهما – مع ما فيهما من نقط ارتكاز جامدة مشبعة بالجوانب المادية – لم تقدم لنا حلا مقبولا لفلسفة الزمان، والأقرب إلى الصواب فى وجهة نظر أستاذنا – القول بأن الزمان أشبه ما يكون بشئ سيال متدفق نحسه فى أنفسنا أساسا ..[٣٨] ولكم استفدت من آراء أستاذنا كثيرا عن فكرة الزمان وأبعادها الميتافيزيقية والفيزيقية أثناء إعدادى لرسالة الدكتوراة عن فكرة الزمان عند إخوان الصفا تحت إشرافه وقد شرفت بأن قام بكتابة التصدير عندما طبع الكتاب.

٤– وفى نقده لتفسيرات ابن سينا للمكان نجده قد اتفق مع ابن سينا فى بعض الآراء، واختلف معه فى آراء أخرى، نفس الشئ فى نقده لتفسير ابن سينا للخلاء من منطلق سرعة الأجسام تبعا لثقلها أو خفتها، فإن العلم الحديث قد نقض هذا التفسير أساسا بعد أن أثبت وجود الخلاء[٣٩].

–ومن منطلق معالجات أستاذنا للقضايا الفلسفية والكلامية نجده وقد كتب دراسة أكاديمية هامة عن مشكلة الحرية فى الفكر الإسلامى، وعلى الرغم من أن العديد من الدراسات والأبحاث تناولت هذا الموضوع إلا أن كتابات أستاذنا د. عاطف العراقى تعد

مرجعا أساسيا لشباب الباحثين فى الفلسفة الإسلامية والعربية، استهله بتمهيد وضح فيه الدافع إلى كتابة هذه الدراسة من منطلق أنها من أدق وأخطر المشكلات التى تناولها مفكرو الإسلام بصفة عامة والفلاسفة منهم على وجه الخصوص قائلا: "فإننا حتى الآن فى العصر الذى نعيش فيه نجد أن المفكرين مازالوا يبحثون فيها ويقدمون فيها الآراء والنظريات التى إن اتفقت نظرية منها مع نظرية أخرى فى بعض أصولها إلا أنها سرعان ما تختلف عنها فى أصول وجذور وأبعاد أخرى، ونظرة واحدة إلى فلسفات العصر الحديث والفلسفات المعاصرة وبخاصة الفلسفة الوجودية ترينا مقدار الاهتمام ببحث هذه المشكلة الخطيرة من مشكلات الفلسفة"[٤٠].

وقد نبه أستاذنا فى هذا التمهيد إلى أمرين هما:-

الأول: اختياره عنوانا يختلف فى بعض زواياه عما يبحثه الدارسون للفكر الإسلامى تحت موضوع القضاء والقدر محاولا الخروج إلى حد ما عن نطاق التقليد الخاطئ، تماما كمن يتكلمون هذه الأيام عما نسميه (إحياء التراث) فهو لا يقرر معنى لهذا الإحياء إلا ببعث المشكلات التى أثيرت فى عصور سابقة، والنظر إليها بمنظار جديد (نقد/ إعادة تقييم).

والثانى: قوله: "بأننا إذا كنا سنلتزم بالدراسة الموضوعية فإننا سنضيف إلى الموضوعية جانبا ذاتيا، يتمثل فى نظرتنا إلى هذه المشكلة بمنظار جديد، كما يتمثل فى نقدنا لحلول بعض المفكرين لهذه المشكلة"[٤١].

وهذه الحلول عند أستاذنا تتمثل فى حرية النقد من زوايا عديدة، سواء من حيث الإطار العام أو من حيث الآراء الفرعية الجزئية، مختلفا فى هذا مع كثيرين ممن تناولوا هذه المشكلة بالبحث، لأنه – ومهما يكن من أمر – فإن الخلاف فى الرأى من طبيعة الفلسفة والتفلسف، كما أنه لا يفسد للود قضية، وقد أورد لنا أستاذنا العديد من النصوص القرآنية بخصوص مشكلة الحرية أو الجبر والاختيار، كما أورد فى ثنايا بحثه آراء الفرق المختلفة ونقد الفرق الأخرى بعضها لبعض، وكيف أن المعتزلة يبحثون المشكلة وينتهون إلى تأييد الحرية بطريقتين هما: طريق الشرع، وطريق العقل[٤٢]، ولم يكتف بهذا بل قدم لنا رؤية نقدية لطريق المعتزلة، وذكر إن أبحاثهم لا تخلو من نقاط ضعف قد يكون أبرزها أن المعتزلة فى سبيل الرد على الأشاعرة وأهل الجبر بصفة خاصة وهم الذين استندوا إلى كثير من الآيات القرآنية – وأنهم قد ركزوا على الجانب الشرعى أو الطريق الشرعى لإثبات أقوالهم. صحيح أنهم أبرزوا الطريق العقلى ولكن هذا الطريق لم يعدم الكثير من الجذور الموجودة فى الطريق الشرعى وبحثهم كان غير محدد المعالم لأن طابعه كان الطابع الجدلى الكلامى استنادا إلى آيات تناصر رأيهم وتأويل لآيات أخرى لا تتفق مع رأيهم[٤٣] .. وهكذا ..

ومن الفرق التى قام الدكتور/ عاطف بنقدها الجبرية وحدد موقفهم، وكيف أنهم ينكرون الاختيار مخالفين فى ذلك المعتزلة والقدرية، ونقدهم موضحا أن النتائج التى توصل إليها أهل الجبر تستند إلى المقدمات التى افترضوها افتراضا، وأخذوا يدورون حولها دون أن يستطيعوا الخروج من الدائرة التى ظلوا فيها يدورون بلا أدنى مبرر، وأن تصورهم

للمشكلة تصور ساذج وطريقهم طريقة جدلية كلامية محاطة بالصعوبات التى لا مبرر لها ولا تخلوا من إشكالات(٤٤).

ويأتى دور الأشاعرة الذين يتجهون إلى الموقف الوسط ويستند أستاذنا إلى نص لابن رشد فى (منهاج الأدلة) لنقد موقف الأشاعرة الذين حاولوا الرجوع بفكرتهم إلى أهل السلف وكان جهدهم يتمثل فى وضع فكرة السلف فى نطاق ما أسموه وعبروا عنه بالكسب راجعا فى ذلك إلى الإرشاد للجوينى، والعبد إذن عند الأشاعرة مجبور فى قالب مختار(٤٥).

ونقد الدكتور عاطف مسالك الأشاعرة وآراءهم كما فعل مع المعتزلة والجبرية وأن آراء الأشاعرة تمثل الغموض والتناقض والتذبذب بأصرح معانيها، وأن نظرة دقيقة وعميقة إلى بحوث الأشاعرة فى مشكلة الحرية وتصورهم للعلاقة بين الضرورة الإنسانية والإلهية. ترينا كيف فشلوا فشلا ذريعا فى هذا المجال. ويهاجم أستاذنا فكرة الكسب الأشعرية ويتساءل ما معنى فكرة الكسب هذه التى يقولون بها؟ ويجيب عن التساؤل قائلا:

-لا نجد من جانبنا أى معنى لها اللهم إلا الغموض والإبهام والدوران حول المشكلة دون الدخول فى صميمها ولبها وجوهرها، وهذه الفكرة عندهم تعد فكرة مضللة متهافتة متناقضة، وأنهم لم يصلوا إلى جرأة كل من المعتزلة وأهل الجبر وأنهم وجدوا التعارض ظاهرا بين أدلة السمع وأدلة العقل فنادوا بفكرة الكسب"(٤٦).

-وبهذا المنظور النقدى نجد أستاذنا يحلل أفكار الفرق المختلفة بخصوص مشكلة الحرية ويتوقف عند مذهب ابن رشد بجانبيه النقدى والإيجابى ويقرر أنه سيسلك فى دراسة مذهب ابن رشد مسلكا جديدا، مسلك يفيدنا فى المقارنة بين آراء المتكلمين وآراء الفلاسفة. الأولون اتخذوا – كما ذكرنا من قبل – سبيل الجدل، والآخرون وخاصة ابن رشد اتخذوا من البرهان مسلكا. وابن رشد كما نعلم له مكانة خاصة فى عقل وقلب وفكر أ.د./ عاطف العراقى، وشأن ابن رشد شأن أرسطو يقف على قمة عصر من العصور الفلسفية حيث التميز بالنزعة النقدية التى تتجلى فى نقده وتحليله لمذاهب من سبقوه، وبعد أن عرض لبيان مذهب ابن رشد فى المشكلة وتركيزه على أن الأدلة العقلية للمعتزلة لم تصل إلى بلاد الأندلس(٤٧)، إلا أننا نجد أن ابن رشد لم يسلم من نقد الدكتور العراقى فأفرد له صفحات فى خاتمة بحثه بعنوان: حول الموقف الرشدى (نقد وتقدير) قائلا: "لعل القارئ لتحليلنا لرأى ابن رشد قد عرف أن ابن رشد قد نحا فى دراسة هذه المشكلة منحى جديدا، وحول هذا المنحى يدور كل من نقدنا وتقديرنا لبحث ابن رشد فى مشكلة الحرية والضرورة الإنسانية والإلهية.

ونود أن نشير إلى أن رأى ابن رشد لا يؤدى إلى القول بالجبر، وأن فهم ابن رشد على هذا النحو هو فهم من خلال موقف يسوده الدفاع عن الأشاعرة(٤٨) وفى تحليل رائع يقول أ. د. عاطف العراقى .. "إن الأشاعرة يتصورون أن الاعتراف بالثبات والدوام والضرورة وغير ذلك يؤدى إلى فهم خاطئ للقدرة الإلهية التى يصورونها بغير حدود حتى تبدو الإرادة الإنسانية وكأنها لا فائدة منها ولا أثر لها. وإذا كان ابن رشد قد كشف عن أن هذا الرأى يؤدى إلى الجبرية، فإن المدافعين عن الأشاعرة(٤٩) والمهاجمين لابن رشد يحاولون

إلزامه بأن رأيه هو الذى يؤدى أساسا إلى الجبرية. المهم فى الأمر أن اتجاه ابن رشد فى هذه المشكلة يستوجب فيما يرى أ.د. عاطف العراقى النقد من جهة والتقدير من جهة أخرى.

أما عن النقد: فلعل المطلع على دراسة ابن رشد لهذه المشكلة قد لاحظ أنها تاهت وسط حديثه عن العناية والغائية والسببية[٤٩].

أما عن التقدير: فهو يأتى من خلال كل ما يستوجب النقد (لقد بذل ابن رشد جهدا كبيرا فى نقد الآراء التى سبقته) لأنه يصبح بوجه من الوجوه ميزة كبرى. ومن هنا أتى تقدير العراقى لابن رشد، ومن هنا أيضا يأتى تقديرنا للدكتور العراقى لأنه أيضا ناقد/ محلل/ عقلانى/ تنويرى لكل الآراء التى سبقته، فهو كابن رشد لا يردد كل ما سبقه بل له خطاب فلسفى عقلانى خاص به، وهذا واضح فى جميع مؤلفاته وأبحاثه ومقالاته. حتى وهو يحلل لنا كتاب تهافت الفلاسفة للإمام الغزالى عدو ابن رشد، وخطاب أستاذنا النقدى امتد إليه مبينا أثره فى مجال الفكر الفلسفى العربى سواء كان هذا فى مجال علم الكلام أو لدى فلاسفة الإسلام أو صوفية الإسلام (السنى/ الفلسفى)، وأوضح لنا أن كتاب الغزالى يعبر عن اتجاه أشعرى استفاد الكثير من أبعاده من إمام الحرمين الجوينى أستاذه.

ومن منظور نقدى يذكر أ. د. عاطف العراقى أنه إذا كان الغزالى بحكم اتجاهه الأشعرى قد نقد بل كفر الفلاسفة فى مجموعة من الآراء التى ذهبوا إليها فقد كان من المنتظر أن يقوم بالرد على فيلسوف كابن رشد وهذا يعد صورة من صور التأثر، إذ أن التأثر لا يقتصر عادة عليه الموافقة على آراء السابقين، بل يشمل أيضا الوقوف موقف المخالفة من الآراء السابقة .. ، ويعود ويقول إن الغزالى يمثل فى تاريخ الفكر الإنسانى عامة والفكر الإسلامى خاصة مكانة كبيرة فهو قد ترك لنا كثيرا من الكتب التى تبحث فى موضوعات تتعلق بالفقه وعلم الكلام والفلسفة والتصوف ويحدد لنا مؤلفاته إلا أنه يقرر أن أهم الكتب التى تحمل طابعا فلسفيا هو كتابه تهافت الفلاسفة الذى رد عليه ابن رشد فى تهافت التهافت.

والتيار الذى يسير فيه الغزالى والاتجاه الذى نجده فى كتابه التهافت – على حد قول عاطف العراقى يكشف لنا عن أن الغزالى لم يكن فيلسوفا بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة بل كان لا يعدو متكلما يمثل الاتجاه الأشعرى على وجه الخصوص[٥٠]، ودلل على ذلك بالتفرقة بين الاتجاه الصوفى (قلب/ وجدان) والاتجاه الفلسفى (عقل) – من خلال رد ابن رشد الذى يعتبر الرائد والفيلسوف العقلى والتنويرى وآخر فلاسفة الإسلام العرب فى رأى عاطف العراقى الذى أنصف الغزالى فى بعض القضايا رغم عدم اتفاقه مع الكثير من آرائه..[٥١].

ومن أمثلة إنصاف العراقى للغزالى ما نجده من خلال تأملاته وتحليلاته ونقده لموضوعات ومشكلات بحثها ابن رشد فهو يكشف لنا عن تأثير الغزالى نفسه على ابن رشد فى هذه المحاولات:–

-محاولة ابن رشد التوفيق بين الدين والفلسفة فى كتابه "فصل المقال" فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال" جاءت كرد فعل على كتاب تهافت الفلاسفة للغزالى.
-محاولة ابن رشد البحث فى نظرية المعرفة واتخاذه موقفًا عقليًا فإن فى هذا ردًا على الغزالى.
-محاولة ابن رشد لتقسيم مراتب المعرفة إلى معرفة خطابية/ اقناعية ومعرفة جدلية/ كلامية ومعرفة برهانية/ فلسفية .. إلخ، فإن هذا كان ردًا على الغزالى الذى نجد لديه تيارًا كلاميًا صوفيًا بارزًا[٥٢].

وهكذا نجد عاطف العراقى يتجول بنا فكريًا وفلسفيًا بأسلوبه الرائع بين أوراق كتاب تهافت الفلاسفة للغزالى مؤكدًا أن لهذا الكتاب أثره البالغ شرقًا وغربًا، سلبًا وإيجابًا مقارنًا ومحللاً للكتاب، مؤكدًا أيضًا أنه يمثل الاتجاه الأشعرى الكلامى[٥٣].

ثالثًا: إحياء العقل/ النقدى/ التنويرى:

يقول أستاذنا إنه يجب على الفلسفة العربية أن تنطلق إلى المستقبل دون أن تتغنى بأمجاد الماضى، والبكاء على الأطلال مع اعترافنا بأن الماضى السعيد كان مزدهرًا بالعديد من التيارات العلمية والفكرية والفلسفية، وأورد لنا نماذج من فلاسفة المشرق وفلاسفة المغرب وإنتاج الأدباء والعلماء[٥٤]، ومن أجل الإحياء انطلق أستاذنا من ثورة العقل إلى ثورة النقد فى الفلسفة العربية، ولكن مع توسيع دائرة الحوار وإبراز قيمة الثورة النقدية سواء فى عالم الفلسفة أو الأدب أو السياسة؛ ومن هنا نراه فى أحدث مؤلفاته الفكرية الموسوعية يخرج لنا سفرًا من أسفاره الضخمة والتى تتجاوز صفحاته ألف صفحة، وكما قام أستاذنا بدراسة وتحليل ونقد أفكار وآراء أساتذته ومعاصريه وحتى تلاميذه، وكشف عن العديد من القضايا والمشكلات والشخصيات ورصد بشكل رصين ونظرة تأملية دقيقة ورؤى نقدية فاحصة وفى ثورة وثابة نتاجها التنوير والتحرر[٥٥].

وفى موضع أخر ينقد أستاذنا من يهاجمون الحضارة الأوروبية رغم استفادتهم من معطيات هذه الحضارة ومنجزاتها الرائعة، وإن هذا الموقف من منظوره النقدى يمثل نوعا من التناقض، وفى معادلة صعبة يجب أن نسير نحو المستقبل ونحافظ على بعض إيجابيات الماضى[٥٦]. وأن الحل هو التمسك بالجانب العقلى/ النقدى/ التنويرى.

ومن منطلق أن النقد – بوجه عام – يمثل ظاهرة صحية وضرورية للفكر الجاد الفكر البناء، الفكر الذى يريد له أصحابه بأن يتخطى حدود الزمان والمكان، فالنقد يمثل الحركة لا السكون، يعبر عن الثقة والاعتزاز بالنفس، إنه يعنى ألا يكون الشخص متابعًا للآخرين، وقديمًا فرق الفيلسوف اليونانى أفلاطون بين الفضيلة العادية، فضيلة النمل والنحل والتى يكون صاحبها مجرد متابع للآخرين فى أفكارهم وسلوكهم وعاداتهم وتقاليدهم، وبين الفضيلة الفلسفية والتى لا تعد تعبيرًا عن المتابعة والتقليد.
-وأستاذنا الدكتور/ عاطف العراقى يقف فى صف أصحاب العقلية النقدية من أمثال: المتنبى وابن الرومى وأبى العلاء المعرى من الشعراء والأدباء، وأرسطو فى الفلسفة اليونانية وابن رشد فى الفلسفة العربية والمعتزلة من الفرق الإسلامية، ويذكر من رجالها

أبى الهزيل العلاف وإبراهيم بن سيّار النظّام والجاحظ والقاضى عبد الجبار، وكذا ابن حزم الأندلسى وأبى حيان التوحيدى[٥٧] وفى الفكر المعاصر الإمام محمد عبده.

-ومن خلال تأملات أفكار الفلاسفة الكبار شرقا وغربًا وجد أستاذنا أن لديهم اتجاهًا نقديًا بارزًا، وهنا نجده يرجع السبب إلى ما يسميه "نقد الفكر لديهم لا يطابق تمام المطابقة ما نجده فى الأعمال الأدبية أو الفنية من مرجعية التمييز بين الذاتية والموضوعية.

ومن هنا نجده يضرب لنا مثالاً بالعقاد حين يقول: "كان العقاد فى شاعريته أعلى بكثير من شوقى إذ أستطيع التعرف على ذاتية العقاد وشخصيته من خلال قصائده التى تركها لنا، وهذا لا نجده فى أشعار شوقى.."[٥٨] ويهدف أستاذنا الدكتور/ عاطف العراقى من الاتجاه النقدى فى الفكر العربى – قديمًا وحديثًا – وبكل تعددات صوره واختلاف ميادينه وطروحاته ووظائفه ومن خلال المفكر والأديب– تغيير الواقع نحو الطريق الأمثل للمستقبل وهنا يؤكد هذا القول قائلاً: ".. وإلاّ كيف نفرق بين تبرير الواقع والدفاع عنه وبين تغيير الواقع بحثًا نحو الأفضل وأن المقلد لا أثر له فى المجتمع، أما المجدد فإنه نظرًا لالتزامه بالاتجاه النقدى وسعيه نحو تقديم تصور يتبلور حول النظرة إلى الأمام وليس إلى الخلف فالتجديد إعادة بناء Reconstruction وليس مجرد ترميم البناء الآيل للسقوط[٥٩]. ومن هنا نجد كتابات أستاذنا متعددة حول رواد التجديد من أمثال: الفيلسوف ابن رشد ورفاعة الطهطاوى والكواكبى والإمام محمد عبده– والأفغانى والشيخ مصطفى عبد الرازق ود. زكى نجيب محمود وطه حسين والعقاد وغيرهم .. من النماذج التى تتمسك أساسًا بالاتجاه النقدى ولا غرو أن يدعو أستاذنا إلى ذلك منذ أكثر من ربع قرن فى منهج واضح يدعو له[٦٠] واتجاه مركز على دراسة الأبعاد النقدية فى الفكر العربى قديمه وحديثه مستلهمين من تراثنا النقدى ما يفيدنا مفرقين بين التراث التنويرى والتراث الظلامى الذى عفى عليه الزمن[٦١] وتأسيسًا على منهجه العقلى/ التنويرى، ومن منظور نقدى خالص اختار أستاذنا موضوعات كتاب "الفلسفة العربية والطريق إلى المستقبل" داخل أبواب أربعة قائلاً:

"ليس المهم فى دراسة موضوعات الكتاب هو مجرد الدراسة الموضوعية بل إن الشئ الرئيس والجوهرى هو النظر إليها بمنظور عقلى/ نقدى/ تنويرى"[٦٢].

وتلك هى سمات وملامح أغلب كتابات أستاذنا، فنجده وقد بحث فى مشكلة الإنسان عند الفارابى وإخوان الصفا وأبى حيان التوحيدى ومسكويه (كممثلين للمشرق العربى) وابن باجة وابن طفيل وابن رشد كممثلين (للمغرب العربى) من خلال رؤية نقدية ذاهبًا إلى أن التراث العلمى العربى وإن جاء معبرًا عن جهد قام به مفكرو العرب إلا أنه من الوقت الضائع عبثًا أن نسرف فى بيان تأثيره على الفكر العالمى الأوروبى الحديث، فالأفكار غير الأفكار والمنهج أصبح غير المنهج، ولقد أصبح منهجهم– منهج العرب – فى خبر كان أما المنهج عند الأوروبيين فإنه المنهج العلمى الدقيق من التطبيقات العلمية والتكنولوجية التى تعد ثمرة للعلم الأوروبى فى القرون الثلاثة الأخيرة الثامن عشر والتاسع عشر والعشرين الميلادية[٦٣].

وهذا الرأى واجه هجومًا عنيفًا من بعض المتمسكين بالتراث البالى مما أدخل أستاذنا فى معارك فكرية فلسفية سببها سوء فهم المقصد، ورغم ذلك فقد تحدث أستاذنا عن مجالات علمية فى تراثنا الفلسفى العربى من منطلق الكشف عن الجهود التى قام بها أجدادنا من المفكرين والفلاسفة وحتى لا نكون كالقطة التى تأكل أولادها(٦٤). والنقد عند العراقى ظاهرة صحية وليس ظاهرة مرضية. ومن هنا تحدث عن تصنيف العلوم عند العرب وعن الجوانب العلمية عند الكندى أول فلاسفة العرب والأبعاد العلمية عند ابن سينا والجانب الطبى عند ابن رشد آخر فلاسفة العرب من وجهة نظر أستاذنا.

وخصص دراسة أحد أبواب الكتاب للجانب الإلهى فى الإطار الفلسفى وذلك من خلال مجموعة من النماذج (النموذج الصوفى والنموذج الكلامى والنموذج الفلسفى) مدافعًا عن الفلسفة ناقدا للمهاجمين لها موضحًا أهمية الفلسفة ووظيفتها فى مجالات عديدة مركزًا على الجانب النقدى ساردًا وعارضًا لآراء العديد من الفلاسفة الذين يمزجون بين الفضيلة العامة والفضيلة الفلسفية كأفلاطون فى اليونان وفرنسيس بيكون فى الغرب وابن رشد فى الإسلام، مؤكدا أنه من الضرورى البحث عن أيديولوجية لفكرنا العربى(٦٥). ومن هذا المنطلق وتأكيدًا لثورة العقل والنقد والتنوير نجد أستاذنا على سبيل المثال يهتم اهتماما بالغا بالشيخ الإمام محمد عبده ويذكر فى إحدى إهداءاته: "إلى روح المفكر المستنير .. إلى الإنسان الذى جمع بين الفكر التنويرى والإصلاح الدينى والاجتماعى والسمو الخلقى .. إلى رمز من رموز حياتنا الفكرية المعاصرة .. إلى روح الشيخ الإمام محمد عبده .. نهدى هذا العمل بمناسبة مرور تسعين عاما على وفاته وتقديرا للمكانة السامية التى احتلها فى تاريخ فكرنا العربى المعاصر(٦٦).

وفى لمسة وفاء يقول أستاذنا: ".. أعظم ما يجب أن نهتم به هو تخليد ذكرى مفكرينا الكبار، والشيخ محمد عبده يعد واحدا لاشك فى ذلك من مفكرينا الكبار المعاصرين(٦٧)، وفى نص آخر يقول عن الشيخ محمد عبده: "تميز الشيخ محمد عبده بالحس النقدى ولم يكن مجرد عارض لأفكار من سبقوه كعارض الأزياء بل إنه كان يلجأ إلى التحليل والمقارنة والحوارية تعبيرا عن إيمانه بالنقد ودوره الخلاق فى حياتنا وفى تشكيل العقل والوجدان"(٦٨).

وقد قام العراقى بتحقيق كتاب الإسلام دين العلم والمدنية للشيخ محمد عبده من خلال منظور نقدى تحقيقا جديدا وقدم له بدراسة نقدية(٦٩)، وينادى العراقى بأننا فى أمس الحاجة إلى العديد من الأفكار التى نجدها فى هذا الكتاب وغيره من كتب ورسائل الشيخ محمد عبده رغم مرور ما يقرب من قرن من الزمان على تأليفها لما فيها من عمق ودقة ونقد للأفكار الجامدة والفهم المغلق الذى يحمل فى طياته الإشارة إلى الدين الذى يدعوا إلى الفهم المنفتح.

وقام بتحليل الكتاب بالمنظور النقدى وسرد لنا موضوعات الكتاب الستة وكيف أنها ظهرت أولا كمجموعة مقالات بالمجلات وخاصة مجلة المنار وكان ذلك فى عام ١٩٠١م وقد طبع أكثرها عدة مرات فى كتاب "الإسلام والنصرانية" مع كتاب "الإسلام دين العلم

والمدنية" وأثارت المقالات المتعلقة بالرد على هانوتو اهتمامًا كبيرًا من جانب المهتمين بفكر الشيخ محمد عبده سواء كانوا من العرب أو من الغرب المستشرقين من أمثال تشارلز أدمز في كتابه الإسلام والتجديد في مصر. Charles Adems, Islam and modernism in Egypt وما يهمنا هنا هو المنظور النقدى فى كتابات العراقى فيما يخص جزئية ما لاحظه الشيخ محمد عبده وغيره من الفلاسفة السابقين من أمثال الكندى والغزالى وابن رشد من الفروق الجذرية بين النظرية والتطبيق، أى عدم مطابقة الفكر للواقع مما أدى إلى التواكل والاستسلام. يقول أستاذنا "إن ما لاحظه الشيخ محمد عبده لا يعد جديدا ولكن لابد من القول بأنه وراء انسياقه إلى اللغة الخطابية الإنشائية أحيانًا قد وقع فى بعض الأخطاء ومن بينها:-

أ - لماذا يأخذ على أوروبا قوتها- هل ينتظر منها أن تتجه إلى الضعف؟ أليس من الأفضل أن نأخذ عن أوروبا الجوانب التى أدت إلى قوتها؟ إن التغنى بالماضى لمجرد أنه ماضى والإسراف فى الإشادة به سيكون من قبيل البكاء على الأطلال، ويستطرد العراقى قائلاً: إن محمد عبده إذا كانت أقواله التى أشرنا إليها إنما تعد تعبيرًا عن قول الإمام مالك: لا يصلح آخر هذه الأمة إلا بما صلح به أولها، إلا أنه كان من واجبه أن يحدد لنا ما نأخذه من الماضى (التراث) وما نأخذه من الحاضر (المعاصرة) أليس هذا أفضل من اللجوء إلى العديد من التعميمات والأحكام المسبقة.

ب- لاحظ العراقى أن الإمام محمد عبده لم يركز على سبب هام من أسباب تأخرنا وهو الانغلاق الفكرى والذى يؤدى إلى تأخرنا عن ركب الحضارة والتقدم والنظر إلى المستقبل[٢٠].

ومن منطلق المنظور النقدى ينادى أستاذنا أن ندرك وندرس ونحلل ونقرأ الأفكار ونحاول سبر أغوار كل فكرة يقول بها أى مفكر أو فيلسوف دون أن نجرى وراء الشهرة بحيث يكون لنا رؤية نقدية. كما فعل هو مع كتاب الإمام محمد عبده الذى وجد أن التراث القديم يشكل فكره ووجهة نظره أكثر من المنجز العلمى والفكرى المعاصر رغم أنه يدخل فى إطار المجددين الذى نجد فى فكرهم ومضات إصلاحية فى الدين والمجتمع دون ثورية خلافًا لأستاذه السيد جمال الدين الأفغانى".

جـ- لم يضع محمد عبده فى اعتباره وهو يتحدث عن تقدم العلوم عند العرب أنها علوم أخذ أكثرها من حضارات أخرى غير عربية. ويقول أستاذنا إننا لا نستطيع أن نتحدث عن علوم كالطب والفلك وغيرهما من علوم عند العرب إلا ابتداء من العصر العباسى لازدهار حركة الترجمة للعلوم والفنون. ويأخذ أستاذنا على الشيخ محمد عبده حشره لاسم السوفسطائيين أثناء حديثه عن تأخر المسلمين!! دون أن يضع فى اعتباره بصمات فكرة السوفسطائيين على فكر وشك وتنوير عصر النهضة الأوروبية، لكن يبدو - كما يقرر أستاذنا - أن البضاعة الفلسفية عند محمد عبده- تعد بضاعة ضحلة شأنها شأن البضاعة الفكرية والفلسفية التى كانت عند أستاذه جمال الدين الأفغانى، والتى أدت الى الوقوع فى العديد من الأخطاء وخاصة فى رده على الدهريين[٢١]، ووقف العراقى

وقفة قصيرة عند العناصر الرئيسة فى مقال هانوتو وحديثه مع الأستاذ بشارة نقلا صاحب جريدة الأهرام وأشار إلى أبرز ما جاء فى ردود الشيخ محمد عبده بنظرة نقدية. وأثنى عليه قائلا: "والواقع أن محمد عبده فى ردوده على هانوتو كان متسلحا بالشجاعة والصبر والمناقشة المستفيضة لكل حجة من حجج هانوتو وذلك على النحو الذى سيجده القارئ فى كتابه، ولا يقلل من أهمية ردوده إلا إسرافه فى التغنى بالماضى وتركيزه على الأمثلة التى تؤيد وجهة نظره ودون أن يهتم بإيراد العديد من الأدلة التى تخالف نظره"[٧٢].

-ويواصل العراقى طرح رؤى الخطاب النقدى فى كتاب الشيخ محمد عبده وفى القسم الثالث من أقسام الكتاب وموضوعه "أصول الإسلام" نجده يقوم بتحليل أهم هذه الأصول، بل يورد النصوص كاملة فى دراسة تحقيقية[٧٣] ويعقد علاقة مقارنة بين حديث الإمام محمد عبده عن هذه الأصول وبين ردوده على هانوتو. وهذه الأصول هى:-

١- النظر العقلى لتحصيل الإيمان.

٢- تقديم العقل على ظاهر الشرع عند التعارض.

٣- البعد عن التكفير (يعد بدوره من الأصول الهامة لأننا نحن الآن فى أمس الحاجة إليه بعد شيوع أحكام التكفير من جماعات لا صلة لها بالدين أصلا).

٤- الاعتبار بسنن الله فى الخلق.

٥- قلب السلطة الدينية والإتيان عليها من أساسها (أى أن السلطان لله ورسوله ولم يدع الإسلام لأحد بعد الله ورسوله سلطانا على عقيدة أحد ولا سيطرة على إيمانه وأن الرسول كان مبلغا ومذكرا لا مهيمنا ولا مسيطرا، قال الله تعالى: ".. فذكر إنما أنت مذكر لست عليهم بمسيطر".

٦- حماية الدعوة لمنع الفتنة.

٧- مودة المخالفين فى العقيدة.

٨- الجمع بين مصالح الدنيا والآخرة.

ولقد وقف أستاذنا عند أكثر هذه الأصول وقفات قصيرة لكنها بالغة الأهمية ناقدا محللا وأوضح لنا أن سعة أفق الشيخ محمد عبده وعقليته النقدية الدقيقة تظهر كلما أعاد الباحث المدقق القراءة، ويدرك تمام الإدراك أننا الآن فى أمس الحاجة إلى مثل تلك الآراء سواء فى حياتنا الفكرية أو الاجتماعية أو السياسية، ونضيف الدينية من منطلق أن الإسلام قد أطلق العنان للعقل، ويستشهد الإمام محمد عبده بآيات كثيرة، ويؤكد على ذلك الدكتور العراقى فى دراسة نقدية عقلية تنويرية محللا للأصول التى يجب أن يعلمها كل مسلم.

ويختم أستاذنا دراسته للموضوعات التى تضمنها هذا الكتاب الرائع والبالغ الأهمية للشيخ محمد عبده بقوله: "إن أكثر الآراء التى تركها لنا مفكرنا محمد عبده تدلنا

على أنه كان سابقا لعصره، وأنه يتمتع بعقلية نقدية نادرة قلما نجد مثيلا لها حتى عند مشايخ عصرنا الحالي[٧٤].

تلك كانت معالجة أستاذنا الدكتور عاطف العراقي لبعض القضايا الفلسفية والكلامية من خلال منظور نقدي أبرز فيها رأيه وذاتيته دون تقليد أو محاكاة فكان بحق مفكرا رائدا لاتجاه التنوير العقلي في عصر الحالي.

الهوامش والتعليقات وتحديد المصادر:

١- طبعت الرسالة في كتاب بنفس العنوان- دار المعارف بمصر عام ١٩٦٨م. وللكتاب حوالي ست طبعات متتالية- وقد صدرت الطبعة الثالثة عام ١٩٨٣م بدار المعارف بمصر في سلسلة مكتبة الدراسات الفلسفية- (الكتاب الخامس).

٢- طبعت الرسالة في كتاب بنفس العنوان- دار المعارف مصر عام ١٩٦٩م طبعة أولى وطبعة ثانية عام ١٩٧١م في سلسلة مكتبة الدراسات الفلسفية دار المعارف بمصر أيضا والطبعة الثالثة عام ١٩٨٣م (وقد أهدى أستاذنا- الكتاب للأب جورج شحاتة قنواتي مدير معهد الدراسات الشرقية للآباء الدومينيكان، والذى قام بكتابة المقدمة للكتاب وأثنى عليه ثناء عظيما).

٣- د. عاطف العراقي: الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا- مقدمة د. جورج شحاتة قنواتي - نشر دار المعارف بمصر - الطبعة الثانية - القاهرة ١٩٨٣م - ص١٠

٤- المؤلفات من (١ - ٦) صدرت عن دار المعارف بالقاهرة تباعا، وقد تم طبع الكتاب الأول (١١) مرة وصدرت الطبعة الأولى في عام ١٩٧٢م في سلسلة العقل والتجديد- الكتاب الأول. وقد أهدى الكتاب للدكتور/ إبراهيم بيومى مدكور احتفالا بعيد ميلاده السبعين- كما هو مدون بالطبعة السادسة عام ١٩٧٨م - دار المعارف بمصر. والكتاب الثاني طبع (٦) مرات وصدرت الطبعة الأولى منه عام ١٩٧٣م (فترة رئاسة أستاذنا الدكتور/ عاطف العراقي لقسم الفلسفة بآداب القاهرة) وقد أهدى الكتاب إلى رائد عظيم من رواد الفكر الفلسفي في العالم العربي هو أ. د/ عثمان أمين تقديرا لدوره الكبير في إثراء الفكر الفلسفي. والكتاب الثالث طبع (٧) مرات واعتمدنا على الطبعة الخامسة حيث أهدى الكتاب إلى أستاذه المفكر الكبير أ.د/ زكي نجيب محمود فيلسوفا وأديبا تقديرا لدعوته إلى فلسفة علمية واعترافا بدوره في تجديد فكرنا العربي. والكتاب يؤكد على أن البرهان يعبر عن ثورة اليقين والعقل وهو بصدد الحديث عن مصادر المعرفة عند مفكري وفلاسفة العرب (طريق الحق وطريق الظاهر) وأورد لنا أستاذنا نصوصا من رسالة في معاني العقل للفارابي وقام بتقييم محاولته على ضوء ثورة العقل وتحدث عن الله وصدور الموجودات عنه في فلسفة الفارابي (نقد موقفه من خلال منظور عقلاني).

-يراجع في ذلك تفصيلا صفحات (٧٩، ١١٧، ٢٣٥). والكتاب الرابع طبع (٣) مرات والكتاب الخامس من أهم الكتب التى كتبها أستاذي عن الفيلسوف ابن رشد بعد أن كتب رسالته الأولى النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد مما يدلنا على مدى اهتمام أستاذي بالفيلسوف ابن رشد من النواحي العقلية/ التنويرية/ النقدية/ التجديدية، والكتاب طبع مرتان: الأولى بدار المعارف بمصر ١٩٨٠م والثانية بنفس دار النشر عام ١٩٨٤م إبان رئاسة أستاذنا لقسم الفلسفة بآداب القاهرة وقد أهدى الكتاب إلى رائد الفلسفة الخلقية في مصرنا المعاصرة أ.د/ توفيق الطويل. وقد وضح فيه أستاذنا موقف ابن رشد النقدي من أدلة المتكلمين على وجود الله والصفات الإلهية وموقف ابن رشد

النقدي منها وكذلك موضوعات التوحيد والعلم والحياة .. إلخ، كذا موقف ابن رشد النقدي من فلسفة ابن سينا (نقد فيلسوف لفيلسوف) يراجع صفحات ٤٢/٧٣/١١٥. أما الكتاب السادس فهو عبارة عن كتاب في حجم صغير وقد اطلعت عليه بمكتبة العلم بالإسكندرية منذ سنوات وطبع أيضا: بدار المعارف بمصر في سلسلة (كتابك) عام ١٩٧٨م.

٥- طبع ونشر دار قباء للطبع والنشر - الطبعة الثانية - القاهرة - ١٩٩٧م (وتناول فيها العديد من القضايا والمذاهب والشخصيات، وقد أهدى الكتاب للدكتور طه حسين، وفي تصديره العام للكتاب والذي تجاوز الأربعين صفحة أوضح لنا أستاذنا كيفية الانتقال من ثورة العقل إلى التنوير. وكيف إن غياب الروح التنويرية قد أدى إلى عدم وجود فلاسفة عرب منذ ثمانية قرون - ص٢٥. ووضح أساس البناء في الباب الأول من الكتاب مؤكدا على دور العقل والتنوير باحثا عن الجذور عند ابن رشد دارسا لقضاياه التنويرية المعاصرة بين الوهم والحقيقة- ص٧٥ من أمثال: الثقافة والثورة الفرنسية والترجمة والتقدم العلمي والأخلاق وأسطورة الغزو الثقافي والمستشرقون وحركة التنوير، والتنوير والسلام بين الأديان، وفي الباب الثاني أورد لنا أستاذنا العديد من الشخصيات الفكرية في كل مجال وعددهم ستة وعشرون شخصية منها: رفاعة الطهطاوي ودعوته إلى فكر جديد، والأفغاني والانطلاق السياسي، والكواكبي والإصلاح السياسي، ومحمد عبده والإصلاح الديني، وقاسم أمين وقضايا المرأة، محمد إقبال وقضية التجديد، مصطفى عبد الرازق وفكره الفلسفي الإسلامي، أحمد أمين ودوره في مجال التنوير ومحمد حسين هيكل واتجاهه التنويري وفكره الفلسفي ولطفي السيد والثقافة العلمانية الإنسانية، العقاد، أمين الخولي، الأهواني، طه حسين، عثمان أمين، توفيق الحكيم، بول غليونجي والرؤية العلمية النقدية، وتوفيق الطويل والأخلاق، وعلي عبد الواحد وافي وعلم الاجتماع والأب جورج قنواتي، وجمال حمدان .. إلخ - ص١٤٣ وما بعدها.

٦- نشر دار الرشاد - طبع عربية للطباعة والنشر - الطبعة الأولى عام ١٩٩٨م وقد كتب أستاذنا تصديرا للكتاب في تونس بتاريخ ١٩٩٧/٧/١١م وقد أهدى الكتاب إلى روح الشاعر العربي الذي عبر بدقة عن حكمة الوجود ومغزى التشاؤم .. إلى الشاعر المفكر الذي كانت أشعاره تعبيرا عن أدب التنسير، والحكيم الذي نعى الدنيا وصام عن الحياة والإنسان الذي اتفق معه أستاذنا كثيرا واختلف معه قليلا .. إلى روح .. أبي العلاء المعري وهي دراسة تسعى إلى إحياء العقل النقدي التنويري.

٧- طبع دار قباء - القاهرة - (أربعون عاما من ذكريات أستاذنا مع فكر ابن رشد التنويري).

٨- طبع دار النهضة العربية - القاهرة.

٩- طبع دار قباء الطبعة الثانية- القاهرة - عام ١٩٩٧م.

١٠- صادر عن المجلس الأعلى للثقافة- القاهرة - عام ١٩٩٧م.

١١- كتاب تذكاري - إشراف وتصدير أ.د/ عاطف العراقي - المجلس الأعلى للثقافة - القاهرة.

١٢- كتاب تذكاري - إشراف وتصدير أ.د/ عاطف العراقي - دار قباء - القاهرة.

١٣- كتاب تذكاري - إشراف وتصدير أ.د/ عاطف العراقي - المجلس الأعلى للثقافة - القاهرة.

١٤- ضمن كتاب عن الشاعر الفيلسوف محمد إقبال - مكتبة مدبولي - القاهرة - عام ١٩٨٢م.

١٥- دار المعرفة الجامعية - الطبعة الأولى إسكندرية عام ١٩٨٥م- بتصدير أ.د/ عاطف غيث ورئيس التحرير أ.د. أحمد صبحي ومقال أستاذنا من ص١٠١ وما بعدها.

١٦- مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب- الطبعة الأولى - القاهرة - ١٩٧٤م - ص١٨٩ وما بعدها.

١٧- بحوث ودراسات عن حياته وأفكاره بإشراف وتصدير أ.د/ عاطف العراقى - المجلس الأعلى للثقافة (لجنة الفلسفة والاجتماع) - الطبعة الثانية - القاهرة - عام ١٩٩٧م. وقد كتب أستاذنا الإهداء والشكر والتقدير ثم تقرير عام ثم أورد لنا نص من نصوص كتاب الإمام محمد عبده بعنوان/ أصول الإسلام ثم بحث بعنوان/ كتاب الإسلام دين العلم والمدنية للشيخ محمد عبده .. من خلال منظور نقدى - راجع ص٥، ١١، ٢٥.

١٨- المجلس الأعلى للثقافة - القاهرة عام ١٩٩٧م.

١٩- المجلس الأعلى للثقافة (لجنة الفلسفة) - مجلة الفلسفة والعصر - العدد الأول - أكتوبر عام ١٩٩٩م وما بعدها.

٢٠- نفس المصدر - ص٢٨٠ (وقد حلل أستاذنا فى كلمته أبعاد التفكير الفلسفى والأدبى عند د. زكى نجيب محمود وبين كيف استفاد من الثقافات الغربية وخاصة من دراسته بإنجلترا للحصول على درجة الدكتوراة فى الفلسفة، وقام أستاذنا بتحليل العديد من الأفكار والآراء من خلال العديد من الكتب التى تركها لنا د./ زكى نجيب ومن بينها: شروق من الغرب وجنة العبيط وتجديد الفكر العربى والمعقول واللامعقول وثقافتنا فى مواجهة العصر والمنطق الوضعى ونحو فلسفة علمية .. إلخ).

٢١- .. وقد بدأ أستاذنا كلمته بالحديث عن ذكرياته مع د. أحمد فؤاد الأهوانى ويبين لنا أنه تلقى العلم على يده فى مجال الفلسفة اليونانية والفلسفة الإسلامية وأشرف على رسالتيه (الماجستير والدكتوراة) بنفس العناوين التى ذكرتها من قبل بجامعة القاهرة كما تحدث عن وفاته بالجزائر العاصمة فى ١٢/٣/١٩٧٥م، فى نفس توقيت الندوة، قال إن الأهوانى ترك لنا مكتبة فلسفية لا يمكن أن نتغافل عنها فى مجال البحث الفلسفى وعدد لنا مؤلفاته وأبحاثه .. (يراجع مجلة الفلسفة والعصر - ص٢٨١).

(*) المجلس الأعلى للثقافة (لجنة الفلسفة): الدكتور/ توفيق الطويل مفكرا عربيا ورائدا للفلسفة الخلقية - بحوث عنه ودراسات مهداة - إشراف وتصدير د.عاطف العراقى - القاهرة - ١٩٩٢م - ويذكر أستاذنا فى الإهداء .. إلى روح رائد الفلسفة الخلقية فى عالمنا العربى المعاصر إلى روح من كانت حياته هى فكره، وفكره هو حياته إلى من كانت كتاباته تعبيرا عن الانتصار للقيم النبيلة والمثل السامية إلى روح د. توفيق الطويل - نهدى هذا الكتاب التذكارى - ثم تصدير عام من ص١٣ - ١٩. وبحث عن توفيق الطويل وحياته الفكرية من ص٣٥ - ٤٠.

٢٢- وقد صدرت عن دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر بالإسكندرية عام ٩٩/٢٠٠٠ فى ثلاثية من ثلاثة مجلدات تتضمن العديد من القضايا والمشكلات والشخصيات .. إلخ.

٢٣- د. عاطف العراقى: تجديد فى المذاهب الفلسفية والكلامية - ص٥١ - ٧٨.

٢٤- نفس المصدر: ص١٠٠ وما بعدها.

٢٥- نفس المصدر: ص١٢٣ - ١٢٥، انظر أيضا: د. عاطف العراقى - مقال: كتاب تهافت الفلاسفة للغزالى وأثره فى مجال الفكر الفلسفى - المشكاة - ص١٠١ وما بعدها.

٢٦- نفس المصدر: ص١٢٦ (هامش)، انظر أيضا: د. عاطف العراقى: النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد - ص١١٦.

٢٧- نفس المصدر - ص١٢٤.

٢٨- نفس المصدر - ص١٧٥ وما بعدها.

٢٩- نفس المصدر - ص١٩٨ وما بعدها. انظر أيضا: مقال بعنوان: محاولات جديدة لتفسير تراث ابن رشد - مجلة الفكر المعاصر نوفمبر ١٩٦٩م - ولقد كتب أستاذنا آلاف الصفحات عن ابن رشد كما هو معروف.
٣٠- نفس المصدر: ص٢٥٩.
٣١- د. عاطف العراقي: مذاهب فلاسفة المشرق - ص٣٣ (وفي تصديره العام للكتاب أوضح لنا أستاذنا مشكلة المنهج الفلسفي ومشكلة التراث بين الإحياء والطبع والنشر وكيفية تنقيته من الشوائب والحشو الزائد لموضوعات لاتمت إلى الفلسفة من قريب أو بعيد وموضوع التأثر والتأثير (راجع ص١٦/١٨).
٣٢- نفس المصدر - ص٨٩.
٣٣- د عاطف العراقي: الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا- ص٢٧.
٣٤- نفس المصدر - ص٢٩.
٣٥- نفس المصدر - ص٣٠.
٣٦- نفس المصدر: ص١٨٤/١٨٨.
٣٧- نفس المصدر: ص٢٥٨.
٣٨- نفس المصدر: ص٢٥٩.
٣٩- نفس المصدر: ص٢٧٧، ص٢٩٩.
٤٠- د. عاطف العراقي: دراسات فلسفية- دراسة بعنوان:مشكلة الحرية في الفكر الإسلامي - ص١٨٧. -
٤١- نفس المصدر: ص١٨٨/١٨٩.
٤٢- نفس المصدر: ص١٩٢/ ١٩٣.
٤٣- نفس المصدر: ص١٩٤.
٤٤- نفس المصدر: ص١٩٦.
٤٥- نفس المصدر: ص١٩٩.
٤٦- نفس المصدر: ص٢٠٣.
٤٧- نفس المصدر: ص٢٠٤.
٤٨- نفس المصدر: ص٢١٢، ٢١٤ (بتصرف).
٤٩- نفس المصدر: ص٢١٣.
(**) بخصوص موقف ابن رشد النقدي من أدلة المتكلمين على وجود الله والصفات الإلهية والنقدية والذات والصفات وموقف ابن رشد النقدي عن فلسفة ابن سينا- يراجع في ذلك: د. عاطف العراقي - المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد- ص٤١/٧٣ (بتصرف).
٥٠- د. عاطف العراقي: بحث بعنوان- كتاب تهافت الفلاسفة للغزالي وأثره في الفكر الفلسفي - المشكاة - مجموعة مقالات في الفلسفة والعلوم الاجتماعية-ص١٠٨ انظر أيضا: د. عاطف العراقي -ثورة العقل في الفلسفة العربية -ص ١٤٩.
٥١- المصدر السابق: ص١١١/١١٣.
٥٢- المصدر السابق: ص١١٤.
٥٣- المصدر السابق: ص١١٨.
٥٤- د. عاطف العراقي: الفلسفة العربية والطريق إلى المستقبل (رؤية عقلية نقدية) ص٩/١٠.

٥٥- د. عاطف العراقي: ثورة النقد في عالم الأدب والفلسفة والسياسة- (القسم الأول) كتب وشخصيات من منظور الثورة النقدية ج١ - تحقيقات علمية وكتب مهداة تذكارية ج٢ ص١٧٨، ١٨٥، ١٨٦، ١٨٧، ٢٥٠، ٢٩٣، ٢٩٥.

٥٦- د. عاطف العراقي: الفلسفة العربية والطريق إلى المستقبل- ص١١، انظر أيضا: د. عاطف العراقي: ثورة العقل - ص١٨ - من التجديد إلى الثورة - (ثورة من الداخل وليست من الخارج).

٥٧- نفس المصدر: ص١٤.

٥٨- نفس المصدر: ص١٥.

٥٩- نفس المصدر: ص١٧/١٨.

٦٠- د. عاطف العراقي: مذهب فلاسفة المشرق (التصدير).

٦١- د. عاطف العراقي: الفلسفة العربية- ص٢٥.

٦٢- نفس المصدر السابق: ص٢٦.

٦٣- نفس المصدر السابق: ص٢٧.

٦٤- نفس المصدر السابق: ص٢٨.

٦٥- نفس المصدر السابق: ص٣٥/٣٦.

٦٦- د. عاطف العراقي: تصديره للكتاب التذكاري: الشيخ محمد عبده مفكرا عربيا ورائدا للإصلاح - ص٥.

٦٧- نفس المصدر: ص٩.

٦٨- نفس المصدر: ص١١.

٦٩- وصدر الكتاب عند دار ابن سينا للنشر - القاهرة - ١٩٧٨م.

٧٠- د. عاطف العراقي: الكتاب التذكاري للشيخ محمد عبده- ص٢٤.

٧١- نفس المصدر: ص٢٥.

٧٢- نفس المصدر: ص٢٩.

٧٣- أورد لنا أستاذنا الدكتور/ عاطف العراقي نصوص مختارة عن الشيخ الإمام محمد عبده - سيرته وكتبه وعقيدته ومدرسته - من ص٤٤٨/٤٢٣ من الكتاب.

٧٤- المصدر السابق: ص٧٤.

أسس النقد

لدى عاطف العراقي

بقلم: د. نادية عبد الغنى محمد(*)

الكتابة عند عاطف العراقى مشحونة بالوعى الثائر ضد كل أشكال القبح الفكرى. من عدم الدقة والسطحية والخواء ومن احتكار الحقيقة ومعايير الصواب إلى الإرهاب الفكرى، وفى المقابل تنزع الكتابة عنده إلى تمجيد العقل والتنوير وإحياء النقد والحرية والتسامح .. وهذه الحالة العقلية تستند إلى إيمانه بأهمية الفلسفة والتفلسف من خلال التأكيد على أن الفلسفة ليست مقطوعة الصلة بالحياة الاجتماعية والسياسية والفكرية. وذلك عبر الوظائف الأساسية التى لها سواء من حيث ارتباطها، طوال تاريخها، بالعلم الحقيقى وبالمنهج العلمى، أو من حيث اهتمامها بتنمية الروح النقدى والتمسك بالعقلانية وتنظير المثل العليا للحياة. (الفلسفة العربية والطريق إلى المستقبل ص٢٩ - ٣٣).

وبناءً على هذا الإيضاح يصبح قيامه بالنقد- وهو المشتغل بالفلسفة - ليس هواية وإنما الرسالة التى كرس لها حياته معتزلاً غدر البشر وظلمهم. ويصبح أيضًا - قيامه بالنقد - تعبيرًا عن الدور الحقيقى للمثقف الذى يتفاعل مع مشكلات واقعه السياسى والاجتماعى والفكرى. المرتبط ليس فقط بمجتمعه كأفق له بل بالإنسانية كلها. (ثورة النقد الفصل الثالث. أيضًا العقل والتنوير ص١٤).

والجهد النقدى للدكتور عاطف العراقى يحفزه أمرين:

الأول. التساؤل المطروح منذ الحملة الفرنسية وحتى الآن بوصفها اللحظة التاريخية التى بدأ بها الاحتكاك بعوالم الثقافة الأوروبية. والتى بها أيضًا بدأ التساؤل حول الهوية العربية.

والأمر الثانى: يتعلق بمواجهة الهجمة الظلامية المعادية للعقلانية والتقدم والتنوير والتسامح والحرية، والمؤدية للجمود والتعسف والتخلف عن مواكبة ركب الحضارة.

ويمكن أن نوجز هذا الجهد النقدى فى ثلاث محاور:

المحور الأول: وصف الحالة الفكرية العربية المعاصرة.

والمحور الثانى: موقف الدكتور من التراث.

والمحور الثالث: موقفه من الحضارة الغربية.

بخصوص المحور الأول المتعلق بوصف حالة الفكر العربى المعاصر يعلن الدكتور العراقى، كلما سمحت مواضع الحديث، بأن الفكر العربى المعاصر يعبر عن "حالات من الضياع والظلام والموت. فهو فكر يخلو من أيديولوجية معينة، ومن هنا نرى أكثره معبرًا عن

(*) مدرس الفلسفة/ كلية الآداب ببنها - جامعة الزقازيق.

مجموعة من الكلمات المتقاطعة التى قد لا يفهمها القائل بها وبالتالى لا يمكن إدراكها من جانب القراء لها".

(الفلسفة العربية والطريق إلى المستقبل ص٣٤)

والأمر هكذا - فيما يرى - لأن هذا الفكر يفتقر إلى الأساس الأيديولوجى ولا يعبر عن الواقع التعبير الصادق.

فبعد اللحظة التاريخية السعيدة المتمثلة فى الحملة الفرنسية التى كشفت لنا عن وجوه جديدة للثقافة جرت الحياة الفكرية فى ثلاثة تيارات، (العقل والتنوير ص٧٥ - ٨٤) التيار المحافظ القائم على جمع التراث وشرحه وتلخيصه، وهذا استمرار لما كان قائمًا قبل وصول الحملة، والتيار الثانى الذى مال إلى التغريب وأدار ظهره تمامًا لثقافة الشروح والمتون والكتب الصفراء، وطالب بالوقوف على ثقافة الغرب وأساليبه فى الحياة، والتيار الثالث هو الذى دعا إلى الجمع بين التراث (الأصالة) وبين الثقافة الغربية (المعاصرة). وهذا التيار الأخير حمل على عاتقه لواء التجديد والتنوير فى الفكر العربى، وهذه التيارات شكل التعبير عنها والجدال فيما بينها التعبير عن الحياة الفكرية طوال القرن التاسع عشر وحتى النصف الأول من القرن العشرين.

ومنذ بداية النصف الثانى من القرن العشرين- فيما يرى الدكتور عاطف - اختلف الأمر حيث تراجعت المكاسب التنويرية فى العديد من المجالات سواء كانت السياسية أو الفكرية أو الاجتماعية. نجد تراجعًا فى مجال حرية الفرد واتجاهًا نحو نوع من الدكتاتورية الفكرية الرجعية. (العقل والتنوير ص٩).

والسائد الآن - فيما يرى الدكتور عاطف - هو فكر الأقزام وأشباه المثقفين والمتعالمين .. وهو فكر فقير، زائف ميت .. وإن وجدنا فيه رجعا لنفس التيارات الثلاث السابق التنويه إليها، والتيار الأصولى المتمسك بالتراث إلى حد تقديس النصوص حتى البشرية منها، والذى يرى فيه - فى التراث - حلاً لكل إشكالات الحضارة سواء للأفراد أو للمجتمع .. والذى ينتقد بعنف الحضارة الغربية، وهذا التيار مسئول عن إشاعة الأجواء الظلامية وأجواء محاكم التفتيش واحتكار الحقيقة.

هناك أيضا التيارات الفكرية اليسارية التى تعانى من مأزق فقدان المصداقية. وبالتالى فهو يرى أن الساحة الفكرية إما مشغولة بقضايا زائفة أو بمشاريع فكرية مقطوعة الصلة بالواقع أو بالرؤى الظلامية، أو بمجرد الترديد لفكر الأمم الأخرى (أصحاب التوكيلات الفكرية).

هذا إلى جانب السلبيات التى تعوق الفاعلية الفكرية الجادة سواء فى مجال الأدب أو الفلسفة أو السياسة، مثل غلبة السطحية، وصناعة عملقة الأقزام، والتسرع فى الأحكام، والتعميم، وتجاهل الأعمال الجادة وارتباط الألمعية الفكرية بالمناصب، فأصحاب الفكر الجاد ممن لاحظ لهم بالانتماء إلى الشللية أو المناصب التجاهل هو مصيرهم المتوقع، إلى جانب انتشار ما يسميه الدكتور عاطف بظاهرة البتروفكر والتى حولت الفكر إلى سلعة وساهمت فى تدعيم الاتجاهات السلفية بوصفها البضاعة المطلوبة.

تلك هي الصورة التي يقدمها للفكر العربي المعاصر وهي صورة- كما يقرر هو - تصيب كل غيور على عروبته بالأسى والحزن .. ونلاحظ على هذه الصورة التي يقدمها أنه يسكت بخصوصها عن الربط بين ازدهار الفكر وجفافه والمطلب الحضاري المتزامن مع الحالة التي يصفها. وهذا السكوت متعمد- فيما أظن - لأن الفكر عنده يقود الحياة ويسعى لتغييرها (الفلسفة العربية مدخل جديد ص٢٣٤) أيضًا (العقل والتنوير ص١٠، ص٧٦).

ورغم أن هذا من الممكن أن يدفعنا للتساؤل عن وظيفة النظر والتنظير في المجتمع - فيما يخص العلوم الإنسانية وعلى رأسها الفلسفة النقدية - ولما كانت وظيفة الفكر لن تبتعد عن أن تكون النقد أو التوجيه أو الوصف والتفسير ورغم أننا سنتجاهل هذا التساؤل وتداعياته إلا أنه يبقى أن المعرفة - تطور في المجتمع لغرض ما وأن هذا الغرض يرتبط بالناس وبمصالحهم، وأننا إذا كنا نفصل القول بخصوص وصف صورة الفكر العربي المعاصر فإنه من المطلوب أيضًا تحديد الأغراض المعرفية لهذا الفكر.

وأنا أعتقد أن الدكتور يدرك ذلك بوضوح خاصة حين اختار الإنسانية كلها بوصفها أفق للمفكر.

أيضًا يتجاهل تفسير اتساع نطاق الهجمة الظلامية وكيف أن هزيمة المشروع الحضاري العربي أفقدت الناصريين والاشتراكيين مصداقيتهم .. وتفاصيل هذا التفسير كثيرة ولعل أبرزها أن "إدانة الواقع" المنكسر هي التي حصرت النشاط الفكري في اتجاهين الأول إعادة قراءة التراث والتنقيب فيه، خاصة أن هذه الإعادة بدأت مصحوبة باستجابة شعبية ولا أنسى تعليق أنيس منصور عليها بأن الناس تبحث عن ما ضاع منها في المناطق التي بها إضاءة وليس في الموضع الذي ضاع فيه الهدف مثل السكران الذي يبحث عن المفتاح الذي ضاع منه ليس في الموضع الذي سقط فيه ولكن تحت عمود النور حيث يستطيع أن يرى الذي تحته.

وهو الأمر الذي يعظم من المهمة الملقاة على عاتق النقد الفلسفي ليكشف زيف وضعف هذا الاتجاه.

الاتجاه الثاني يظهر في "التوكيلات الفكرية" التي تردد فكر الأمم الأخرى والذي لا يعبر عن واقعنا.

والوعي الثائر ينتقل من وصف حال الفكر وتشخيص أوجاعه إلى تصور خطة العلاج والتي تتمثل في ضرورة البحث عن أيديولوجية لفكرنا العربي وإلا سيكون الطريق أمامنا مسدودًا تمامًا إذا فكرنا بخصوص المستقبل.

"والأيديولوجية التي نريدها- كما يحددها الدكتور عاطف- لابد أن يكون محورها السعي إلى التنوير بكل قوة وجهد.

لابد أن تكون قضيتها الكبرى تغيير الواقع بحثًا عن الأفضل وليس مجرد تفسير الواقع أو تبريره وإذا اقتصر الفرد منا على مجرد التفسير أو التبرير فإنه سيكون مقلدًا وليس مبدعًا أو مجددًا سيكون فكره خاليًا من الأيديولوجية ولا أساس له .." (الفلسفة العربية ص٣٦، ثورة النقد القسم الأول ص٥٣، ٥٤).

والبحث عن أيديولوجية للفكر العربى ضرورة لأننا- كما يقول - فى عصر تتصارع فيه القوى المختلفة وإن لم نبادر بتجسيد هويتنا الثقافية العربية ونبادر أيضًا بأخذ الموقف من جانبنا فلن يكون لنا وجود فى المستقبل لن تكون لنا حياة، كما ينبغى أن تكون الحياة، سنصبح فى خبر كان إن سمح التعبير وسيأتى يوم يتحدث فيه العالم عنا كما يتحدث عن الهنود الحمر أو كما يتحدث عن شعوب أصبحت منقرضة وزالت عن الوجود. (العقل والتنوير ص٨).

وهذا المشروع الحضارى الذى يطالب به بوصفه نظامًا ثقافيًا عربيًا يحدد له "شروط" يستمدها من النموذج الإرشادى المتمثل فى الثقافة الأوروبية ابتداء من عصر النهضة والمستمر إلى الآن وأيضًا المتمثل فى لحظات الازدهار الفكرى العربى والتى انقطعت بموت ابن رشد.

هذه الشروط تتمثل فى تقديس العقل بوصفه أعدل الأشياء قسمة بين الناس وبوصفه الأساس والغاية الذى يتمحور عليه تواصل الفكر. من هذه الشروط أيضًا التنوير والانفتاح على الأفكار والذى هو وسيلة العقل فى فرز الأفكار وقبولها أو رفضها.

أيضًا من هذه الشروط الحرية والتسامح والموضوعية وهذه كلها تضمن للعقل المناخ الملائم لازدهاره.

هذه الشروط يدعمها الإيمان المتمثل فى أن الثقافة الخالدة هى الثقافة الإنسانية التى تتخطى حدود الزمان والمكان وتتحرر من العادات والتقاليد والرجعية وتنطلق ساعية إلى تحقيق سعادة الإنسان بما تتضمن من آداب وعلوم وفنون سامية.

وبذكاء لا ينزلق الدكتور عاطف إلى فخ ابتسار مشروع فكرى عربى .. فهذا عمل يرتبط بالهوية العربية لا يقوم به فرد مهما سمت عبقريته وإنما هو هدف يمكن أن يكون لكل المفكرين العرب لوضع نظام ثقافى عربى فيكتفى الدكتور بتحديد شروطه الصورية السالف ذكرها. أما النشاط المادى الذى يصاحب هذه الشروط فيأخذ عنده جانبين كما نلاحظ الجانب الأول يتمثل فى قراءته واستعراضه للفكر العربى الوسيط والمعاصر فى ضوء المعايير التى نستمدها من الشروط التى ارتضاها للمشروع الفكرى العربى فهى شروط للعمل الفكرى وأيضًا معايير للنقد عنده.

والجانب الثانى يتمثل فى تأكيده على الوسائل التنفيذية- إن صح التعبير - التى تساعد على ازدهار الحياة الثقافية وجعل قيم العقل والتنوير والحرية والتسامح قيمًا حية، هذه الوسائل يجب أن تكون هذه المعايير هى نبراسها وغايتها وهذه الوسائل التنفيذية تتمثل فى الترجمة والصحافة والتليفزيون والجامعات والكتب والأحزاب.

كل هذه القطاعات إذا كانت الجهات القائمة عليها مدركة لفاعليتها فيجب أن تجعل خطط الأداء بها محكومة بالعقل والتنوير والحرية والتسامح من أجل تشكيل المناخ المطلوب.

وخطة العمل التى يقترحها الدكتور عاطف تبلور إيمانه بأن الفكر هو الذى يقود الحياة يقول "علينا أن نعتقد بأن الفكر التنويرى هو الذى يوجه التطبيقات السياسية والعكس

غير صحيح .. وهذا الاعتقاد يؤدى إلى بث الثقة فى نفوس المثقفين العرب .. ودولة بغير فكر تنويرى هى تماما كجسد بلا دماغ وإن خلا الجسد من الدماغ فإنه سيكون أقل مرتبة من الحيوانات الضالة. نعم ينبغى علينا أن نستوعب هذا الدرس أو هذا المبدأ وإلا ستلحقنا اللعنة فى كل زمان ومكان". (العقل والتنوير ص١٠). وهو أمر نتطلع إليه ونأمل فى أن يكون متحققا فى الواقع .. الواقع الذى دوما تحكمه توازنات القوى التى تشاركنا التواجد فيه .. الواقع الذى يفرز باستمرار ما يدحض هذا المبدأ مما يهدد باعتبار الرؤى التى تؤطر المشاريع الإصلاحية الفكرية أو الحضارية .. أقول يهدد باعتبارها مجرد يوتوبيات.

وإذا ما انتقلنا إلى المحور الثانى الذى يدور حوله الجهد النقدى وأعنى به موقفه من التراث، التراث الذى هو ذاكرة الأمة وموطن هويتها .. لكن أيضا هذا التراث ملئ بالأخطاء والمغالطات .. والتساؤلات بخصوص التراث تعود إلى زمن الحملة الفرنسية. التى سببت صدمة حضارية أفرزت التساؤلات التى دارت حول تخلفنا وتقدم الغرب ونتج عن ذلك ثلاث تيارات فكرية.

التيار الأول يتمسك بالموروث ويتصور فيه حلا لكل قضايانا وهذا التيار أخذ على عاتقه نقد الحضارة الغربية ورفضها.

والتيار الثانى دعا إلى خلع الأثواب القديمة والاستفادة من الحضارة الغربية إلى أقصى درجة ممكنة وقامت فيه أيضا حركة نقد لمقولة أن التراث به حل لمشاكلنا الحديثة والمعاصرة.

والتيار الثالث يمثل نوعا من المزج بين التراث والفكر الوافد محاولا الاحتفاظ بمزايا التيار الأول ومزايا التيار الثانى. (الفلسفة العربية ص٢٣٦).

هذا التيار الأخير هو الذى مثل محاولة مواجهة التحدى الحضارى وإليه يميل الدكتور عاطف.

وهذه التيارات الثلاث مثلت أطروحات فكرية تحاول تنظير المتغيرات التاريخية التى تحدث فى الواقع وتبلور الروح أو لنقل الفكرة التى تحدد علاقتنا بالغرب.

والتيار الأول فى رفضه للغرب لم يتجاوز أن الأخير أتى غازيا وأنه مختلف وأن اختلافه يتأصل فى صليبية العصور الوسطى. وانطلاقا من هذا أصبح لديهم أن التمسك بالتراث شكلا وموضوعا هو نوع من الجهاد ضد الغرب الصليبى أو الكافر .. واتجه هذا التيار إلى تأثيم العقل والعلم والمنجزات العلمية وحركات وحلول الإصلاح السياسى والاجتماعى الغربية وتكريس التعصب والعنف وتكفير المخالفين.

ويواجه هذا التيار خاصة الآن العديد من التناقضات الناجمة عن رفض الغرب والاحتياج لمنجزات حضارته والاحتياج لقبوله لنا ويكفى دلالة على ذلك حالة الاتجاه إلى الاعتدال التى تسود الآن دولة كإيران بوصفها نموذج لنجاح ما يسمى بالثورة الإسلامية .. وهو نموذج يعتبر موضع تقدير لدى الأصوليين. وأيضا التيار الداعى إلى التغريب عليه تحفظات تتلخص - حسب تعبير الدكتور عاطف - فى أننا لن نكون أوربيين إذا ما ارتدينا الملابس الأوروبية.

وإلى الآن يحمل التيار الثالث أمانة حل الإشكال الحضارى حقيقة قد لا تتواصل إبداعات المفكرين وتمثل كيانا واحدا يمكن ملاحظة تطوره، وذلك بسبب الانتكاسة التى تعرض لها الفكر العربى فى النصف الثانى من القرن العشرين، فيما يرى الدكتور عاطف. وبخصوص موقفه فيمكن تلخيصه فى أنه - وهو المشتغل لعقود عدة بالتراث - يرى أن التراث به كما هائلا من المغالطات والأخطاء وأنه أيضا لا يكفى وحده لإقامة أيديولوجيا عربية وأنه لا يغنى عن العلم الحديث .. وبالتالى فإنه لا يبقى لنا إلا أن نأخذ منه فقط ما يؤدى إلى نهضتنا بحيث لا يعوق مسيرتنا الإنسانية (العقل والتنوير ص٧، ص١٠) ولا يوافق على تركه كله يقول "غير مجد فى ملتى واعتقادى قبول تراث الأجداد بكل ما فيه أو رفض تراثهم بكل ما فيه. لا يصح إذن أن نرفض التراث حتى لا نصاب بفقدان الذاكرة، بل يجب أن تكون أحكامنا فى مجال دراستنا للفكر العربى قائمة على أساس الروح النقدية التنويرية". (العقل والتنوير ص١٩) وإذا كان وصل ما انقطع من ازدهار مطلب لنا فلابد من النظر إلى التراث من منظور تنويرى وألا ترهبنا الفتاوى التى خرجت للوجود فى فترات الانحطاط والتدهور والتى تحقر من شأن النظر العقلى مثل فكر الغزالى وابن تيمية، وكشف تاريخية مثل هذا الفكر والتركيز على إحياء التراث على أساس من معيار العقل بوصفه معيارا للانتقاء، لابد أيضا من إبراز الجوانب العقلية والعلمية سواء كانت تخص المنهج أو الأفكار. ويقترح لنا عاطف العراقى ابن رشد كنموذج مثالى يعبر عن الانتصار للعقل ويمكن أن نؤصل فيه عقلانية الفكر العربى التى هى غاية النشاط الفكرى للدكتور عاطف خاصة حين يبدأ فى إعادة قراءة الفكر العربى فى ضوء النظرة النقدية التنويرية (الفلسفة العربية والطريق إلى المستقبل) وهذا الموقف الذى يعد الفوضى اللامعقولة فى الرجوع للتراث وإلى ساوقت الهجمة الظلامية المسئولة عن نشر الجهل والخرافة .. من طبائع الأمور أن ما ينفع هو الذى يبقى .. وعلمتنا الخبرة الفلسفية أن الذى يبقى هو الذى يصلح لكل البشر والذى يطابق العنصر الذى يجمع ويوحد الخبرة البشرية فى كل متجانس ألا وهو العقل.

وتقدير التراث المتمثل فى إعادة طبعه وتحقيقه يجب أن يخضع - كما يرى الدكتور عاطف - للمعايير العقلية التنويرية وذلك بهدف الانتقال من مرحلة طبع التراث إلى مرحلة إحياء التراث (العقل والتنوير ص٤٤) وهذا الإحياء للجانب التقدمى التنويرى فى الذات ليس أداء لواجب تجاه الأجداد، وليس عنصرية وتعصب ولكنه تحديد للجانب الثابت الموروث من هويتنا العربية، والتى يتحدد جانبها المعاصر عن طريق الانفتاح على الغرب.

وبخصوص المحور الثالث وأعنى به موقفه من الغرب فإنه يعلن أن الانفتاح على الثقافة الأوربية أمر لا مفر منه حيث أنه لابد وأن نأخذ بأسباب العلم والحضارة، والعلم الآن بيد الغرب شئنا أم لم نشأ الحضارة الآن تتمثل فى أوربا أردنا أم لم نرد (العقل التنوير ص٤٠) يقول: "لابد أن نأخذ بأسباب العلم والحضارة، والعلم الآن بيد الغرب شئنا أم لم نشأ الآداب العالمية الآن تكاد تتبلور فى البلدان الأوربية الفنون الراقية لا نجدها إلا فى حضارة البحر الأبيض المتوسط إلى حد كبير فيجب علينا إذن أن نستيقظ ونعرف تماما أننا إذا أردنا لنا

فكرا، أردنا لنا اتجاهًا، فلا مفر من الانفتاح على كل التيارات، ثم بعد ذلك فلنأخذ منها ما نأخذ ولنرفض ما نرفض.

أما أن نهاجم لمجرد الهجوم، أن نرفض لمجرد الرفض، فإننى بصراحة اعتبر هذا سلوكًا عدوانيًا يعد أدنى مرتبة من سلوك الحيوانات المفترسة. ولنعترف بصراحة ولنكاشف أنفسنا على حقيقتها وسنرى أننا إذا فعلنا مستقبلاً مثل ما نفعل حاليًا فسوف نصل إلى حالة من التخلف يرثى لها، سنكون فى حالة ظلام دامس نتخبط فيه. وإذا ادعينا أننا نتحرك فى الظلام فهى حركة إلى الخلف أو حركة جمود فى نفس المكان وإذا ادعينا أننا نصعد فهو صعود إلى الهاوية". (ثورة النقد. القسم الأول ص١٠٨).

وهذا الانفتاح الذى لا مفر منه بوصفه السبيل الأوحد كى نلحق بركب الحضارة لا يجب أن ننظر إليه بحساسية - حسب ما يقول - حيث نجد فى معرض الهجوم على حضارة الغرب أفكارا عن الغزو الثقافى.

"وقضية الغزو الثقافى قضية زائفة لأنه ليس من المعقول فى الوقت الذى أصبح فيه العالم قرية صغيرة أن نتحدث عن وجود ثقافة غربية أوربية يجب أن نبقى بمعزل عنها.

فكلنا يعلم أن الثقافة الأوربية هى الثقافة العظيمة التى نجد فيها كل ما هو جديد ورائع فى مجالات الأدب والعلوم والفنون وبحيث نقول: ليت عالمنا العربى يصبح قطعة من أوربا فى مجال الثقافة والعلوم والفنون، وخاصة أننا لا نجد لدينا الآن إلا ما يسمى بالتوكيلات الفكرية بمعنى أننا لا نجد فكرا إبداعيا لدينا نحن العرب فى عالمنا المعاصر. وإذا كانت الثقافة الأوربية ينظر إليها أصحاب الفكر التقليدى الجامد على أنها تعد نوعا من الغزو فإننا نقول: مرحبا بهذا الغزو، إنه يعبر عن ظاهرة صحية وليس عن ظاهرة مرضية رجعية. هل من المعقول وبعد انتشار وسائل الاتصال أن نتحدث عن غزو ثقافى؟ هل يمكن أن نتصور مثقفا الآن إذا كان يجهل أحدث النظريات العلمية والأدبية والفنية والفلسفية. كيف يمكن أن نقيم ثقافة النور، وتطوير جامعاتنا العربية ونحن نقيم سدا منيعا بين ثقافتنا المحلية المحدودة الانتشار وبين الثقافة الأوربية العالمية؟ إننا إذا رددنا بيننا ما يقال عن غزو ثقافى فإننا سنصبح فى حالة اغتراب عن الثقافة وستصبح ثقافتنا فى خبر كان، وسوف يكون حالنا كمن يتحدث على موجة غير التى يتحدث من خلالها الطرف الأخر. (ثورة النقد. القسم الأول ص١١٤)

ومفكرونا فى الماضى دعونا إلى الانفتاح على حضارات الآخرين والتعرف على أفكار الأمم الأخرى دعانا الكندى ألا نسخر من استحسان الحق واقتفاء الحق من أى مكان أتى من الأجناس القاصية عنا والأمم المباينة لنا. أيضا دعا ابن رشد لمثل ذلك فقال "فلنضرب بأيدينا إلى كتب القدماء فما كان منها صوابا يجب أن نأخذه منها وما كان فيها غير صواب فينبغى أن ننبه إليه .. هذه الدعوات التراثية المشرقة ألا تدد على أباطيل الغزو الثقافى. لقد انفتح العرب فى العصر العباسى على الثقافات الوافدة وحدث الاقتران السعيد بين ثقافة داخلية وثقافة وافدة ولم يقل أحد بأن هذه الثقافة الوافدة قد أدت إلى إلغاء شخصية الإنسان العربى.

ونهضة الفكر المصرى الحديث منذ محمد على وحتى النصف الأول من القرن العشرين ألم تقم على الاتصال بالغرب؟! .. ولهذا يجب علينا الاهتمام بالترجمة بوصفها السبيل إلى مد الجسور بين الثقافات المختلفة.

وصورة العلاقة بالغرب التى نستخلصها من كتابات الدكتور عاطف والتى بدأت بالتعرف على عوالم الثقافة الأوربية ابتداء من الحملة الفرنسية فيها يظهر تقدم الغرب وتفوقه وقيمه الحضارية والفكرية، كل هذا يظهر، كنموذج وفى ضوء الإيمان بأن الثقافة لا وطن لها وأن الأمم المختلفة تشارك فى مسيرة الحضارة الإنسانية سواء تتعاقب أو تتزامن فى هذه المشاركة وأن الجانب الخالد من الثقافة هو الجانب الإنسانى الذى يتخطى حدود الزمان والمكان، هذا النظام الأخلاقى الكلى الذى يبلور هذا الإيمان وتلك الرؤية الإنسانية تسمح بتأصيل المثل العليا الخاصة بالسلام، والتسامح الدينى وحق الحرية والتواصل الحر. هذا الإيمان يمكن أيضا أن يرفع التناقض بين الشرق والغرب، بين الأنا والآخر، بين الأصالة والمعاصرة هذا التناقض الذى يعبر عنه فى رفض الغرب والشعور بالدونية الحضارية، واجترار الماضى ومحاولة البحث عن الهوية فيه فقط .. مثل هذه التشنجات الفكرية يفرزها الوجه الآخر للصورة والتى فيها الغرب يظهر بوصفه العدو.

وهناك تساؤل لن نجيب عليه ..! هل رؤية الغرب لنا متطابقة ومتجانسة مع هذه الرؤية التى يطرحها الدكتور عاطف أم أنه يقيم العلاقة على أساس من توازنات القوى والمصالح؟

أيضا المفردات المقدسة مثل العقل - التنوير - الإنسانية - الحرية - التسامح - العلمانية .. إلخ.

هل هى حقا عامة ومطلقة فى الثقافة الغربية أم هى مفاهيم تاريخية؟ هل المعرفة المحددة التى نستخلصها منها تتسم بالصدق الدائم أم ترتبط بظروف تاريخية معينة تتجذر فى خصوصية المجتمعات التى أنتجها وطورتها؟ بمثل هذه التساؤلات أنا لا أشكك فى قيمة هذه المثل العليا الفكرية التى حددت- كما يرى الدكتور عاطف - الشروط المطلوبة لإقامة نظام ثقافى عربى والتى أيضا حددت المعايير التى يقوم وفقا لها بالفرز والانتقاء سواء من التراث أو من الفكر الوافد، والتى أيضا وفقا لها نحاول أن نؤصل الفكر العربى ككيان واحد متصل يعبر عنها .. بالطبع لا أشكك فى قيمة هذه المثل الفكرية فمن منا أفلت من الوله بها لكنها تساؤلات تستحق أن نقف أمامها، خاصة أن العقلانية الغربية طرأ عليها التطوير والاعتراض من قبل الغرب نفسه، وأن هذا التطوير والاعتراض نتيجة للتعامل مع أمور الواقع لأن العقلانية الغربية ليست حبيسة عوالم الفكر وإنما هى تنظير لخبرات الحياة.

الاتجـاه النقـدى
عند عاطف العراقى

بقلم: د. سامى عبد الوهاب(*)

يقصد بمصطلح النقد: إظهار ما فى الشئ من عيب وحسن. والنقد إما أن يكون خارجيا وينصب على صورة الوثائق التاريخية لتحديد مدى صحتها وأصالتها، وإما أن يكون داخليا وهو الذى يحلل النصوص والوثائق ويقابل بعضها ببعض.[1] وأستاذنا يوضح أهمية المنهج النقدى بأنه يمثل ظاهرة صحية وضرورية للفكر الجاد، الفكر البناء، الفكر الذى يريد له أصحابه أن يتخطى حدود الزمان والمكان. فالنقد يمثل الحركة لا السكون، يعبر عن الثقة والاعتزاز بالنفس، إنه يعنى ألا يكون الشخص متابعا للآخرين .. ولقد ارتبط النقد بالعديد من القضايا قديما وحديثا. ومن بين هذه القضايا: قضية التنوير، ويقال عن الغزو الثقافى أى موقفنا من العلوم والأفكار غير العربية، وقضية الأصالة والمعاصرة. وهكذا إلى آخر القضايا والمشكلات. والتى إن دلتنا على شئ فإنما تدلنا على الوقفة النقدية من جانب العديد من الأدباء والمفكرين والعلماء والفلاسفة[2] وهو يرسخ بهذا المعنى ضرورة أبستمولوجية تتبنى عليها معالم فكره النقدى التنويرى، فيؤكد (أننا لسنا فى حاجة إلى القول بأن المفكرين والأدباء الذين نجد لديهم اتجاها نقديا بارزا، إنما يحتلون فى تاريخ الفكر الإنسانى مكانة كبيرة أعلى من المفكرين الذين لا نجد لديهم تلك الوقفة النقدية، فصاحب العقلية الناقدة لابد وأن يكون شخصا ممتازا، لأنه يتجاوز الواقع بنقده لهذا الواقع فكريا كان أو اجتماعيا. فشعراء من أمثال المتنبى وابن الرومى وأبى العلاء المعرى نجد لديهم وقفة نقدية بارزة وقد كتب لهم الخلود إذا لم يكونوا فى أشعارهم مجرد مرددين لأفكار سابقة، بل إن أدبهم يعد معبرا عما نسميه أدب التفسير، وليس أدب التعبير على النحو الذى نجده عند البحترى على سبيل المثال. وما يقال عن هؤلاء الأدباء الذين يحتلون مكانة تعد أعلى عادة من أدباء آخرين لا نجد لديهم الرؤية النقدية البارزة، يقال عن فيلسوف عربى كابن رشد والذى يقف على قمة عصر الفلسفة العربية، تماما كأرسطو الفيلسوف اليونانى والذى يقف على قمة عصر الفلسفة اليونانية)[3] ومن ثم لا يتحدد دور المفكر - عنده - فى مجرد تبرير أحداث الواقع بل يجب تغيير الواقع من خلال اتجاه نقدى، وما دمنا قد سلمنا بذلك، فلا ينبغى أن نتوهم أن ثمة انفصال بين النقد والثقافة التنويرية. كما يوضح مفكرنا- فما زلنا نعانى من عدم التمييز بين عدة مفاهيم أساسية وهى:

١ - عدم وجود معالم محددة تفرق وفق أطرها بين الثقافة والتخصص العلمى.

٢ - قصر الثقافة على نوع واحد وهو الثقافة الدينية. فالفرد لا يعد مثقفا فى نظر هؤلاء إلا إذا كانت ثقافته تعد أساسا ثقافة دينية بينما الثقافات الأخرى لا تعد عندهم ثقافة.

(*) مدرس فلسفة العلوم - كلية الآداب - جامعة المنصورة.

٣- إن بعض الباحثين في بعض بلدان العالم العربي قاموا بالربط بين الثقافة من جهة والالتزام بأيديولوجية فكرية وسياسية واجتماعية معينة من جهة أخرى. حتى أنهم يصفون غيرهم أي الذين لا يلتزمون بتلك الأيديولوجية بأنهم غير مثقفين.

ومن ثم يرى أستاذنا - أنه من غير المقبول منطقيا أن تناقش مفاهيم التنوير في الفكر الحديث والمعاصر دون الوقوف على مصادر التنوير في فكرنا العربي القديم عامة والفكر الفلسفي على وجه الخصوص، لأنه من الضروري الربط بين الماضي والحاضر نظرا لأننا نجد العديد من العلامات المضيئة والمشرقة في فكرنا العربي قديما .. وعلى سبيل المثال. نجد حرص المعتزلة على التأويل في دراستهم للأصول الخمسة، التوحيد والعدل، الوعد والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وجدنا في هذا الحرص من جانبهم اتجاها عقلانيا تنويريا، إذ أن الدعوة إلى التأويل تعد في أكثر جوانبها معبرة عن اتجاه نقدي عقلاني تنويري، فلا تنوير بدون عقل، ولا تنوير بدون حس نقدي. ثم يشير - مفكرنا - إلى جماعة إخوان الصفا التي عاشت في القرن الرابع الهجري ودورها في إرساء مقدمات أولية ضرورية في النقد والشك المنهجي مما استلزم وجوب الانفتاح على كل الأفكار والتيارات في كل دول العالم شرقا وغربا، فهم آمنوا بوجوب دراسة المبادئ المشتركة للثقافات الدينية والإنسانية، وهذا إن أدى إلى شئ، فإنما يؤدي إلى أهمية النور والتنوير في حياتنا وبالتالي القضاء على الظلام، وبحيث يمكن القول بأن النور يرتبط بالوجود والظلام يرتبط بالعدم. ثم يؤكد مفكرنا على أن ما يقال عن (إخوان الصفا وخلان الوفا)، ينطبق أيضا على آخر فلاسفة العرب (ابن رشد) سواء في دعوته إلى التأويل أو في تأكيده على أهمية العقل والمعقول، أو في اتجاهه النقدي البارز، أو في دعوته إلى الانفتاح على كل الثقافات الإنسانية سواء ما كان منها داخل بلداننا العربية أو ما يوجد في البلدان الأوروبية وخاصة اليونان، فهو القائل: ينبغي أن نضرب بأيدينا إلى كتبهم (فلاسفة اليونان)، فإن كان فيها شئ يعد صوابا قبلناه وشكرناهم عليه، وإن كان فيها شئ يعد خطأ، نبهنا إلى ذلك. وهو بهذا يماثل الكندي في دعوته (فلنبحث عن الحقيقة كحقيقة). أي بصرف النظر عن مصدرها سواء جاءت إلينا من بلدان عربية أو نقلت إلينا من بلدان أوروبية أجنبية[٤] ومن الأهمية أن نشير إلى أن نسق ابن رشد النقدي التنويري يعتبر متكاملا إذا يقوم على ركيزتين:

الأولى: اتساق العقل بالشريعة أي عدم وجود تناقض بينهما وقد اتضح هذا الاتساق في كتاباته - فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال، ضميمة في العلم الإلهي، مناهج الأدلة في عقائد الملة، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، وقد أشار أستاذنا أن نسق ابن رشد كان قائما على تأويل الظاهر واللجوء إلى القياس ونقد موقف المنكرين للنظر العقلي، فهو يذهب إلى أن الغرض من هذا البحث هو الفحص عل جهة النظر الشرعي، هل النظر في الفلسفة وعلوم المنطق مباح بالشرع أم محظور أم مأمور به إما على جهة الندب وإما على جهة الوجوب. ويرى ابن رشد أن الفلسفة إذا كانت عبارة عن النظر في الموجودات واعتبارها من جهة

دلالتها على الصانع لمعرفة صنعتها وكلما كانت المعرفة بصنعتها أتم، كانت المعرفة بالصانع أتم، فإن هذا يؤدى إلى القول بأن الشرع قد دعا إلى اعتبار الموجودات بالعقل وتطلب معرفتها به، ويمكن تكوين القياس الآتى بناء على نسق ابن رشد - كنا بين مفكرنا -.

- الغرض من الفلسفة هو النظر العقلى فى الكون للوصول إلى معرفة صانعه.

- يأمر الدين على سبيل الوجوب بأن يعرف الإنسان- الله - بالنظر فى الكون والتفكير فيه.

إذن دراسة الفلسفة واجبه بحكم الدين على القادرين عليها أى على أولى الأدلة البرهانية[٥].

الثانية: أهمية البحث العلمى باعتباره ضرورة إيمانية، فنراه يشرح أرجوزة ابن سينا فى الطب، بل يتجاوز مرحلة توضيح آراء ابن سينا الطبية بإضافة آراءه الطبية الخاصة، فيبين أهمية التجريب فى الطب والعلاقة بين الطب والعلم الطبيعى وهو ما أكده فى كتاب الكليات أيضا فذهب إلى أن الطب صناعة مبادئها من العلم الطبيعى. ولكن العلم الطبيعى يعد علما نظريا، والطب علما عمليا، وإذا تكلمنا فى شئ مشترك للعلمين، فذلك يكون من جهتين. مثال ذلك: أن صاحب العلم الطبيعى إذا كان ينظر فى الصحة والمرض من حيث هما من أجناس الموجودات الطبيعية، فإن الطب ينظر إليها من حيث أنه يحفظ أحدهما ويبطل الآخر أى يبقى على الصحة ويزيل المرض وبذلك يمكن القول أن صناعة الطب تتكون من مبادئ العلم الطبيعى ومن مبادئ صناعة الطب التجريبية، كما أنه لابد من العلم مع التجربة[٦] ثم يعرض سيادته. لأمثلة من تاريخنا الحضارى تعكس أصالة المنهجية العلمية عند علمائنا التى تنبنى على قاعدة معرفية نقدية، ويجب أن نشير قبل حديثنا عن هذه النماذج التى عرض لها إلى الخصائص التى تتصف بها كل من القسمة والتصنيف، أقول إذا كان التعريف هو تحليل للمفهوم المنطقى. فإن القسمة المنطقية تحليل لما صدق منه. وهذا لا يعنى أن القسمة هى مجرد حصر للأفراد التى تشكل فئة يطلق عليها لفظ ما (وإنما هى تقرير للفئات الفرعية التى يمكن أن تنقسم إليها تلك الفئة)، أى تفتيت جنس ما إلى الأنواع المكونة له أو من ثم يكون التقسيم هابطا بمعنى أنه يبدأ من جنس ما ثم يقسم هذا الجنس إلى أنواعه، ثم يتدرج فى هذه الأنواع حتى يصل إلى الأدنى الذى يشتمل على الأفراد ذات الخصائص المتشابهة، بينما يتخذ التصنيف طريقا صاعدا (أى يصعد من الأفراد الذين تجمعهم صفة مشتركة أو مجموعة من الصفات المشتركة وتفترق عن طريق صفات أخرى، يجمع المنطق هذه الأفراد فى فئات ثم يجمع الفئات فى أنواع ثم يجمع الأنواع فى جنس) وهو ما نراه فى تصنيف الكندى للعلوم.

فهى أما فلسفية: وهى علوم الرياضيات- باعتبارها مدخل ضرورى لدراسة الفلسفة وتضم علم الحساب، الهندسة، المساحة، الفلك (التنجيم)، الموسيقا.

٢- المنطق بمباحثه الصورية ثم البلاغة ثم الشعر.

٣- الطبيعيات (المحسوسات).
٤- الميتافيزيقا (علم الربوبية).
٥- الأخـــلاق.
٦- السياسـة.

أما القسم الثانى من تصنيفه المنهجى فيشتمل على العلوم الدينية الشرعية كما نجد الفارابى يصنف العلوم إلى صنفين رئيسين[٧] هما:

١- العلوم النظرية: وتشتمل الميتافيزيقا- التعاليم (الرياضيات- العلم الطبيعى)
٢- العلوم العملية والفلسفية المدنية: وتتضمن علم الأخلاق- علم السياسة. ثم بين الفارابى ما يندرج من علوم فى إطار هذا التصنيف وهى:

١- علوم اللسان
٢- المنطق
٣- الرياضيات
٤- العلم الطبيعى
٥- العلم الإلهى
٦- العلم المدنى
٧- علوم الفقه
٨- علوم الكلام

وبذلك يؤكد عاطف العراقى على حاجتنا الملحة إلى وضع خطة تنويرية كى يستطيع عالمنا العربى أن يسهم من جديد فى البناء الحضارى للإنسانية كما فعل الأفذاذ من علمائنا مما أشرنا إلى نماذج منهم، فكانت نظرياتهم العلمية وتطبيقاتها الفاعلة وإبداعاتهم الفكرية فى شتى مناحى الحياة الإنسانية موجهات مؤثرة فى تكوين عصر النهضة الأوروبية. ويجب أن تتوافر فى هذه الخطة التنويرية المبادئ الآتية[٨].

١- الترجمة: فلا يمكن الانتقال إلى عصر التنوير بدون الاهتمام بالترجمة فى جميع المجالات، علمية وأدبية وفكرية وفلسفية .. لذا فإنه من المؤسف أن نرى دول العالم تتجه بكل قوتها نحو الترجمة والاستفادة من الأفكار الموجودة فى دول أخرى، ونحن نتغافل حاليا عن الترجمة وأهميتها ودورها فى إثراء حياتنا الفكرية وصياغة وجودنا الأدبى والفلسفى.
٢- المنهجية العلمية: التى تبلورت وحققت منجزاتها العلمية لدى الغرب، فلابد أن نأخذ بأسباب العلم والحضارة. والعلم الآن بيد الغرب شئنا أم لم نشأ، الحضارة الآن تتمثل فى أوروبا أردنا أم لم نرد، فيجب أن نستيقظ ونعرف تماما أننا إذا أردنا فكرا، إذا أردنا اتجاها، فلا مفر من الانفتاح على كل التيارات، ثم بعد ذلك لنأخذ منها ما نأخذ ولنرفض منها ما نرفض.

٣- الانفتاح على فكر الأمم الأخرى والاعتماد على العقل كى نستطيع استكشاف واستحداث نظريات فكرية فى مجالات الأدب والفن والفلسفة والنقد تواكب تطورات الفكر العالمى.

وبناء على المبادئ الضرورية وفى اطار منهجه النقدى. ناقش أستاذنا عاطف العراقى فكر البارزين من دعاة تجديد الفكر العربى الحديث بداية من رفاعة الطهطاوى ودعوته التنويرية. وانتهاءا بالمفكر نجيب محفوظ ورؤيته الأدبية الفلسفية[٩].

إن مفكرنا د. عاطف العراقى يؤكد بموضوعية ومثابرة على أن المنهج الصحيح الذى يجب علينا التمسك به هو المنهج النقدى. إذ بواسطته يمكن إجراء مراجعة شاملة لمفاهيمنا وتصوراتنا بغية تكوين نسق تنويرى يتخلل شتى مناحى حياة الإنسان العربى توطئة لتشكيل نسق تنويرى عربى يحقق التفاعل مع الذات للانطلاق للتفاعل مع الآخر كى نخلص إلى بناء حضارى فاعل فى الحياة الإنسانية.

المراجع:

١- مجمع اللغة العربية، المعجم الفلسفى، المطابع الأميرية- القاهرة. ج.م.ع. ١٩٧٩م.

٢- العراقى (د. عاطف)، الفلسفة العربية والطريق إلى المستقبل- رؤية عقلية نقدية - ط٢، دار قباء القاهرة. ج.م.ع ١٩٩٩م صفحة ١٣.

٣- العراقى (د. عاطف)، المرجع السابق، صفحة ١٤.

٤- العراقى (د. عاطف)، الفيلسوف ابن رشد ومستقبل الثقافة العربية (أربعون عاما من ذكرياتى مع فكره التنويرى)، دار الرشاد، القاهرة ج.م.ع ١٩٩٩م، صفحة ٢٣٠ وما بعدها.

٥- العراقى (د. عاطف)، المرجع السابق، ص١٤٩، ١٥٠.

٦- العراقى (د. عاطف)، المرجع السابق، صفحة ٨٩.

٧- العراقى (د. عاطف)، الفلسفة العربية والطريق إلى المستقبل، ص ١٦٩ وما بعدها.

٨- العراقى (د. عاطف)، العقل والتنوير فى الفكر العربى المعاصر، دار قباء، القاهرة ج. م. ع ١٩٩٨م. ص٩٢ وما بعدها.

٩- العراقى (د. عاطف)، المرجع السابق، الباب الثانى من ص١٤٣ إلى صفحة ٥٢١ حيث ناقش مفهوم العقل والتنوير عند ستة وعشرين مفكرا.

المحور الرابع

موقف عاطف العراقى مـن التراث

د. محمد على الجندى

-عاطف العراقى وتكوينه العلمى

(دراسة فى أطروحاته العلمية)

د. مجدى إبراهيم

-عاطف العراقى .. والموقف من التراث.

د. فاطمة فؤاد

-عاطف العراقى ورؤية نقدية لموقف الصوفية.

د. عثمان محمد عثمان

-الموقف المنهجى من الفكر الكلامى عند عاطف العراقى.

عاطف العراقى
وتكوينه العلمى
(دراسة فى أطروحاته العلمية)

بقلم: أ. د. محمد على الجندى[*]

تقديم:

لعلى أكون قد حصرت نفسى فى جانب محدود من جوانب شخصية أستاذنا الدكتور عاطف العراقى المتعددة المناحى وهو الجانب المتعلق بتكوينه العلمى من خلال دراسة فى أطروحاته العلمية لنيل درجتى الماجستير والدكتوراة.

وهذا الجانب على الرغم من محدوديته الواضحة إلا أنه يلقى الضوء على جانب غاية فى الأهمية يتعلق ببداية صلة الدكتور عاطف العراقى بمجال البحث الأكاديمى الفلسفى وبداية دخوله إلى هذا المعترك الذى وهب نفسه له. فعاش فيه راهبًا للفكر والمعرفة يحاول ما وسعه الجهد أن ينهل من مناهله وأن يتعامل معه بكل ما أوتى من أسلحة الصبر والمثابرة والجلَد.

وسوف يدور بحثنا حول عدة أمور أساسية أرى أنها تفى بمتطلبات ما نرمى إليه:

الأمر الأول: يتعلق بأسباب اختيار الدكتور عاطف العراقى لموضوعات أطروحاته على النحو الذى نعرفه جميعًا حيث خصص دراسته عن ابن رشد للبحث فى جوانب نزعته العقلية وفكره التنويرى. وفى مجال تناوله لفلسفة ابن سينا اختار مجال الفلسفة الطبيعية دون غيرها من المجالات التى حفلت بها فلسفة (الشيخ الرئيس) ابن سينا.

الأمر الثانى: ما يتعلق بمحتوى الأطروحتين وأبرز ما وصل إليه الدكتور عاطف العراقى من نتائج لتأصيل هذه النزعة وبيان أبعادها عند فيلسوف من أعظم فلاسفة المغرب العربى إن لم يكن أعظم فلاسفة الإسلام قاطبة. وكذلك ما يتعلق بجوانب فلسفة الطبيعة عند ابن سينا ومدى أصالتها وتأثيرها فى الفلسفة الطبيعية عند فلاسفة وعلماء الإسلام.

الأمر الثالث: ويختص بتعقيبنا - ويجئ فى نهاية البحث - عن هذه الأعمال وبيان مدى تأثيرها فى التكوين العلمى للدكتور عاطف العراقى. وأثرها أيضًا على مسيرته اللاحقة فى عالم الفلسفة ودروبه الوعرة.

[*] استاذ الفلسفة الاسلامية ووكيل كلية دار العلوم - جامعة المنيا

أولا - دوافع اختيارها كموضوع للبحث:

تبدو دوافع ميل الدكتور عاطف العراقى الى دراسة فلسفة ابن رشد وبيان أهميتها الى أن هذا الفيلسوف يعتبر من الفلاسفة أصحاب الدور الخالد فى الفكر الفلسفى ليس فى المشرق فقط بل فى العالم الغربى بأسره ونواحى تفرد ابن رشد بهذه المكانة تبدو فيما يلى:- [1]

١- إنه الفيلسوف الوحيد الذى حطم آراء الغزالى. وهذه المسألة لها أهمية كبرى فى نظر الدكتور عاطف العراقى نظرا لما انطوى عليه توجه الغزالى نحو ازدراء الفلسفة والهجوم على رموزها فى كل زمان ومكان.

٢- اتجاهه العقلانى، وموقفه من الفلاسفة السابقين عليه سواء فلاسفة اليونان أو فلاسفة الإسلام، والنسق الفلسفى الدقيق الذى قام بتشييده فى مجال الفكر الفلسفى، والذى جعل منه فيلسوفا متعدد الجوانب جدير بالدراسة من نواح مختلفة، خاصة بعد امتداد تأثيره - أكثر من غيره - إلى الفكر الفلسفى عند اللاتينيين، حتى أصبحت الرشديه اللاتينية من الموضوعات المعضلة التى تحتاج إلى زيادة إيضاح وبيان.

٣- تقديمه لفكر أرسطو الفلسفى خاليا من الأخطاء والشوائب التى عرضت لفلسفته من شروح الشراح ونظريات سابقيه من فلاسفة الإسلام، وهو عمل شاق يحتاج إلى عقلية ناقدة دقيقة.

٤- التنوع الكبير فى أقوال ابن رشد وتفسيراته الشديدة الاختلاف فيما بينها حتى أصبح الوصول إلى الحق وسط هذه التفسيرات من المهام الصعبة، وهذا ما يجعل من وجهة نظر عاطف العراقى أن دراسة هذا الفيلسوف بصورة علنية أمر واجب لبيان وإقرار أقرب التفسيرات فى أقواله إلى الصحة[2].

ولما كان موضوع الكتاب هو البحث فى أبعاد النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد. فقد عاود الدكتور عاطف العراقى تأكيده على شيوع هذه النزعة فى فلسفة ابن رشد على عده أنحاء منها على سبيل المثال لا الحصر[3]:-

أ - رفضه للاتجاه الصوفى، وفى ذلك يقدم لنا الأشياء التى لا تجعل من التصوف سبيلا عقليا يتبعه الإنسان لما فيه من إظهار لمنهجهم الذى يعتمد على مشاهدات القلوب، حتى غدت الحكمة عندهم علما باطنيا يلقى فى القلب إلقاء، وليست علما يكتسب بالنظر العقلى.

ب- تفرقته بين الأقوال الخطابية والجدلية والبرهانية، وسعيه للوصول إلى البرهان الذى هو عنده أسمى صور اليقين التى ينبغى تطبيقها على الفلسفة واعتبارها محكا للنظر السليم.

جـ- نقده لمنهج المتكلمين فى اعتمادهم على الفلسفة والمنطق فى الدفاع عن الدين. ووقوفهم بذلك عند حدود الجدل. ولم يتجاوزوه إلى دائرة البرهان.

ثانيا: محتوى الأطروحة:

أما عن محتوى هذه الأطروحة فيبدو لنا من تقسيماتها أنها حوت ببراعة جوانب التوجه العقلاني فالأطروحة مقسمة إلى خمسة أبواب يتناول الباب الأول دراسة حياة ابن رشد الفكرية. ويدرس الباب الثاني دور العقل في المعرفة. ويحلل الباب الثالث الصلة بين العقل والوجود. ويكشف الباب الرابع عن دور العقل في المشكلات التي لها صلة بالإنسان كالخير والشر والقضاء والقدر. ويتناول الباب الخامس دراسة دور العقل في الإلهيات.

ويلاحظ على التقسيم السابق مدى تحري الدكتور عاطف العراقي جوانب النزعة العقلية دون سواها من جوانب فلسفة ابن رشد. حتى أنه عند عرضه لحياة ابن رشد أبان عن أن حياته في مجملها تمثل اتجاها عقليا خالصا ظهر من خلال شرحه لأرسطو واشتغاله بالطب ورده على ابن سينا والغزالي.

ففي شرحه لأرسطو قدم ثلاثة أنواع من الشروح: الشرح الأكبر والشرح الأوسط والتلخيصات. وهو يحذف من تلاخيصه جميعا الأقاويل الجدلية ويقتصر على الأقاويل العلمية. ويعرض لفكره الخاص ويتتبع في كتب أرسطو ما يكمل به فكرته في أي موضع من المواضع.

أما عن اشتغاله بالطب فقد ألف الكثير من الكتب في هذا المجال وأهمها كتاب "الكليات" حيث درس فيه مسائل الطب من جهة أنها مسائل كلية لم يهمل فيها المسائل الجزئية بل ردها إلى المسائل الكلية التي يعتبرها أساسا ثابتا يقينيا يقوم البرهان عليه حيث يصرح في تلخيص كتاب البرهان بقوله "فالبرهان ليس يقوم على الأشياء الجزئية من حيث هي جزئية وإنما يقوم على طبيعة المشترك الكلية"[4] ضمانا للوصول إلى البرهان واليقين.

وعن رده على ابن سينا والغزالي فقد نظر إلى المسألة بطريقة عقلية مجردة مفادها أن ابن سينا لم يفهم فلسفة أرسطو كما ينبغي ولم ينقل آراء أرسطو كما ينبغي أن ينقلها ويفهمها. وقد عول الغزالي على آراء ابن سينا وظن أنه رد على فلسفة أرسطو، لكن رده كان خاطئا - كما يذهب ابن رشد - في معظم جوانبه لاعتماد الغزالي على آراء ابن سينا في الرد على أرسطو. وابن سينا لم يفهم أرسطو فهما صحيحا بالكامل.

أما في مجال نظرية ابن رشد في المعرفة فتبدو فيها العقلانية واضحة من التجريد الظاهر عنده في الارتفاع من المحسوسات إلى المعقولات فهي إذا كانت تعترف بوجود المحسوسات وتستند إليها، إلا أنها تجاوزها إلى المعقولات. وقد اتضح ذلك في تحليله للصلة بين الجزئيات والكليات وكيف أن العقل يجرد هذه الكليات من جزئياتها، كما ذهب إلى نفي القول بوجود كليات مفارقة.

وتأتي بعد ذلك دراسة السببية عند ابن رشد معبرة تمام التعبير عن نزعته العقلية. فتصوره للكون كله سمائه وأرضه وحدة واحدة تتصل كل أجزائها بالأخرى اتصالا ضروريا محكما. وكل ما يحدث في الكون إنما هو لعلة ضرورية. وليس فيه أي ظاهرة إلا ويمكن ردها إلى أسبابها المحددة الضرورية بحيث يصبح الكون كله مجموعة من العلاقات بين الأسباب ومسبباتها.

وعلى ذات المنهج درس ابن رشد دور العقل في مشكلتي الخير والشر والقضاء والقدر. حيث بحث ابن رشد هذه المشكلات في اطار اعتقاده بالعلاقات الضرورية بين السبب والمسبب ونقد الجواز والامكان ومحاولة تخطى الجزئيات الى الكليات وتفسير الاصول الفردية على انها سبيل للوصول الى المساقات الكلية وقد خرج بحثه لهذه المشكلات عن نطاق الجدل وبحثها بحثا برهانيا فاصبحت جزءا من مذهبه الشامل الذى يخضع كل شي للعلاقات الضرورية بين السبب والمسبب. ويرد كل شي الى أسباب تدرك بالعقل

أما عند الحديث عن أدلة وجود الله والنفس وبعث الرسل واتفاق العقل والشرع فهو ينقد الصوفية وطرقهم في النظر ويهاجم الاشاعرة أهل الجدل. وينادى بقانون للتأويل محاولا الارتفاع به إلى مستوى البرهان

(أطروحة الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا)

أولا: دوافع اختيارها كموضوع للبحث:

١- لما كانت الفلسفة الحقه في نظر ابن سينا وأضرابه هي تلك التي تلتمس عن طريق الحدس، أو الإلهام[٤]، أو الذوق لا عن طريق النظر العقلي فقد جاءت فلسفته مناهضة لفلسفة ابن رشد العقلية ومعنى هذا أن الدكتور عاطف العراقي في دراسته السابقة لابن رشد أعد نفسه لمواجهة ابن سينا واعيا بمواطن الضعف أو على الأقل ما يؤخذ عليه من الوجهة الرشدية وقادرا على مقارنة الموقفين إزاء المشاكل الفلسفية الأساسية.

لذلك فقد حاول الدكتور عاطف العراقي كما أشرنا أن يبتعد قدر الإمكان عن جوانب فلسفة ابن سينا التي تتخذ من الإشراق والحدس منهجا لها، واختار من هذه الفلسفة وجها هاما لم يعرض له - حتى وقت دراسته لها - أي باحث شرقي أو غربي بالرغم من كثرة البحوث التي كتبت عن ابن سينا وهو "الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا".

٢- موضوع الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا موضوع لم تسبق دراسته[٥]، فقد انصبت معظم الدراسات على المجالات المنطقية والإلهية عنده بحيث أن سيل هذه الأبحاث وبخاصة في القسم الإلهي كان مستمرا حتى زمن قريب لما فيه من عمق آثاره لمشكلات كانت موضع دراسات مستفيضة عند فلاسفة العصور الوسطى.

٣- بالإضافة إلى أن موضوع الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا يعد من وجهة نظر الدكتور عاطف العراقي جديدا في بابه خاصة وأن مصادره ما زالت في أكثر أقسامها إما محفوظة وإما مطبوعة طبعة رديئة.

٤- احتواء فلسفة ابن سينا الطبيعية على نظريات وأفكار واتجاهات لا يمكن إغفالها. فقد توصل ابن سينا إلى آراء خاصة به تدل على عبقريته وأصالة فكره. وكان لها تأثير كبير فيما تلاه.

٥- ما وجه من انتقادات واعتراضات للفلسفة الطبيعية من أنها في أكثر جوانبها متأثرة بارسطو، وأن الكثير من النتائج التي انتهى اليها قد توصل العلم في عصرنا الحديث الى خطئها بالاضافة الى بطلان المنهج الذى اتبع في دراستها الى حد كبير

ثانيا: محتوى الأطروحة:

لا يقتصر معالجة الأطروحة على حدود الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا بل تبحث في صلته بسابقيه ومن جاء بعده من فلاسفة ومفكرين سواء كانوا مؤيدين له أو معارضين. بحيث تبدو الفلسفة الطبيعية عنده من خلال صلتها بمن سبقه ومن خلال تأثيرها فيمن جاء بعده.

وبعد أن يعرض الدكتور عاطف العراقي لحياة ابن سينا وأهم مؤلفاته ذات الصلة بالفلسفة الطبيعية، يتعرض بعد ذلك ببراعة فائقة لماهية الفلسفة الطبيعية عنده وبأي معنى يمكننا استخلاصها من مذهب ابن سينا العام.

يحلل بعد ذلك مبادئ الموجودات الطبيعية. المادة والصورة، ثم يدرس أنواع العلل كالعلة الفاعلة والعلة الغائية. ثم ينتقل إلى لواحق الموجودات: الحركة والزمان والمكان والخلاء. وإلى الأمور الطبيعية للأجسام: الحيز والشكل... إلخ.

وأخيرا إلى العالم العلوي وعالم الكون الفساد. ثم ينتهي بحثه بخاتمة يطرح فيها سؤالين في غاية الأهمية، الأول يتعرض لماهية القضايا الفلسفية الرئيسة في آراء ابن سينا الطبيعية والثاني يتعلق بقيمة هذه الدراسة للماضي والحاضر.

والسؤالان ينمان عن ارتباط عميق بالفكر الفلسفي، فالتعرض لمسائل العلم الطبيعي لم تنس الدكتور عاطف العراقي أنه يبحث في الفلسفة وأنه يتلمس القضايا الفلسفية الخالصة في خضم المصطلحات الطبيعية العلمية.

ويخلص إلى نتيجة مفادها أن الميتافيزيقا عند ابن سينا تلقي بظلالها على فلسفة الطبيعة عنده، ويشبه الفلسفة السينوية الطبيعية بالأواني المستطرقة في انفصالها واتصالها في وقت واحد مع الميتافيزيقا.

أما عن قيمة هذه الدراسة بالنسبة للماضي والحاضر، فلم يقطع الدكتور عاطف العراقي بعدم أهميتها لاختلافها مع منهج العلم الحديث في دراسة الطبيعيات وإنما يذهب إلى أن آراء ابن سينا هذه كانت لها قيمتها في الماضي وتظل هذه الأهمية قائمة في الوقت الحاضر، فدراسته لموضوعات السماء والعالم والكون والفساد تستند إلى مشاهدات وملاحظات وتجارب، وتنم عن تفكير علمي دقيق كان له تأثير كبير في طريقة المتأخرين فيما بعد سواء كان هذا التأثير تأييدا أو معارضة[٥].

ثالثا: تعقيب:

١- أظهرت دراسة الدكتور عاطف العراقي عن ابن رشد نزعة عقلية لا يعوزها الوضوح واليقين. وقد نجح المؤلف في إبرازها في كل جانب من جوانب فلسفته.

٢- تعتبر محاولته أول محاولة لتطبيق فلسفة المذاهب على تاريخ الفلسفة الإسلامية. فقد عكف على موضوعه سنوات طوال حتى يخرج لنا بطريقة غير مسبوقة فيما يمكن أن نسميه مذهبا عقليا متكاملا ينتظم فلسفة ابن رشد بأسرها.

٣- أثر هذا التوجه العقلاني تأثيرا كبيرا على تكوين الدكتور عاطف العراقي العلمي خلال مسيرته العلمية. فنراه يتخير بعد ذلك موضوعا لأطروحة الدكتوراة يتعلق بدراسة الفلسفة

الطبيعية عند ابن سينا، ولعل هذا الاختيار لم يأت من فراغ، فهو لم يختر أى جانب من جوانب فلسفة ابن سينا المتعددة لبعدها تماما عن المنحى العقلى الذى ترسمه فى دراسة ابن رشد خاصة والفلسفة الإسلامية عامة.

٤- على الرغم من تعمق الدكتور عاطف العراقى فى عرض المسائل الطبيعية فى فلسفة ابن سينا ببراعة فائقة تنم عن عقلية علمية واعية، إلا أنه بعين الناقد الأمين يبين أن معظم آراء ابن سينا الطبيعية فى هذا المجال قد فقدت قيمتها تماما إذا قسناها بالنظر إلى العصر الحديث. ولعل هذا الأمر هو الذى حدا به إلى العزوف عن الاستمرار فى دراسة الجانب المتعلق بالفلسفة الطبيعية والرياضية والعقلية عند فلاسفة وعلماء مسلمين آخرين فى مستقبل حياته العلمية بعد ذلك.

٥- أفاد الدكتور عاطف العراقى أيما إفادة من دراسة الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا أشهر فلاسفة الإسلام المتابعين لأرسطو فدخوله إلى هذا المجال أدى إلى تنوع تكوينه العلمى فى دراسة التيارات العقلية والطبيعية فى الفلسفة الإسلامية.[٥]

٦- أردف الدكتور عاطف العراقى بحثيه بثبت للمراجع يدل على سعة اطلاعه ومدى حرصه ونزاهته العلمية، فنراه يفرد جانبا كبيرا للحديث عن مؤلفات ابن رشد وشروحه، وكذلك مؤلفات ابن سينا ذات الصلة الوثيقة بفلسفة الطبيعة، مبينا وبدقة بالغة الموجود منها والمفقود وأماكن وجودها تفصيلا.[٦]

٧- أفاده هذا أيضا فيما ظهر بعد ذلك من مؤلفات عن مذاهب فلاسفة المشرق. وثورة العقل فى الفلسفة العربية وتجديد المذاهب الكلامية، العقل والتنوير فى الفكر العربى المعاصر، وغيرها كثير. فكلها مؤلفات تنم عن باحث آثر الاتجاه العقلى التنويرى فى دراسة مسائل الفلسفة وعلم الكلام برؤية نقدية ونبذ ما عدا ذلك من اتجاهات فغلبت المسحة العقلية على توجهه العلمى المتميز بالموضوعية المطلقة فى عرض مسائل الفلسفة الإسلامية.

٨- غلب الطابع الموضوعى على دراسته فى الأطروحتين، فلم يحاول أن ينتصر دون سند علمى لفيلسوف بعينه أو لمذهب بذاته، ولم يعتبر أن ما جاء فى كتابات ابن رشد وابن سينا - وهما من أكبر فلاسفة الإسلام - هو القول الفصل فيما عرضا له من قضايا بل جعل الباب مفتوحا أمام كل ما يمكن أن يعرض من آراء فى هذه القضايا. وهذا هو دأب الباحثين الجادين الذين ينشدون الحقيقة وحدها دون غيرها.

٩- تأثرت دراساته الحديثة بالتيار العقلانى النقدى، فنراه يصدر حديثا مؤلفات تمثل هذا الجانب أهمها: دراساته عن ثورة النقد فى عالم الأدب والفلسفة والسياسة، وكتابه عن الفيلسوف ابن رشد ومستقبل الثقافة العربية، وهى دراسة تمثل أربعين عاما من ذكرياته مع فكر ابن رشد التنويرى.

١٠- كلمة أخيرة: لعلى بذلك أكون قد ألقيت الضوء على جانب هام من جوانب شخصية أستاذنا الدكتور عاطف العراقى المتعددة الجوانب، الثرية العطاء، ألا وهو الجانب المتعلق "بتكوينه العلمى"، والذى يمثل من وجهة نظرنا الأساس الأول الذى انطلق منه إلى آفاق الفكر الفلسفى الرحبة. فالمنطلقات الفكرية هى الأساس الأول والمدخل

الرئيس لفهم شخصية الباحث وإدراك مدى عمقها العلمى وقدرتها على العطاء الدائم. فقد أثبت الدكتور عاطف العراقى ومن خلال عطائه الوافى العريض أنه باحث جاد ومفكر لا تلين له قناة فى الدفاع عن الحق. وباحث محب للحقيقة وموقن بضرورة البحث عنها والخضوع لها والدفاع عنها بنزاهة وإخلاص. وهذا ما هيأ له أن ينطلق بكتاباته إلى آفاق التجديد والتنوير فى فكرنا الفلسفى العربى ليعد واحدا من أبرز كتاب التنوير فى عالمنا المعاصر.

الهوامش:

١ راجع: ص١١ وما بعدها من تصدير كتاب النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد. طبعة دار المعارف ١٩٦٨

٢ يقصد الدكتور عاطف العراقي أن ابن رشد تعرض لحملات ظالمة. وتكونت ضده أحكام خاطئة. وخاصة فيما يتعلق بجوانب فلسفته التي تعالج نظرية الفيض. ومشكلة قدم العالم. والسببية. وفيها نسبت إليه أقوال لم يقل بها أصلا.

٣- راجع: المصدر السابق ص١٤ ١٧

٤- ص١٨٧

٥- منهج ابن سينا في فلسفته عمومًا هو منهج إشراقي ارتضاه الشيخ الرئيس لنفسه ليصور به فلسفته الحقيقية. وقد اتضح ذلك في كتبه المتأخرة وعلى رأسها "الإشارات والتنبيهات".

٦- الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا، ص٢٤ وما بعدها.

عاطف العراقى .. والموقف من التراث

بقلم

د. مجدى إبراهيم(*)

تراثنا العربى .. روحنا وهويتنا ولب لباب حضارتنا من غير منازع.! والهجوم عليه هجوم على هذه الروح وتلك الهوية وذلك اللباب الحضارى المميز لنا. ومحاولة تنقيته من شوائب ضاربة فى أعماق الماضى وأكداس الغابرين هو- فى الوقت عينه - تنقية لهذه الروح من عكارة الدعة والخمود، وتهذيب لتلك الهوية من العجز والتمييع، وارتفاع بلب لباب الحضارة إلى أسمى مراتب النور المشرق الوضاء..

أما قبوله على علاته، وعلى ما هو عليه دون أن نعمل فيه فكرنا وذوقنا ومداركنا: فنأخذ منه ما ينفعنا وندع منه مالا يصلح لنا؛ فهو مثالية مجحفة أقرب ما تكون إلى السذاجة والغفلة و"الهبل" منها إلى الاعتدال البصير والنقد الممحص النزيه والخبرة بالواقع والحياة. والفرق بين المثالية و"الهبل" هو فرق بين الجنون والعبقرية: شعرة واحدة كما يقولون ..!!

وقبول التراث على علاته - ولو فيما نراه نحن - هو موقف ضعاف العقول والأذهان. لا يستحق منا أقل عناية ولا أدنى جهد نبذله لنقد أصحابه والمنتسبين إليه. يبقى موقف "الهجوم عليه جملة"، وموقف "محاولة تنقيته". فأما موقف الهجوم عليه جملة، فهو موقف يتجرد فيه صاحبه عن روحه وهويته ولب لباب حضارته ليستحضر روحا أخرى غير روحه؛ وليتقمص هوية أخرى غير هويته؛ وليضرب بعرض الحوائط أجمعين لب لباب حضارته رافعا إلى أعلى عنان السماء لب لباب حضارة الآخرين.

وفى الموقف من التراث عموما تجب التفرقة بين هجوم وهجوم؛ بين هجوم كاسح مدمر ومتجرد عن كل قيمة من قيم التراث وكل فضيلة من فضائله النافعة: وبين هجوم تتجزأ ضرباته على نوعية معينة وشريحة محددة لا ينفع معها - لو تعلمون - غير الضرب العنيف. الهجوم الأول - كما نرى - أهوج طائش غير معقول ولا مقبول؛ ويمثل رفض التراث بالكلية. والهجوم الثانى موجة ومدروس ومقبول من العقل والواقع، ويمثل قبول الصالح منه ورفض الزائف الخداع.

وهذا الهجوم الثانى هو المقصود، لأنه أدخل فى الموقف الذى يحاول تنقية التراث من شوائبه الضارة وأوشابه المخلوطة: وأضمن لسلامة الروح من عطارة الدعة والخمود، وأكرم لتهذيب الهوية من العجز والتمييع. وأصدق لارتفاع لب لباب الحضارة إلى أسمى آواج النور البهيج.

وهذا الهجوم المقصود، ليس مقصودا لذاته، ولكنه مقصود لغيره؛ ومعمول به كتمهيد وإعداد لمحاولة التنقية الضرورية التى لا يطلع بها إلا أفذاذ المفكرين.

(*) مدرس الفلسفة - كلية التربية بالعريش جامعة قناة السويس.

إنما هو هجوم "الهدم" استعدادا "للبناء".!!

وهنا تتفاوت العقول وتختلف قدرات المفكرين للقيام بـ "صلاحية المهمة". ومن الناس من يظن فى نفسه القدرة على "البناء" فيهدم ثم يهدم ولا يبنى شيئا؛ وإن بنى فبناؤه لا يساوى بالقياس إلى ما قد هدم شيئا؛ ومنهم من يخشى من الهدم فيرقع البناء ترقيعا معتمدا على أساس قديم فيأتى بناؤه طلاء وزخرفة ليس فيه من قوة المتانة وجلالة الإيهاب ما تستقر عليه أنظار الإعجاب والتأثير.

ومنهم من يهدم وهو واثق من البناء؛ ويسلب وهو مقتدر على العطاء؛ فإذا هدم شيئا فبناؤه أرفع وأصلح مما هدم وأقوى؛ وإذا سلب أمرا فعطاؤه أكرم وأجود مما سلب وأسخى .. وهذا هو المفكر الفذ الذى يهدم من التراث ما يراه للهدم مستحقا ليبنى مكان ما قد هدم، جديدا من قوة المتانة وجلالة الإيهاب ما تستقر عليه أنظار الإعجاب والتأثير .. وهذا هو المفكر الفذ الذى يسلب من التراث ما يبدو له باليا خرقا ليعطى من ذاته وجهوده ما هو أكرم من السلب وأسخى من آيات العطاء .. وهذا هو المفكر الفذ الذى تنوط به "مهمة تنقية التراث وإحيائه" فليس كل من "هب" و"دب" صالحا لهذه المهمة جديرا بالنفاذ إلى أصولها وسبر أغوار أبعادها .. وما أكثر "الهابين" و"الدابين" فى هذا الزمن الأهوج اللعين ..!

كنا فى "ندوة" دولية عن "التراث العلمى العربى" ينظمها المجلس الأعلى للثقافة فى "إطار احتفالاته باختيار القاهرة عاصمة إقليمية للمنطقة العربية" شارك فيها رهط كثير من الأساتذة والباحثين؛ وكان لمفكرنا الكبير الدكتور "عاطف العراقى" كلمة عن "التراث العلمى عند ابن سينا .. رؤية نقدية" فى جلسة ترأسها المفكر الكبير الدكتور "فؤاد زكريا" .. فجعل يهدم من التراث ما كان يراه للهدم مستحقا، ويسلب منه ما بدا له باليا خرقا، وانتهت الكلمة فكان لها تأثير عجيب على موقف ضعاف العقول والأذهان الذين يقبلون التراث على علاته ويرونه مجدا ذاتيا ومفخرة شخصية فلا يقبلون من النقد إن جرى على شريحة من شرائحه الضعيفة شيئا، ولا يريدون أن يمسه أحد بسوء لكأنما هو بيان سماوى: كأنه التنزيل.

وبعد أن رفعت الجلسة؛ خرجنا- وتلاميذ الدكتور عاطف العراقى خلفه يلازمونه - ونفر من الذين أصابهم دوى "القنبلة" التى فجرها فى جلسته بكل هدوء وسكينة، يسعى وراءه معترضا وطالبا المناقشة ورد الآراء؛ فتوقف قليلا ليوضح الأمر شيئا من إيضاح؛ فلما رأى من عنت العقول وبلادة الجدل ما ينفره من هذا التمهل؟ بدت على محياه إمارات الضجر والعزوف، فتركنا جميعا وراح إلى مكان آخر.

فبقينا نحن - تلاميذه - ندفع الشبهة ونرأب الصدع ونداوى جراح المصابين..!! واحتدم بيننا النقاش، فانبرى أحدهم وعلى سحنته علامات التشنج والعبوس وهو يقول:- إن الدكتور عاطف العراقى يهاجم التراث العربى ولا يرى لنا هوية ولا روحا ولا حضارة .. يهاجمه بلا مبرر للهجوم؛ ولم يزل يصف موقف- أستاذنا - بهذا النوع الذى يكون فيه الهجوم مدمرا كاسحا متجرءا على كل قيمة من قيم التراث وكل فضيلة من فضائله النافعة ..!

وأثار ذلك غضب صديقنا الدكتور "جمال سيدبى" فرد فى لهجة عربية مبينة وحادة: - إن الدكتور عاطف العراقى من أكبر المدافعين عن التراث، وقد خدم التراث خدمة ما خدمتموها أنتم ولا أشباهكم، خدمه فى مؤلفاته وأحاديثه ومقالاته، وخدمه فى تحقيقه وإحيائه وإخراجه .. فليعلم من لم يكن منكم يعلم أن مؤلفات د. عاطف العراقى تدور حول التراث دفاعا وتمجيدا وتصحيحا وتنقية.

وشاركت صديقى فى ثورة غضبه قائلا: نحن أمة تكره النقد، والأمة التى تكره النقد وتفخر بالثناء والإطراء، لا تتقدم قيد أنملة، بل تظل هكذا على حالها: تضحك من جهلها الأمم.!!

وانصرفنا بعد عراك غير طويل .. لكن تأثير هذه الحكاية المساقة- فى نفسى كان تمهيدا لحديثى هذا عن موقف د. عاطف العراقى من التراث(*).

* * *

وأول خصائص هذا الموقف - كما يبدو لنا - هو القدرة الفائقة على تنوع الثقافة وشمولية المعرفة بالثقافات الأخرى من جهة، والقدرة الفائقة على هضم التراث وتحليله وإعمال النظر فيه ثم الحكم عليه حكم الناقد البصير من جهة أخرى؛ وبروز هذه الخاصة المهمة مع فكرة "محاولة التنقية" للتراث لمواكبة تطورات العصر، حيث بهذه المحاولة يمكن الهدم لإقامة بناء جديد .. وكان يمكن أن يكون د. عاطف العراقى مهاجما للتراث العربى لو أننا وجدناه هداما غير بناء، وسالبا غير معطاء. وإنما المفكر الذى يقف على سلبيات التراث فيهدمها ويطعن إعجاب المعجبين بها فى صميم إعجابهم ويوجه إليهم ضرباته الحادة العنيفة لينتزع منهم أبصارهم الشاخصة نحو شئ لا يستحق من صاحبه النظرة العارضة، فيوجهها الوجهة المعقولة والقبلة المهداة؛ هو عينه المفكر الذى يهدم، وبقدر ما يهدم يبنى بناء محكما.

وليست هذه الوجهة المعقولة أو تلك القبلة المهداة إلا ذلك البناء الجديد الذى أقامه بعد هدم وأضافه بعد سلب؛ عاملا فيه عقله ومنهجه وقدراته، متوخيا - منذ الوهلة الأولى - "محاولة التنقية". وفى هذه المحاولة لبنة جديدة يضيفها المفكر الفذ؛ ونضمن - نحن - بها سلامة الروح وسلامة الهوية ورفعة التقدم الحضارى المجيد.

فالرجل الذى يقول: "هذا التراث يمثل ماضينا، ومن نسى ماضيه فلا حاضر له ولا مستقبل" لا يهاجم التراث هجوما كاسحا مدمرا يتجرد عن كل قيمة من قيمه العليا؛ ويتحرر عن كل فضيلة من فضائله النافعة. ولا هو بالرجل الذى يهدم من غير معول أو يهدم وفى كلتا يديه معول مهزوز لا يصلح للهدم ولا ينهض شاهدا على البناء.

والرجل الذى يقول: "غير مجد فى ملتى واعتقادى: قبول تراث الأجداد بكل ما فيه، ورفض تراثهم بكل ما فيه. فلا يصح أن نرفض التراث جملة وتفصيلا حتى لا نصاب

(*) نشرت أجزاء من الموقف من التراث فى الأهرام المسائى على عددين؛ الأول بتاريخ الأحد ١٠/١١/١٩٩٦م، والثانى: الأحد بتاريخ ١٧/١١/١٩٩٦م.

بفقدان الذاكرة. بل يجب أن تكون احكاما في مجال دراستنا للفكر العربي قائمة على أساس الروح النقدية المنهجية العلمية": هو هو الرجل الذي يملك أداة البناء قبل معول الهدم فلا يهجم هادمًا الا ووراءه مادة قوية لبناء جديد

والرجل الذي كتب "النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد" و"الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا" و"مذاهب فلاسفة المشرق" و"تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية" و"ثورة العقل في الفلسفة العربية" و"الميتافيزيقا في فلسفة ابن طفيل" و"المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد" و"محاضرات في الفلسفة الإسلامية" و"تاريخ العلوم عند العرب" و"العقل والتنوير في الفكر العربي المعاصر" و"الفلسفة العربية والطريق إلى المستقبل" و"الفلسفة العربية: مدخل جديد" و"الفيلسوف ابن رشد ومستقبل الثقافة العربية". والرجل الذي حقق "الأصول والفروع لابن حزم" و"الإسلام دين العلم والمدنية، ورسالة التوحيد" للشيخ محمد عبده. والرجل الذي أشرف، وشارك، وأسهم، وصدّر للعديد من الكتب التذكارية لدعاة التنوير وأقطاب الفكر العربي من أمثال: ابن رشد، ومحمد عبده، ومحمد إقبال، وأحمد لطفي السيد: ومصطفى عبد الرازق، وعثمان أمين، وإبراهيم مدكور، وشوقي ضيف، وتوفيق الطويل، ويوسف كرم، وعلي سامي النشار، وزكي نجيب محمود، ومحمد عبد الهادي أبو ريدة، وحسين نصّار، وأبو الوفا التفتازاني؛ هو عينه الرجل الذي ظل طيلة حياته خادمًا للتراث العربي بحكمة الفيلسوف وسمت الحكيم، يعيش لفكره وبفكره وتتجلى في حياته أعمق أفكاره ولا زيادة على هذا الفضل عندنا لمستزيد.

وللحياة الفكرية التي يعيشها المفكر دور وأي دور في القيام بـ "صلاحية المهمة"..! وليست حوافز الحياة الفكرية والثقافية عند د. عاطف العراقي كسبًا ماديًا ولا هي مغنمًا دنيويًا، وإنما كانت حوافز الحياة الفكرية والثقافية هي هي حوافز الحياة جميعًا لديه: انقطاع دائم للفكر والتأمل، وسعي دائب لخدمة البحث العلمي، وقوة أقوى ما فيها من عزاء أنه قادر على النهوض بهذه الأحمال المتضاعفة والأشغال المتراكمة، وقادر على احتمال صدماتها وعقابيلها. وعزاؤه الوحيد- يومئذ- هو المثابرة على هذه القوة بمددٍ متجدّد من قوة النفس والضمير وثقة أصيلة بقدرة العقل الواعي المستنير.

رجل هذه خصاله النفسية والخلقية والمعنوية لا ريب قادر على النهوض بأعباء المهمّة والإخلاص في تحمل عنائها وتبعاتها بصبر الأقوياء العاملين.

في السابع والعشرين من مايو لسنة ١٩٧٢م كتب يقول: "إنني ما زلت أحمل مصباح "ديوجانس" لأنير به تلك الجوانب التي ما زال يكتنفها الغموض والظلام، وذلك من خلال منهج نرجو أن يجد صداه لا أن يظل في فراغ كهذا الفراغ الذي يترامى أمامي الآن في سكون الليل".

ولقد حمل هذا المصباح سنوات طويلة ولم يزل أطال الله بقاءه حاملا له يضئ به للناس شعاب الحياة الفكرية والثقافية التي أظلمتها عقول التخلف والرجعية وأسكرت عليها من كؤوس الغفلة والجهل ما لا يمكن إزالته الا بثورة منظمة وتخطيط مدروس ومن معالم هذه الثورة وذاك التخطيط كان موقفه من التراث.

(١)

ليكن العنوان الجامع لما سيأتى تفصيله هو: "من الوقفة النقدية فى التراث إلى الإصلاح الفكرى فى المعاصرة". وليكن تركيزنا فى قبول ما نقبله من التراث ورفض ما نرفضه منه قائمًا على خصائص الفكر الفلسفى ممثلة فى النقد. ولنستخرج موقف د. عاطف العراقى فى بعض المحاولات التى قام بنقدها فى التراث أو فى المعاصرة بمقدار ما يتّسع لنا المقام، ولنبدأ بموقفه النقدى للتراث الفلسفى العربى خاصة ثم تطوره فى الرؤية المعاصرة. فالوقفة النقدية تمهيد لا شك فيه إلى الإصلاح الفكرى والثقافى، إذ على النقد تقوم الفلسفة العربية بصفة خاصة كما نقوم عليه الفلسفة على التعميم، ولا يحسب الدارس لمذاهب الفلاسفة بغير استثناء، أن الفلسفة كانت تخلو فى عصر من عصورها البارزة من فاعلية الحركة النقدية، بل لولا وجود النقد ما كانت هناك فلسفة. والفلسفة فى الأصل إنما هى حركة عقلية فى وجهة نظر نقدية تجاه ما هو قائم من تراث السابقين، ليصح بناءً على هذه الوجهة - تكوين الرؤية الخاصة بالفيلسوف أو المفكر فيما يعرضه من مواقف تتخذ الصورة النقدية لمشروعية التناول لكافة القضايا الفكرية قديمًا وحديثًا ..

فما من فيلسوف من فلاسفة العرب - إن فى المشرق العربى وإن فى المغرب العربى - إلا والنقد لديه منهج يعبّر عن صميم الحيوية العقلية؛ إذ "يحمل بين طياته الاعتراف بأهمية الآراء التى تركها لنا هذا الفيلسوف أو ذاك من كبار الفلاسفة"[١]؛ وهل من القليل أن يتّجه ابن طفيل فى منهجه ناقدًا لكثير من المفكرين الذين سبقوه، كالفارابى، وابن سينا، والغزالى، وابن باجة؟ وهل من القليل أن نجد عند ابن رشد حسًّا نقديًا دقيقًا - على غير ما نجده عند سواه - كان قد وجهه للمتكلمين وفى عقدمتهم الغزالى، ولأهل الظاهر، وللحشوية، وللصوفية، ولابن سينا من الفلاسفة .. إلى آخر الاتجاهات الفكرية والفلسفية[٢].

فيما نقبل من التراث ما نقبل، ونرفض منه ما نرفض إن لم يكن هذا يتم بالنقد الحر المتوقّد تنقشع به عن سماء الحياة الفكرية والثقافية سحب الأخطاء والأغلاط وتهويشات الخدع البرّاقة والخرافات الضالة المضللة. بالنقد الحر المتوقد البنّاء نحيل الحياة الفكرية إلى روضة مؤثرة ذات فاعلية. وبالنقد الحر المتوقّد البنّاء نحيى تراث أجدادنا القدامى، ولا نحييه بالتسليم لهم والإذعان لما يقولون؛ فليس هذا بعمل المفكر ولا هو بعمل الباحث الأصيل. وفى رأى مفكرنا د. عاطف العراقى: "إن أكثر ما يسئ إلى فكرنا العربى؟ وإلى أجدادنا من القدامى أن نقف حيال فكرهم جامدين: إننا لا نستطيع التقدّم خطوة واحدة إلى الأمام، لن نستطيع أن نجد مستقبلاً مزدهرًا لفكرنا العربى إلا إذا كان لدينا الحس النقدى، والذى بواسطته تكون لدينا القدرة على قبول فكرة من التراث ورفض فكرة أخرى .. قبول الفكرة التى تؤدى بنا إلى التقدم والانفتاح على فكر الآخرين، ورفض الفكرة التى إن عبرت عن عصرها وقال بها صاحبها لمقتضيات مكانه وزمانه: فإنها لا تلزمنا الآن فى قليل أو فى كثير لأنها تؤدى بنا إلى التأخر وعدم مواكبة الفكر العالمى"[٣]..

ولا شك أن هذه الدعوة إنما هى دعوة تنويرية- إصلاحية وليست بدعوة ظلامية انغلاقية .. ما الذى يضيرنى أنا - إذا كنت راسخ الجذور عريق الأصول - لو فتحت نوافذ

بيتي - كما يقول غاندي - كي تهب عليه رياح كل الثقافات بشرط ألا تقتلعني من جذوري وتجتث مني أصولي؟!!

وما الذي يضيرني أنا لو رفضت فكرة رجعية تؤدي بي إلى طريق مغلق ومسدود قال بها أحد أجدادي لا تصلح لغير عصره وزمانه ولا تفيدني في عصري وزماني؟ أأكون مخطئا لو نقدت نقدا عنيفا مثل هذه الأفكار التي تؤخرني ولا تقدمني، وحسبتها رهنا بذمة التاريخ، ونظرت إلى الأفكار الأخرى بمنظار التأثر والاحترام واستفدت منها في حياتي وآرائي ما دام عندي الأصل المتين أتكئ عليه؟!!

(٢)

لا ريب كانت الحقيقة الضخمة الكبرى في فكر الدكتور العراقي هي دعوته التنويرية الإصلاحية المؤسسة على دعائم العقل والنقد والتفنيد؛ تقف عند التراث ولا تسلم بكل ما فيه من جوانب السلب وعراقيل التقدم، وتنطلق انطلاقتها الدافعة نحو الإصلاح الفكري؛ فإن الوقفة النقدية ها هنا هي وقفة مقصودة ومتعمدة لتجئ أهدافها محققة في الواقع العربي المعاصر إصلاحا فكريا لا شك فيه.

كانت الشرارة العقلية الأولى كامنة في فلسفة ابن رشد؛ ولم يكن إعجاب أستاذنا بابن رشد وفلسفته إعجابا جعله يكتب عن هذا الفيلسوف كتابين كبيرين، أولهما: "النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد" وثانيهما: "المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد".

ثم يكتب عنه فصولا في كتابيه "تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية" و"ثورة العقل في الفلسفة العربية"؛ ولا تمر مناسبة من المناسبات الفكرية والثقافية إلا ويكون ابن رشد في موقع الصدارة إذا أراد - مفكرنا - أن يعقد مقارنات بينه وبين غيره من فلاسفة الإسلام .. فلم يكن إعجابه بفلسفة ابن رشد والنظر إليها بعين الاحترام والتقدير ناشئا من فراغ، بل كان إعجابا مرده إلى غلبة الحس النقدي عند هذا الفيلسوف ومواكبة فلسفته لثورة العقل وانتصاره، وتعزيز الاتجاه العقلي - الذي تبناه واتخذه طريقا فلسفيا يدافع عنه ويقوم بتطبيق مفرداته في مجال الثقافة العربية - حتى أخرج لنا في النهاية، حصيلة معايشته لأفكار ابن رشد في عمل ضخم هو الفيلسوف ابن رشد ومستقبل الثقافة العربية .. أربعون عاما من ذكرياتي مع فكره التنويري"[٤].

والدلالة في ذلك؛ مغزاها أوضح من أن يحتاج إلى بيان؛ فكلما كانت هنالك خصائص يتمثلها الفكر الفلسفي ويراد للفيلسوف أن يكون بها فيلسوفا على الحقيقة، كان النقد أحد هذه الخصائص المشروطة بالموقف الفلسفي، ولا يعني وجود النقد شيئا وهو بمعزل عن العقل؛ ومن الوقفة العقلية والنقدية يجئ الإصلاح الفكري والثقافي لواقعنا الراهن ضربا من ضروب التواصل الحضاري في المواقف المستنيرة والحلول الإيجابية لقضية التراث والتجديد أو الأصالة والمعاصرة.

وإذ ينقد ابن رشد فلاسفة سبقوه، وإذ ينقد اتجاهات ومذاهب فلسفية ظهرت في الإسلام، وكانت تعبر عن منهج يتخذ من غير العقل طريقا، فلم يكن ذلك دليلا إلا على التمسك بخصائص الفكر الفلسفي، خاصة، خاصة؛ ولا يفرط في واحدة منها - كائنة ما كانت -

وجهة النظر التى يستند إليها الفيلسوف المنقود أو الإتجاه الذى هو عرضة للنقد والمؤاخذة من قبل ابن رشد. فابن سينا كان مخطئًا لأنه انحرف عن المسار العقلى، لذا فهو حقيق بالنقد وجدير بالوقفة الفلسفية التى وقفها فيلسوفنا أمامه. والطريق الصوفى هو من الضعف والسقوط ..!!. بحيث لا نجد فيه ما يواكب حركة العقل النقدية: لأن الروح النقدية تنبثق من الوعى التام بخصائص الفلسفة حين يراد لها أن تكون حركة لا سكون فيها؛ وتجديدًا لا تقليد فيه، ثورة لا جمود فيها ..[٥] وتأسيسًا على هذه الرؤية الفلسفية المشرقة، ينظر -أستاذنا- منقبًا فى تاريخ المذاهب الفلسفية ليقدّم لنا أمثلة على بروز الحس النقدى عند فلاسفة احتلوا - بالمنهج الذى اتبعوه - مكانة كبيرة فى تاريخ الفلسفة.

فما تميّز الفلاسفة الذين تبوأوا مكانًا عاليًا فى تاريخ الفلسفة قديمًا ووسيطًا وحديثًا بشئ قدر ما تميزوا بالحس النقدى والشكى .. ولأجل هذا قال: "احتل تلك المكانة السوفسطائيون لحسّهم النقدى الشكى، واحتلها أرسطو بنقده لكل الآراء والاتجاهات التى سبقته ابتداءً من آراء فلاسفة المدرسة الأيونية حتى آراء أستاذه أفلاطون، واحتلها أيضًا كانت Kant الفيلسوف الألمانى حتى إن فلسفته تشطر الفلسفة الحديثة شطرين: الفلسفة قبل كانت Kant. والفلسفة بعد كانتْ. واحتلها المعتزلة لروحهم النقدية، واحتلها فيلسوفنا ابن رشد: إذ نقد أكثر الاتجاهات التى سبقته كالاتجاهات الكلامية والصوفية واتجاهات فلاسفة سبقوه كالفارابى وابن سينا، .. ومن هنا نجد ابن رشد واقفًا على قمة الفلسفة العربية، وبعده لا نجد فيلسوفًا عربيًا حتى أيامنا المعاصرة التى نحياها، إذ انقطع وجود الفلاسفة العرب بعد وفاة ابن رشد"[٦].

ولم يكن ابن رشد خالدًا، ولا خارقًا بفلسفته حجب الزمان والمكان إلا لمنهجه النقدى الذى جاء تعبيرًا عن فكر صاحبه، ومختلفًا أيما اختلاف فى مذهبه الفلسفى عن فكر الآخرين. ولا يخفى علينا ما لقيام الإبداع فى مجال العلوم الإنسانية من أثر ملحوظ إذا هو قام على الذاتية وعلى النقد وعلى التفكير الحر المستقل. ولمّا كان التفكير النقدى قديمًا قدم الفلسفة. وكان ما يتبعه من وجهات نظر خاصة تميز فيلسوفًا عن فيلسوف، صار شعارنا: "لا فلسفة بدون نقد"[٧].

وهذه نقطة – للأمانة – من مبدعات الدكتور عاطف العراقى إذ ركّز عليها التركيز كله فى سائر مؤلفاته ودعواته التنويرية؛ وإنه ليتتبع الجذور الأولى لظهور الروح النقدية عند ابن رشد .. من أين جاءت، وكيف نمت وتكوّنت حتى اكتملت وأثمرت ثمارها بصورة كثيفة الظلال والألوان فى مجال الفلسفة؛ ويسفر تتبعه لهذه الروح إلى أن هناك عوامل ساعدت الفيلسوف على تكوين هذا المنهج وإثراء تلك الروح؛ ومن بينها اشتغاله بالقضاء، ودراسته للمسائل الفقهية الخلافية؛ ولما كان ابن رشد قد تولى وظيفة القضاء فى بلاد الأندلس؛ فمما لا خفاء فيه أن التحكيم الذى يقوم به القاضى بين الخصمين يساعد على تنمية الروح النقدية بصورة أو بأخرى، تلك الروح التى ظهرت من بعد فى تحكيمه بين الآراء المختلفة والمتعارضة وترجيح رأى على رأى. والكشف عن الأخطاء والتناقضات التى وجدها فى فكر السابقين[٨].

ثم تطورت هاته الروح فيما يتصل باهتمام ابن رشد بالفقه، فألف كتابه: "بداية المجتهد ونهاية المقتصد فى الفقه" فقال فى حقه ابن الآبار: "إن ابن رشد قد أعطى فيه أسباب الخلاف وعلل ووجه وأفاد وأمتع به؛ ولا يعلم فى فنه أنفع منه ولا أحسن منه سياقا. وقد أصبح بذلك أوحد عصره فى علم الفقه والخلاف"؟ وحينما تنقل هذه الروح النقدية مع الفيلسوف إلى مجال الفلسفة، يلاحظ – أستاذنا – أن ابن رشد قد أفاد من اشتغاله بالفقه فى تكوين اتجاهه النقدى فى الفلسفة، فهو لا يكتفى بمجرد رواية وترديد آراء غيره، بل يمحص هذه الآراء وينقدها نقدا دقيقا مما يطلعنا على خصوبة الحس النقدى لديه؛ حتى قال ابن فرحون عنه: "إن الدراية كانت أغلب عليه من الرواية"[9].

(٣)

وفى خمس نقاط محورية يضع – مفكرنا د. عاطف العراقى – بلورة الأسس التى يستند إليها منهج ابن رشد النقدى، ليتبين لنا من خلالها موقفه من التراث الفلسفى الإسلامى، إما رفضا، وإما قبولا؛ فالاتجاه الذى ينقده ابن رشد هو اتجاه عرضة للرفض والتفنيد، والاتجاه الذى يقبله ابن رشد هو اتجاه مقبول من قبل أستاذنا، ولا يعنى هذا أنه كان متابعا لابن رشد فى كل ما يرى، فلم يسلم ابن رشد من وجهة النظر النقدية التى تأسست على أشراط معينة وخصائص كان ألتزمها المفكر الدكتور عاطف العراقى ولقد قامت وجهة النظر النقدية على عدد من الأسس وأبرز هذه الأسس يتمثل فى[10]:

الأساس الأول: ويدور حول عدم الوقوف عند ظاهر الآيات القرآنية، وضرورة تأويلها، واستنادا إلى التعليل الذى يقدمه – أستاذنا – فى هذا الأساس، تجدر الإشارة إلى اتفاقه مع ابن رشد فى كل ما جاء به بصدد هذا الأساس، لأنه كان قد أخذ بالتأويل لعلمه أن الدعوة إلى فلسفة مفتوحة يكون بإمكانها أن تستوعب تيارات عديدة تخضع للمنهج العقلى، لن يتسنى القيام بها إلا حين يقام عليها قانون التأويل. ولعل هذا قد ساعده إلى حد ما على محاولة التوفيق بين الفلسفة والدين – بصرف النظر عن صواب هذه المحاولة أو خطئها – تماما كما ساعده على نقد الحشوية الذين يقفون – فى غير ما تجاوز – عند ظاهر الآيات بلا قياس مستخدم ولا إعمال للعقل فى التأويل.

ولما كان ابن رشد يدعو إلى العقل ويؤمن بالتأويل ويقيم منهجه النقدى على هذا الأساس، فقد كان طبيعيا أن تجئ دعوته مقبولة ورؤيته صادقة، وكان طبيعيا كذلك أن ينقد فى كتابيه "فصل المقال" و"مناهج الأدلة" كل من "الحشوية"، وأهل الظاهر الذين فهموا الآيات القرآنية على ظاهر لفظها دون أية محاولة لتأويلها بل فوضوا التأويل إلى الله تعالى، وكان طبيعيا مرة ثالثة أن تكون هذه الخاصة موطن قبول وتأييد من أستاذنا.

* * *

والأساس الثانى: وهو إبراز أخطاء الطريق الصوفى؛ إذ أن ابن رشد كان على وعى بأن حكمة الصوفية تتقابل وحكمة الفلاسفة تقابل الأضداد، نظرا لأن التجربة الصوفية ليست راجعة إلى الحس أو إلى العقل. فالمنهج غير المنهج والطريق غير الطريق.

قام ابن رشد بنقد الطريق الصوفى فى كثير من المجالات: كنظرية المعرفة، ومشكلة الاتصال، ووجود الله، مستندا على أسس غير الأسس التى كان الصوفية يعتمدونها. وبناء على هذا النقد من جانبه يجئ رأى الدكتور عاطف العراقى موافقا له، وذلك حين يرى أن القول مع الصوفية بأن هذه المعرفة تحدث بطريقة لا يدرى العبد كيف حصلت له، فإن هذا – فيما يرى – يعد نوعا من الإفلاس الفكرى[11].

ولم يكن هذا الرأى مانعا له عن تقديم البحوث المستفيضة عن الصوفية فى العديد من كتبه: ثورة العقل فى الفلسفة العربية[12]، والفلسفة العربية والطريق إلى المستقبل[13]، والفلسفة العربية: مدخل جديد[14]، وثورة النقد فى عالم الأدب والفلسفة والسياسة[15]، والعقل والتنوير[16]. مقارنا فى كل ما كتب عن التصوف على وجه العموم بين منهج الذوق الوجدانى، ومنهج الفلسفة العقلى البرهانى؛ ومتخيرا لموضوعات يحكمها المنهج عند كلا المذهبين؛ وكاتبا تارة أخرى عن العديد من الشخصيات الصوفية بإسهاب وتدفق يؤكدان تعاطفه مع بعض هذه الشخصيات مثلما فعل فى الكتابة عن إبراهيم بن أدهم (ت ١٦١ هـ) ومعروف الكرخى (٢٠٠ هـ)، وأبو سليمان الدارانى (ت ٢١٥ هـ)، وبشر الحافى (ت ٢٢٧ هـ) وأبو سعيد الخراز (ت٢٢٩هـ)[17] فى ثورة العقل، وفى المدخل.

لكأنما كانت عاطفته القوية ووجدانه السامى– والتصوف كله ينبنى على هاتين النزعتين: عاطفة قوية ووجدان رفيع – هما اللذان دفعاه إلى الكتابة عن هذه الشخصيات الصوفية وإفراد الجانب الخاص فى مؤلفاته للكتابة عن التصوف برؤية نقدية شاملة.

لكن هذا كله شئ والنزوع العقلى شئ آخر؛ ذلك النزوع الذى استقاه من ابن رشد حين رفض الطريق الصوفى؛ ونحن لا ندعى أن الدكتور عاطف كان مغيرا فى اتجاهه العقلى عندما كتب عن التصوف فى مؤلفاته، بل ندعى أنه كان ملتزما بالمنهج العقلى التزاما صادقا يمضى به إلى أقصى مراحله حين يفرعه تفريعا نقديا على علم الكلام والتصوف؛ ولعل هذا كان من الأسباب القوية التى دفعت فيلسوفنا إلى نقد فكر الغزالى الذى يعد مفكرا صوفيا، بمقدار ما دفعت أستاذنا أن ينقد الغزالى فى دراسات واسعة[18]؛ وبخاصة إذا نحن وضعنا فى الاعتبار أن الغزالى حينما أصبح صوفيا تحول إلى عدو لدود للفلسفة والفلاسفة فلطم الفلسفة لطمة عنيفة حين زعزع الثقة المطلقة بقدرات العقل الإنسانى، وحين حمل على الفلاسفة حملة ظالمة بكفر من هنا وزندقة من هناك. جاء ابن رشد فتصدى إلى نقد الغزالى ونقد الطريق الصوفى فى مجال الاستدلال على وجود الله.

* * *

وقبل أن نغادر هذه النقطة إلى سواها؛ يكون من الخير أن نسأل عن ملابسات هذا الموقف ليتراءى لنا موقف – أستاذنا – من التصوف على الحقيقة. فينبغى أن نسأل: هل يمكن لنا أن نجرد الحياة الفكرية – والثقافية من البعد الوجدانى الذاتى الخاص – والتصوف فى لبابه قائم عليه – إذا نحن أردنا لأنفسنا تفردا واستقلالا؟! .. وهل الإصلاح الفكرى والثقافى الذى نتوخاه بداية لا ينسحب على التصوف كما ينسحب على سائر الأمور

الأخرى؟ أو هو لا يتخذ من النشاط الروحى ركيزة كما يأخذ طرفا من غير هذا النشاط؟! .. وبماذا يجدى رفضنا للتصوف بالكلية؟!

هذه الأسئلة لو أجبنا عليها فى توسع وإحاطة (بالمعنى لا باللفظ، وبالقيمة لا بالحرف) ندرك معها موقف د. عاطف العراقى من التصوف، وهو موقف قائم فى دورته الإصلاحية على رفض كل ما هو ضعيف، ومتى حسبنا التصوف من الضعف بحيث يقضى على الحيوية المبدعة والروح المنشئ الخلاق الذى أودعه الله تعالى فى الإنسان؛ ومتى وجدنا فى التصوف وهنا يجعل الفرد عالة على الآخرين ويلغى معالم الشخصية الإنسانية وينكر وجود الذات الفردية، يكون لزاما علينا رفض هذه الدعوة بقضها وقضيضها .. ونحن نسأل مرة أخرى: هل كان التصوف كله ضعفا على ضعف أم أن التصوف فى جوهره - لا فى شكله ومراسمه - قوة روحية دافعة على تغيير الحياة الإنسانية وتحويلها من حال إلى حال؛ من حال التبلد والضعف والانسياق وراء الأهواء؛ إلى حال الكمال يتوخاه الطالبون له فى كل حال؛ وهو قوة روحية داعية إلى امتلاك زمام النفس، وكسر حدة العادات المألوفة والرغبات المستقرة فى طبائع الأحياء؛ والحفاظ المستمر بالرقابة الأخلاقية على إنسانية الإنسان: روحه، وضميره، وخوافيه؟!

التصوف تبعة، فكيف ترفض التبعة بإطلاق؟!

لقد رفض أنصار التجديد وزعماء الإصلاح فى عالمنا العربى الإسلامى، التصوف، ولكن أى ضرب من ضروب التصوف رفضوا؟!

رفضوا تصوف الضعف لا القوة[19]، وتصوف الضعف دعوة انهزامية أمام التحديات، لأنه دعوة إلى التخلف والبلادة والخنوع والإعياء. والحس الصوفى الذى نجده عند زعماء الإصلاح إنما هو حس يجعل من التصوف قوة روحية مبدعة، وليس هو بتصوف الخضوع والكسل والهزيمة وإنكار الذاتية، وهذا النوع من التصوف يلتقى مع الفكرة التى دعى إليها أنصار التجديد فى عالمنا العربى والإسلامى: فكرة الثورة من الداخل. وتبعة التغيير من أجل الإصلاح. لأنه يواكب تطلعات العقل فى الإصلاح والتغيير ويتماشى مع كل ثورة هادفة تخلق من الفرد كائنا حرا مستقلا ومتميزا بطلاقته الروحية وخدمة الوجود الروحى للإنسان على التعميم؟!.

ولن تقوم للإصلاح الفكرى والثقافى قائمة- هكذا تصور - والمصلحون فى بلادنا بمنأى عن وضع اعتبار للوجود الروحى فلا يحاولون التمييز بين تصوف ضعيف يدعو إلى الانهزامية والهروب من تبعات الحياة ويفسد الحياة الروحية قبل أن يفسد الحياة الفكرية والثقافية؛ وبين تصوف عنصر القوة فيه من قوة الروح الإنسانى المبدع الخلاق، بل ومن قوة الحياة ذاتها؛ والحياة لا تحتمل ضعفا ولا خنوعا ولا استسلاما للخرافة والضلالة والغفلة عن احترام الذات.

قوة التصوف من الضمير الدينى تستمد معدنها العلوى؛ وهل ينكر المصلحون ما للضمير الدينى من قوة وفاعلية فى حياة الشعوب؟! .. لا يوجد مصلح واحد تغافل عن مثل هذه الثوابت ودلت دعوته الإصلاحية على النجاح والتوفيق..

تبوء المحاولات التى تتنكر للثوابت بالفشل الذريع .. هكذا تعلمنا من أستاذنا. والوجود الروحى ثابت يرجع إليه المرجع الأصيل إذا نحن رددناه إلى قوة الضمير الدينى التى هى من قوة التصوف يعززها ويقويها ويفهمها حق الفهم أولئك الذين ينظرون إلى التصوف نظرة القوة لا الضعف.

التصوف .. تبعة فكيف نرفض التبعة بإطلاق؟!

التصوف روح، ومنهج، والتزام، ومجاهدة شريفة، وكفاح من أجل الخلود والبقاء، وليس هو بالأشكال ولا هو بالمظاهر والعناوين.

والآن أسأل مرة ثالثة: هل خلت حياة د. عاطف العراقى الفكرية- والثقافية بل والشخصية أيضا من الدلالة على تصوف القوة؟ .. وهل كان مفكرنا فى رسالته التى قام بها على أكمل وجه يتاح لأصحاب الرسالات من العظماء والنابهين، هل كان بعيدا عن روح التصوف؟!

أجيب على هذه التساؤلات؛ فأشهد مخلصا لهذه العقلية الجبارة بالنبل والكفاءة والاقتدار فى عالم الفكر بمقدار ما أشهد لها بغزارة الوجدان والتفرد والاستقلالية؛ وهذا وذاك يمثل - على حد تعبير برتراند رسل - قوة ملهمة لما هو أفضل فى الإنسان، إذ يعطى مكانة مرموقة فى مثل هذا التوحد بين طبيعة العالم الفيلسوف وطبيعة المتصوف، وكلما اتحدت الطبيعتان فى رجل الفكر كانت دليلا على المكانة السامقة التى يحتلها الفيلسوف.

ولربما ابتلعت طبيعة أختها فطمستها، أو ظهرت طبيعة العالم والفيلسوف على طبيعة المتصوف، فلا يعنى اختفاء إحداهما وظهور الأخرى على وجه الوضوح أن التى اختفت هى فى حكم العدم، وعليه: فإذا ظهر العقل والعلم والمنطق والمعقول والتأويل والتنوير فى فكر العراقى واضحا، فلا يعنى هذا اختفاء طبيعة المتصوف لديه وأنها طبيعة غير موجودة؛ بل هذا الذى نحسبه غير موجود يظهر بوضوح: فى الروح وفى التصرف والتصريف وفى الالتزام وفى المجاهدة الشريفة وفى الكفاح المستديم، وكلها أشراط لمعانى باطنة ودليل الطبيعة الخفية والقوة الملهمة التى لا نحسها ولا نلمسها:

التعاطف مع الشخصيات الصوفية والكتابة عنها، ضرب من التصوف. والتبتل العميق الصادق فى الكتابة عن ابن رشد بهذه الحيوية الدفاقة، ضرب من التصوف، واختيار المنزع العقلى دونا عن سواه نسقا تنبثق عنه وترتد إليه خيوط تطرح القضايا والمشكلات، تتشابك وتتكثف أحيانا ثم تنحل وتتبسط أحيانا أخرى، وأساسها الأشمل على الإطلاق هو الأساس العقلى: الدعوة إليه والتفانى فى خدمته، ضرب من التصوف. والإخلاص الشديد والأريحية الكاملة والأولوية التى ينقطع معها النظير لعالم الفكر، ضرب من التصوف. والعزوف عن المناصب والمجاهدة الشريفة فى سبيل المبدأ والواجب، ضرب من التصوف. ومحاربة الأدعياء واللصقاء وإنفاق الوقت والجهد والمال فى إصلاح الواقع الفكرى والثقافى المتردى، ضرب من التصوف .. لماذا؟!

لأن التصوف - بهذه المثابة - أمانة يتحملها العقل كما يتسع لها ضمير القادرين عليها وهم بها على حبور ورضى، ولو ضاقت بما يحملونه من أجلها - أحيانا - الصدور ..

هذه هي روح التصوف .. وتلك - في الحق - قوته.

* * *

نعود - بعد هذه العجالة - إلى منهج ابن رشد النقدى واستخلاص الأسس التى بلورها - أستاذنا العراقى - من فلسفته النقدية لنرى الأساس الثالث يدور حول: الكشف عن أخطاء المتكلمين، وخاصة الأشاعرة، وبمثل ما كان النقد موجها إلى الحشوية، وأهل الظاهر، والصوفية، يوجه كذلك على نفس النسق. ويساق هذه المرة إلى الفلاسفة كابن سينا ومن قبله الفارابى، وإلى المتكلمين كالأشاعرة والمعتزلة؛ وهو إذ يعرض للمتكلمين يجئ معبرا عن اختلاف المنهج النقدى القائم على العقل اختلافا رئيسا عن منهج المتكلمين الجدلى، وهو المنهج الذى سارت عليه الفرق الكلامية سواء كانت من المعتزلة أو الأشاعرة. ونحن نعلم أن المعتزلة قد ساندوا العقل، وأنهم كانوا أقرب إلى الفلاسفة بما قدموا من منهج عقلى يفرز التأويل ويعول على النقد ولكنهم ليسوا بفلاسفة، وليس منهجهم الذى اتخذوه دستورا صارخا بالنقد والتأويل كمنهج الفلاسفة فى المصدر ونقطة الانطلاق .. فمن ذا الذى لا يرى فى منهج المعتزلة منهجا كلاميا جدليا صرفا على الرغم من مساندتهم للعقل فى كثير مما ذهبوا إليه من رؤى واتجاهات؟!

أما الأشاعرة، فابن رشد كان عدوا لدودا لهم بغير نزاع، ولا نجد فيلسوفا كشف عن التناقضات والأخطاء الجسيمة التى وقعوا فيها أكثر من فيلسوفنا ابن رشد، وذلك فيما كان ذهب إليه من آراء فى مؤلفاته وشروحه معا. ولعل ابتعاد منهج ابن رشد ابتعادا تاما عن المنهج الجدلى الكلامى، هو الذى أدى به إلى نقد آراء ابن سينا فى المواضع التى تأثر فيها ابن سينا بالعناصر الكلامية.

* * *

ثم ينتقل بنا - أستاذنا - إلى رابع الأسس فى منهج ابن رشد النقدى حيث يركز فيه على تأثر فيلسوفنا العقلانى بأرسطو تأثرا كبيرا، الأمر الذى جاء معه مثل هذا التأثر دافعا إلى نقد ابن سينا حينما قال بآراء يتمثل فيها التيار الكلامى أكثر من التيار الأرسطى؛ هى الآراء التى أعتمد فيها على الأفلاطونيين المحدثين.

هذا .. ويضم تلك الأسس الأربعة المتقدمة أساس شامل لها جميعا: هو (الأساس العقلى) أهمها وأعمها ومصدرها وغايتها فى آن واحد؛ ذلك هو الأساس الخامس والأخير، نقد به ابن رشد كثيرا من آراء المفكرين الذين سبقوه؛ واتسعت بمقتضاه رؤيته النقدية لتيارات عريضة كالتيار الصوفى والتيار الكلامى، وجاوز به حدود التقليد إلى صميم التجديد، وعارض المذاهب الفلسفية التى ترتكز على طرق غير عقلية، واستشرف المستقبل المستنير بطوالع الثقة بقدرات العقل الإنسانى طريقا ذهبيا خالصا نحو الاستنارة والعلم والتقدم والتفكير.

* * *

(٤)

وبعد هذا العرض لأسس الفلسفة النقدية عند ابن رشد: فإننا نسعى لنلتمس موقف د. عاطف العراقى من تراث المتكلمين، ولعله يجئ – مع كونه جزءا لا يتجزأ من الموقف من التراث عموما – موقفا خاصا ينفرد به بعيدا عن نفوذ ابن رشد وسطوته الروحية والفكرية. وذلك لأنه الموقف الذى سحبه سحبا قويا إلى الرؤية المعاصرة:

لقد كانت المؤثرات الأرسطية الواضحة ظاهرة فى غير ما خفاء، وبما لا يدع محلا للشك بأنها ظلت متكأ ابن رشد حين تسأل عن المبرر العقلى إذا هو بحث فى فكرة من أفكار الخصوم، فإذا لم يجد هذه الفكرة قائمة على العقل، كان ذلك أدعى لديه لنقدها وتفنيدها. ومرد هذا الأمر ينشأ من اهتمام الفيلسوف الدائم بالرجوع إلى الفكر الأرسطى كعنصر مكون لمنهجه النقدى[٢٠].

ومما يلفت النظر حقا هو جدارة التنبيه على قضيتين: الأولى هى نقد الدكتور عاطف العراقى لمنهج ابن رشد النقدى ذاته؛ فلم يكن – أستاذنا – مقلدا لابن رشد – كما كان ابن رشد مقلدا لأرسطو – ولا موافقا له على الدوام، ولا دارسا لفلسفته العقلية والنقدية بغير إبداء وجهة النظر الخاصة به ولو كانت نقدا مشروعا لآثار الفيلسوف، ولكنه كان فى هذا الجانب محدد الرؤية واضح المعالم النقدية، مستقلا فى رؤيته عن السطوة الرشدية، ضاربا بقلمه فى أغوار المذهب الدفينة، كاشفا لأبعادها النقدية ومؤثراتها الأرسطية، حريصا على توكيد مثل هاته الفردانية المستقلة، ملتزما بأشراط الوقفة الفلسفية، ومضيفا بعدا ذاتيا خاصا به يميزه عن ابن رشد نفسه فيما ساقه عليه من مآخذ وثغرات.

استمع إليه فى نغمة خاصة كافية الدلالة على عمق البحث وغزارة التحليل حين يقول:- "ولا شك أن ابن رشد – رغم حسه النقدى – كان واقعا إلى حد ما تحت سيطرة الفلسفة الأرسطية، والدارس لأوجه نقده لكثير من الآراء والتيارات يلاحظ، أنه كان يضع فى اعتباره الفلسفة الأرسطية التى يبدى إعجابه بها.

وهذا الوقوع تحت دائرة نفوذ "فلسفة أرسطو" يؤدى إلى القول بوجود بعض الثغرات فى منهج ابن رشد النقدى. واعتقد – والكلام لأستاذنا – أن ابن رشد كان باستطاعته التخلص من دائرة النفوذ هذه، والبحث عن تيارات أخرى قد تكون أكثر يقينا من فلسفة أرسطو. ولو تخلص ابن رشد من سيطرة الفلسفة الأرسطية، لكان منهجه النقدى أكثر دقة وتماسكا، ولكنه لم يفعل"[٢١].

هذه لفتة فى غاية الأهمية: نقد النقد فى ذاته، ونقد النقد فى ذاته علامة دالة على خصوبة آراء المفكر، وهو علامة حسنة على مقدار ما فى عقل الناقد من مطالب الاستقلال والحرية الذاتية والإحساس الدائم بالتفرد والامتياز.

تلك كانت هى الناحية الأولى؛ أما الناحية الثانية، فهى الناحية الإيجابية من المنهج النقدى؛ فابن رشد – رغم ما صار مكشوفا لنا من متابعته لأرسطو والتى تجئ بمنزلة الثغرات فى منهجه النقدى – إلا أن هذا لا يقلل من دوره الصارخ بصحوة العقل وإعلاء

كلمته فوق كل كلمة يراد لها أن تهبط بدوره فلا تدعو إلى تحكيمه والانكفاء على نصرته فى مذاهب الحياة ومذاهب التفكير.

وعن هذه الناحية الإيجابية من المذهب ينبهنا د. عاطف العراقى إلى الدور الذى لعبه منهج ابن رشد النقدى فى تهافت آراء المتكلمين. من خلال اهتمام - أستاذنا - بتخريج آراء ابن رشد تخريجا عقليا حيث أن هذا هو لب المذهب لا يتعداه .. قال: "إذا لم ندرك تفرقة ابن رشد بين الأقوال الخطابية والأقوال الجدلية والأقوال البرهانية؛ وإذا لم نضع اعتبارا لسعيه دواما للوصول إلى البرهان الذى يعد عنده أسمى صور اليقين؛ فإننا لا يمكن أن نفهم فلسفته بصفة عامة، لأن مفتاح الفلسفة الرشدية بأسرها كامن فى هذه التفرقة الجوهرية بين تلك المراتب الثلاث: مراتب الخطابة، والجدل، والبرهان"[٣٢].

لا يخالجنا الشك مطلقا فى أن موقف - أستاذنا - من تراث المتكلمين - وفق تخريجه لرأى ابن رشد هذا، ونقده للفكر الكلامى بصفة خاصة - يتمثل فى عبارة هامة، نحسبها هى الأصل الأصيل والمحور العقلى النابه الذى حدا به أن يتشبث بالمنزع العقلى ليسحبه سحبا عنيفا من تراث الأجداد إلى الإصلاح الفكرى والثقافى فى ثقافتنا العربية. فلئن كان ابن رشد قد بالغ فى نقد هذا النوع من الفكر (الكلامى)، فجاء نقده له أكثر شمولا من نقده للطريق الخطابى، وكان هذا الطريق الأخير موجها نحو إقناع العامة أساسا، وكان الطريق البرهانى موجها للخاصة من الفلاسفة وهم أهل اليقين، فإن نقد الطريق الجدلى محسوب على الناقد فى مرتبة وسط، فوق مستوى العامة ودون مستوى الخاصة، ومن ثم فالتقصير فى نقده لا يليق بفيلسوف وبخاصة إذا كان ابن رشد.

يأتى تحليل د. عاطف العراقى ليقول فى عبارته الهامة: "ومعنى هذا أن ذلك الطريق قد لا يفيد الناس أساسا، ولعله كان طريقا مرتبطا بظروف زمانية معينة أكثر من كونه طريقا مفتوحا شاملا ولازما لكل عصر ولكل زمان"[٣٣]، ففى هذه العبارة البسيطة يتمثل موقفه من التراث الفلسفى الإسلامى عموما، وموقفه من تراث المتكلمين على وجه الخصوص؛ فالمفكر الذى يدعو الإنسانية أن تكون جديرة بالكرامة الآدمية ونورانية التثقيف يأبى أن يجئ المذهب الذى يرتضيه طريقا موصلا إلى أسباب التقدم والتواصل الحضارى وحوار الأجيال، مذهبا مغلقا يخاطب عصرا دون عصر، ويقتصر على مشكلات زمانية ليس من شأن الرؤية المعاصرة أن تهضمها أو تسيغها.

والمفكر الذى يدعو بنى وطنه إلى الانفتاح على كافة التيارات الثقافية، ينبذ المذاهب المغلقة التى تتقيد بظروف مكانية وزمانية معينة ولا تخدم ظروفنا الراهنة ولا ترقى إلى التقدير والاحترام من أجيال مقبلة إذا هى أطلعت عليها فلم تجد فيها غير جدلية جوفاء وكلام ليس تحته طائل فى كثير ولا قليل.

والمفكر الذى يؤمن بالعقل وينتصر للعلم ويأخذ بأسباب التقدم كفكرة عقلية مركوزة على محور واحد شامل للرؤية الموحدة وإن تفرقت فى أطراف من العلم، والتأويل والتجديد، ورفض التقليد، والدعوة إلى التنوير وإحياء الروح النقدية؛ إنما هو مفكر إنسانى

من الطراز الممتاز، يأخذ من التراث ما يقدمنا ولا يؤخرنا أو يعرقل مسيرتنا، ويرفض منه كل ما من شأنه أن يكون تقليداً متخلفاً يصيب العقل بالركود والتعفن والدمار.

ولما كان ديدن العقل التأويل، صار التأويل يسير سير النقيض مع التقليد. لأن التقليد منبوذ في سجل العلماء ومباحث أهل الرأي في سائر العقائد والمذاهب السائبة. لا لشئ إلا لأنه منبوذ في العقل ومنبوذ في الاعتقاد. ومن طبيعة العقل الإنساني عموما أنه يلهم من مفاتيح التنوير في الثقافات والآراء ومذاهب التفكير بمقدار ما يفهم؛ وعما أعجزه الفهم في معضلة من معضلات المباحث والمشكلات، فيكون ديدنه التأويل. وهو عادة عقلية في كل ثقافة إنسانية ناهضة لا تقعد بصاحبها عند جدران القديم بكل ما فيه من ركام هائل من صنوف الخرافات في الشروح والتلاخيص ومن ضروب التفسيرات الهابطة تتردد على ألسنة المتعاقبين جيلا وراء جيل.

إنما العقل والوعي وإدراك الأمور على وجهها الصائب وطبيعتها المعتدلة، أشراط إنسانية في الثقافة التنويرية التي تنبذ من أول مقام دواعي السخف والعبث والتخليط في تراثنا العربي لتكون بهذا النبذ مدعاة للتقدم الإنساني يغدو معه العربي – بالعقل والعلم والقيم – إنسانا رفيعا في حياته وفيما يتركه خلفا لأبنائه بعد هذه الحياة. ولا يشك أحد مخلص لوطنه ولأمته، ومخلص كذلك لعقيدته، أننا نحتاج إلى ثقافة العقل والتنوير، وحاجتنا إليها في هذا العصر الذي نعيش فيه أشد وأقوى من حاجة العصور السوالف؛ لأنه عصر التحولات الثقافية والمتغيرات الاجتماعية التي من شأنها أن تدعونا إلى إعادة بناء الحياة الفكرية والثقافية بناء جديدا يحتفي بالعقل ويقدس الإنسان في جميع ما يرفعه ويسمو به ولا يهبط به هبوط الحيوانية البغيضة إلى الدرك الأسفل من التخلف والانحطاط ..

نحن محتاجون إلى ثقافة العقل والتنوير .. ما في ذلك شك ولا على هذا خلاف ..!! فإذا كان الفكر العربي قد شهد اعتماد بعض الفرق الإسلامية كالمعتزلة على تأويل الآيات القرآنية، ومن أجل هذا، عرفوا بالعقلانية لالتزامهم أشراط التأويل، ثم شهد اعتماد ابن رشد على هذا القانون العقلي، فمعناه أن قانون التأويل – على هذا – هو هو قانون العقل وقانون التفكير. "والمفكر – كما يقول أستاذنا العراقي – كلما التزم بالتأويل كان مقتربا من العقل، وعلى العكس من ذلك تماما، إذا ضيق المفكر من دائرة التأويل، فمعنى هذا أنه يعد مبتعدا عن العقل، أو قائلا للعقل وداعا .. إن التأويل يعطي للتنوير مساحة كبيرة، ولا تنوير إذا نحن أنكرنا دور العقل في التأويل"[٢٤].

هذه هي الروح: روح التراث لا مادته. شكله لا مضمونه.

ديدن العقل الإنساني التأويل، والتأويل فهم ومعرفة وتثقيف قبل أن يكون قانونا معمولا به في العلوم العقلية، ولطالما وجد التأويل في عقل الإنسان. فلابد أن يفضي إلى الفهم كما يفضي إلى المعرفة والتثقيف، وما اتصف الإنسان بصفة راجحة أقوى ولا أرجح من كونه إنسانا عارفا وفاهما ومثقفا ليستحق بهذا صفة الإنسانية .. هذه الصفة التي يجب أن يعتبرها المرء أعظم صفة موهوبة فيه، وهو – في الحق – لا يحتاج إلى غيرها من صفات إذا أخلص لها، فإنها لا محالة تقوده إلى ما يحتاجه من صفات تقويه، تتفرع عنها وتتجمع وتتلاقى

لتعزز لديه الصفة الكبرى المطلقة: "صفة الإنسانية" في أصلها القويم. وما أطلقت هذه الصفة على الإنسان في أرفع مزاياه وخصائصه إلا لأن وقائع التاريخ وبحوث العقول البشرية دالة على أن "قيم الإنسان" لا مناص في أن تخاطب أعلى جانب فيه بصفة عامة: العقل، لا بوصفه مخصوصا ببيئة معينة ولا بمجتمع محدد ولا بثقافة معروفة. فإذا اتصف "الإنسان" في ثقافته العقلية والتنويرية بأنه إنساني النزعة، أخلاقي الطابع، عقلاني الاتجاه، فلأنه هكذا خلق وانفطر وتهذب في مداركه وحواشيه، ولم يخلق على غير ما هو إنساني ولم ينفطر بغير النظرة المودعة فيه، ولم يتهذب بتهذيب غير التهذيب الذي اقتضاه العقل وحتمه التثقيف والتنوير.

فإذا ارتد ونكص، وتململ واضطرب، فلأنه أراد - وهو الكائن المريد - أن يرفع عنه إنسانيته، وينساق - كما تساق السوائم - إلى ما ركب في طبعه من دونها، وهو أخلاط دم ولحم توجد فيه كما توجد في حيوان.

وربما انفرجت صفة الإنسانية فلا يحيطها وصف محدود لموصوف، فما تلبث إلا وتشهد أن مقومات الحياة الإنسانية متباعدة ومتباينة، لا توافق فيها ولا مواطنة، وفقيا لانفراج الصفة التي تباعدت عن الموصوف، أو تباينت بغير موافقة ولا توطئة من واصف إلى واصف على اختلاف التباعد والتباين بين إنسان وإنسان. وعلى اختلاف الحال، لو كان هناك تقارب وتداني، أو توطئة وتوافق بين ما هو "مطلق" و"إنساني خاص" و"عام".

(٥)

في مارس ١٩٩٩م، كان لقاؤنا معه بكلية التربية بالعريش، حول رؤيته لمستقبل الفكر العربي، فقال مفكرنا الكبير د. عاطف العراقي: أقوم الآن بمد خيوط العقل والتنوير في ثقافتنا العربية إلى كل ما هو "إنساني" ..!!

وإذ تستوقفنا هذه العبارة البسيطة ذات المغزى الواسع والعميق، فنعجب، فنروح لنفتش عن جذورها المخبوءة فيما يذكره لنا على الدوام من صلة العقل بالمنزع الإنساني والاتجاهات العامة .. فماذا وجدنا؟!

وجدنا ما ينهض شاهدا على أن العقل الذي هو قاسم مشترك بين بني الإنسان لخليق وحده أن يكون كفيلا بتجميع مفردات الثقافة الإنسانية رغم التباعد بينها، لأنه - وحده - كفيل بأن تتلاقى فيه خيوط ربما كان الظن فيها أنها متباعدة وهي في الحقيقة على تقارب والتقاء كلما اقتربت من العقل ووهن السبيل الذي يبعدها عنه في منأى وتشتيت .. وكان مما رأيناه جديرا بالوقوف إزاء هذه العلاقة الحميمة بين خيوط العقل والأبعاد الإنسانية هو كتابات أستاذنا العراقي في قضايا الثقافة التنويرية التي تتصل بثورة العقل كمنهج أعتقده وتبناه ودعا إليه، ثم تطبيقه على قضايانا الثقافية، واتصال هذا المنهج بموقفه من التراث أولا في قضية تمس أم مشكلاتنا الثقافية منذ مطلع النصف الثاني من القرن التاسع عشر، وهي قضية "الأصالة والمعاصرة".

صدر كتاب "العقل والتنوير في فكرنا العربي المعاصر" كتابا ضخما في غضون سنة ١٩٩٥م عن المؤسسة الجامعية ببيروت، لطبعته الأولى، تناول فيه أستاذنا الوهم والحقيقة في

كثير من المسائل التنويرية. فعالج موضوع الثقافة العربية وقضاياها من منظور تنويرى معاصر. وكان من أهم ما طرقه فى هذه القضايا موقفه من قضية الأصالة والمعاصرة أو العقل والتراث. وبناء على هذا الموقف كان يطرح عدة أسئلة. كل سؤال منها بمثابة قضية بمفردها من قضايا الثقافة العربية. فالقضية الأولى تدور بحثا عن إجابة لسؤال كهذا السؤال هل فى ثقافتنا العربية المعاصرة مذاهب أدبية؟. والثانية: هل تعد ثقافتنا العربية ثقافة عالمية؟!. والثالثة: هل لدينا حركة أدبية نقدية؟. والرابعة. يدور البحث فيها عن "القدوة" بين تحققها قديما، وغيابها فى ثقافتنا العربية حديثا. والخامسة؟ تعالج سلبيات الثقافة العربية المعاصرة وكيفية القضاء عليها[٢٥].

كذلك .. كشف "العقل والتنوير" عن دور الثورة الفرنسية فى تنوير الفكر العربى المعاصر، وأبان عن حركة الترجمة وتعبيرها عن عصر العقل والتنوير، وأظهر بعض صور التقدم العلمى والأخلاقى من منظور تنويرى عقلى. وفند أسطورة الغزو الثقافى، وعدها نوعا من الكلام الزائف يدعو إلى الانغلاق ويهدم الجسور ويعطل قنوات الاتصال الثقافى بيننا وبين الآخرين، وهى دعوة يأباها العقل ويشجبها التنوير، إن لم يكن يأباها واقع الحياة فى هذا العصر ويرفضها- بغير شك - الزمن الذى نعيش فيه. وأشاد بدور المستشرقين فى حركة التنوير للفكر العربى المعاصر[٢٦]، واستخلص أن التنوير إنما هو الطريق إلى السلام بين الشعوب والأديان، وحلل من منظور تنويرى النظرة إلى الفنون، وحقق قضية العلمانية فى الفكر العربى المعاصر من أبعادها التنويرية، وكانت له- أخيرا - من هذه القضايا رؤيته المستقبلية للثقافة التنويرية[٢٧].

وبهذه القضايا التنويرية أريد للمثقف العربى أن يكون "إنسانا" قبل أن يكون عربيا .. إذ العروبة ثقافة وليست سياسة؛ أريد للإنسان العربى أن يكون حرا فى العقل وحرا فى التثقيف، ولن يكون المثقف العربى حرا ما لم يكن إنسانا صالحا لتلقى خصائص الثقافة الحرة ينهل فيها صاحبها من معين الثقافات العقلية والتنويرية، ولا يتقيد فى البحث عنها بقيود الزمان والمكان .. ولا جرم أن الثقافة الحرة هى التى تجعل الإنسان العربى كائنا تنويريا بعيدا كل البعد عن ثقافة الظلام، كائنا بعيدا كل البعد عن نزعات التطرف، ومنفتحا على كل التيارات العالمية بما تتضمنه من فنون وآداب.

كان "العقل والتنوير"- فى مرحلته الفكرية- صدى لإيجابية الموقف من التراث عند مفكرنا الدكتور عاطف العراقى، ينسحب على كافة الجوانب الإصلاحية فى الحياة الثقافية والفكرية، وما نحن بتاركى هذه النقطة قبل أن نذكر لك نموذجا مما ينسحب عليه موقفه من التراث؛ وإليك هذا المثال:-

كنا فى ندوة عن "الفكر السياسى فى التراث العربى والإسلامى"؛ كان يعقدها "مركز البحوث والدراسات السياسية" بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية - بجامعة القاهرة فى مايو ١٩٩٧، فبدأ حديث د. عاطف العراقى بنفى الاعتراضات التى جاءت فى - جلسات سابقة - على موضوع الندوة، متوخيا الجانب المشرق فى الفكر السياسى ومعتبرا عقد مثل هذه الندوات شيئا جديرا بالأهمية، ولكنه- كعادته فى الوقوف على سلبيات التراث - أشار

إلى ضرورة "تنقية" التراث السياسى من أخطائه الشائعة، مؤكدا على أن هناك كما هائلا من الأخطاء والمغالطات فى التراث عموما تزيد على عدد سكان الدول العربية مجتمعة.

ولأمر ما؛ فقد غابت عنا الرؤية النقدية الفاحصة لتراثنا الذى يحمل مقومات التقدم. وفى الوقت نفسه يحمل عوائقه، فإن لم تكن لنا عقول نقف بها على ما يدعونا إلى التقدم ومجاوزة عراقيله، فقل أن تجد كتابا يكتب الآن وبين طياته ثمرات التجديد فضلا عن خصوبة الرؤية الناقدة لأفكار الأولين. فإن التفرقة واجبة بين كتاب يكتب الآن له خصائصه النقدية لموضوعه المتناول، وبين كتاب آخر كان قد كتب فى العهود القديمة بكل ما فيها من جوانب الظلمة وجوانب الإشراق. وهذا شئ طبيعى تطالب به النفس الإنسانية دائما كحق لها فى التفرد والاستقلال، فإذا ما قيدتها بنص - كما كان يقول رينان - عرفت كيف تتصرف بحرية فى تفسير هذا النص.

وتوالت - من ثم - تعليقاته النقدية على البحوث المقدمة، ومن بينها بحث د. أحمد الحسيس بعنوان: "كاتب دستور الوزراء لمؤلفه غياث الدين خواندمير" الذى يعتبر - حسبما يرى الباحث - أوسع الكتب وأشملها من حيث تراجم الوزراء سواء فى العربية أو الفارسية؛ فقد شمل أحوال وزراء لأكثر من عشر دول فى العهود الإسلامية المختلفة التى حكم فيها الأمويون والعباسيون والديالمة والغزنويون والسلاجقة وطائفة الإسماعيلية والخوارزميون والسلاجقة ودول الشيخ أبى إسحق إينجو وآل المظفر والمغول والتيموريين .. فكانت من اعتراضات د. عاطف العراقى النقدية افتقار البحث إلى المناقشة النقدية لرأى المؤلف فى قوله: من يتصرف بما يخالف رأى الحاكم، يكون عقابه القتل!! .. ثم جاءت تعليقاته صارمة حول أن السياسة لا يمكن أن تنفصل عن الأخلاق أو الفضيلة؛ فضلا عما يثيره - وكان مدعاة للإثارة يومذاك - على الدوام من وجوب تنقية التراث السياسى من عبث الأقدمين.

هذا مثال أردنا به كيف يكون الموقف من التراث منسحبا على قضايا ومشكلات هى من صميم تراثنا الفكرى، ليجئ الموقف من الجلاء والوضوح بحيث لا يتعارض مع القضية الكبرى إذا هو أخذ بالنقد وانفرد بالتجديد ووضع الأساس الفكرى لقضية الأصالة والمعاصرة.

فالهوية الثقافية باقية لدينا ما بقى للنقد وجود.

وليس بالإمكان أن تتحدد لنا هوية إلا بالقياس بما لدى الآخرين من هويات، وليس بالإمكان أن تنهض لنا روح أو حضارة دون أن نقارنها بما لدى الآخرين من روح وحضارة، ولن يتسنى لنا ذلك، ونحن نجهل ونرفض ونصر على جهل ورفض كل ما لدى الآخرين من روح وهوية وحضارة. يقول - أستاذنا -: "إن حل قضية الأصالة والمعاصرة يساعدنا على تحديد هويتنا الفكرية. إننا الآن - ولنقلها بصراحة وجرأة - ليس لنا هوية معينة، ليس الحل - فيما يرى البعض - الرجوع إلى التراث والأخذ بكل ما به. إن هذا الحل يمثل حنينا إلى الماضى بدون مبرر؛ إننا لو ارتمينا فى أحضان التراث لمجرد أنه تراث، فلن نتقدم بأى حال من الأحوال. ولا شك أن التراث كما يعبر عن أمجاد فكرية يعبر أيضا فى بعض

جوانبه عن مجالات تقليدية لا خير فيها. فلنأخذ من التراث ما نأخذ ولنرفض منه ما نرفض دون أدنى حساسية"[٢٨].

* * *

ويلزم عن هذا الموقف موقف آخر مشابه له فى المصدر ونقطة الانطلاق، ويرتبط بقضية الأصالة والمعاصرة، كان قرره د. عاطف العراقى منذ سنوات عديدة بعد طول دراسته لكل التيارات الفلسفية والفكرية قديمها وحديثها. وهو أنه: "لا يوجد فى عصرنا الحاضر فلاسفة عرب". ولا يعنى هذا - فى رأيه - أن الأمة العربية قد أفرغت فكرها تماما عند فلاسفة الماضى؛ فالفكر لا حدود له ولا قيود على عطائه .. إننا نجد الآن مجموعة من المفكرين الذين يسعون إلى تجديد فكرنا العربى. ولكن ليس من الصواب أن نقول عنهم إنهم فلاسفة بالمعنى المعروف لكلمة فيلسوف. لقد انقطع وجود الفلاسفة بالمعنى العلمى الدقيق لصفة الفيلسوف، منذ وفاة ابن رشد فى العاشر من ديسمبر عام ١١٩٨م. ومن المبالغة أن نقول بوجود فلاسفة الآن فى عالمنا العربى من مشرقه إلى مغربه"[٢٩].

ولنلحظ فى هذا النص عبارة لها دلالتها المنهجية حين تجئ دلالة المنهج رؤية شاملة وموحدة فى عقل مفكرنا وتصوره؛ وهى "انقطاع وجود الفلاسفة بالمعنى العلمى الدقيق للفيلسوف"؛ فإذا نحن لم نخطئ التحليل، أمكننا القول بأن المقصود بهذه العبارة هو المعنى النسقى القائم على العقل بغير ردة ولا نكوص. فمن من المفكرين كان يتخذ من العقل سياجا حافظا تنطلق منه وتعود إليه كافة القضايا والمشكلات إذا هى تفرعت إلى فروع وتجزأت أجزاء صغيرة يحكمها ويضبطها نسقا عقليا محكما تدور فى فلكه على غير خروج عنه؟!

من؟! .. لا نجد.

فإن لم نجد هذا متوافرا، قلنا إنه لا يوجد فيلسوف فى عالمنا العربى بعد ابن رشد إلا أن يكون هو "الفيلسوف" الذى اهتدى بهديه وسار على طريقته، فنقل روحه لا مادته وشكله لا مضمونه، إلى حياتنا الفكرية المعاصرة.

ذلك هو "عاطف العراقى" نفسه .. بغير مبالغة فيما نقول .. فإذا كانت مسألة النسق هذه مسألة ضخمة فى فكر أستاذنا، فنحن نرجئ الحديث عنها لنعود إليها فى آخر بحثنا عن الموقف من التراث عند الدكتور العراقى لكننا الآن نتابع الرأى فنسأل:

هب أننا تساءلنا عن الأسباب الكامنة وراء اختفاء الفلاسفة من عالمنا العربى فماذا نحن واجدون؟! .. ربما وجدنا أسبابا لا حصر لها لعل أبرزها هجوم الغزالى قديما على الفلسفة والفلاسفة، لقد تركت هجمته آثارا سيئة أصبحت الفلسفة بها فى عزلة عن جمهور العارفين، وتداول هذا الهجوم مجموعة من المفكرين سلقوا المنطق والفلسفة بألسنة من حداد، وهم فى الحقيقة يعتبرون امتدادا للحملة الهجومية الظالمة التى تولاها قلم الغزالى، ومن بين هؤلاء المفكرين كان ابن تيمية (ت٧٢٨ هـ) وابن قيم الجوزية (ت٧٥١ هـ)[٣٠].

وإذا كان هنالك أمل فى وجود فلاسفة مستقبلا فى أمتنا العربية، فالأمل معقود على حل قضية "الأصالة والمعاصرة" حيث تحدد بدورها هويتنا الفكرية. وبدون ذلك: لن

تجد فكرا دقيقا يعد معبرا عن هويتنا. لقد وجدت أسباب عديدة فعلت فعلها الظالم فى أمتنا العربية، وامتدت طوال قرون عديدة كان انتشر خلالها الفكر الرجعى التقليدى قرونا تلتها قرون. وقد كان من المحتم نتيجة لذلك، أن ينقطع وجود الفلاسفة فى عالمنا العربى كله: نعم قد نجد مجموعة من المفكرين المجددين الذين يسعون إلى الإصلاح الفكرى والاجتماعى، ولكن أن نقول إنهم من الفلاسفة، فإن هذا يعد إلى حد كبير مجانبا للصواب"[٣١].

من أجل ذلك - لا قبل ذلك - يجب علينا النظر إلى التراث نظرة جديدة معاصرة، فنفرق تفرقة حاسمة بين "طبع" التراث ونشره، وبين "إحيائه" و"تحقيقه" و"تنقيته". فالظاهرة الأولى إن هى إلا تجارة سيئة ومعاملة رخيصة تستغل التراث أسوأ استغلال ويقوم بها - كما يقول أستاذنا -: "وللأسف الشديد، عدد غفير من الناس أدخل فى باب التجار منهم فى باب المثقفين، برغم أن بعضهم يحلو له أن يدخل نفسه فى باب الاشتغال بالثقافة، والثقافة منه براء"[٣٢].

ما الذى يفيده المثقف إذا حولت له آلات المطابع أوراق المؤلفات القديمة المتآكلة الآخذة فى الأصفرار بفعل الزمن، إلى اللون الأبيض القشيب، وهو لا يملك أن يدفع فيها الثمن الجديد؟!

وما الذى يفيده المثقف وهو ليس بقادر على اقتناء هذه المؤلفات الجديدة، ولا قراءتها؟! وما الذى يفيده المثقف وهو يتعامل مع تجار لا يدركون عن الثقافة والمعرفة غير الاسم والعنوان؟!

قد يقال: لك أن تنظر لترى كتب التراث القديمة فى مطبوعات "الحلبى" وكتب الأقدمين والمحدثين فى مطبوعات "بيروت" أيهما أنقح للنظر، وأقيم فى الجودة والإخراج، وأبدع لخاطر العقل الحديث؟!

لا شك فى أنها هى الكتب التى طبعت فى "بيروت".!!

حقا - هذا اعتراض وجيه ولكن .. ممن؟! .. إنه لا يصدر إلا من أولئك المرفهين الذين لا يقذون عيونهم لا فى الصحائف الصفراء ولا غير الصفراء .. وما هو بالطبع: باعتراض جادة المثقفين..!!

إن نكسة المثقف فى بلادنا نابعة من فقره وفاقته: وأزمته صادرة من شعوره بالحاجة الشديدة إلى إشباع مطالبه المعيشية .. فكيف يتسنى له أن يكلف نفسه ما لا يطيق فى دفع الأثمان الباهظة لشراء الكتب وهو لا يجد فى أغلب الأحيان ما يوفر له معيشة كريمة؟! .. ولا راد لهذا الأمر غير مرده إلى تلك الظاهرة: ظاهرة طبع التراث ونشره التى تستغلها ذمم التجار الخربة أسوأ استغلال!

أما ظاهرة "إحياء التراث وتحقيقه ومحاولة تنقيته" فهى أقرب إلى معاملة الضمير منها إلى المكاسب المادية والتجارة الرخيصة؛ فمثلا كما يقول مفكرنا: "حين نعمد إلى مخطوطة مطبوعة كانت أو مصورة، ونحن مزودون بأدوات التحقيق العلمى الحديث، مجدون فى مقارنتها بالنسخ الأخرى الخطية الأقدم منها والأحدث، باذلون الجهد كل

الجهد، في أن نرضي ضمائرنا نحو هذا التراث الذي تركه لنا هذا المفكر أو ذاك. فهذا "تحقيق تراث".

أما "إحياء التراث" فمعناه، النظر إلى تلك الموضوعات أو المشكلات التي أثارها الفيلسوف، نظرة جديدة معاصرة تفيد الواقع وتسهم في علاج المشكلات الجديدة التي يعانيها الإنسان العربي، إذ ليس من المعقول أن تحتفظ المشكلات القديمة بنفس طابعها القديم. وبهذا يكون معنى "الإحياء"، بعث المشكلات التي أثيرت في عصور سابقة والنظر إليها بمنظار جديد. هو منظار العصر الذي نعيش فيه. وليس معنى ذلك أن حاول إضفاء معان عليها كانت بعيدة عن أذهان القائلين بها والباحثين فيها، وليس معناه كذلك، محاولة تصفية هذه المشكلات والدراسات، كلا .. فالأولى: ضرب من "تزوير التراث". والثانية: شكل من "تدمير التراث" وليس هذا ولا ذاك بالهدف الذي يتوخاه المصلح الخبير بتراث الأجداد. لقد كان هدف أستاذنا هو تصحيح النظرة إلى قضايا التراث وإعادة تقييمها، بحيث توضع في موضعها الملائم .. وهو مما لا يتم ولا يتحقق إلا بالنقد الحر الموجه والمدروس: إذ أن إحياء التراث يستتبع النقد بل يستوجبه إذا كان هنا مبرر للنقد ومسوغ للتفنيد. فكل فيلسوف من الفلاسفة إنما هو فرد من أفراد البشر .. صورتنا عنه هي صورة الفيلسوف والمفكر لا صورة القديس، وإذا كان المفكر أو الفيلسوف، لا يعيبه أن يخطئ فلا يعيبنا نحن - كذلك - أن ننقد ونرفض. ومن الطبيعي - كما يرى مفكرنا - أن يكون موقف الباحث في القرن العشرين - وما يليه من قرون - من مشكلة درست منذ مئات السنين مختلفا عن موقف الباحث فيها منذ عدة قرون مديدة؛ وكم أخطأ باحثون وما زالوا - حتى يومنا هذا - يخطئون في تصورهم لطبيعة مثل هذه المشكلات والدراسات الفكرية التي خاض فيها مفكرو العرب وغيرهم من قدامى المفكرين.

(٦)

وبقليل من التأمل؛ ندرك أن تصحيح الرؤية وتصحيح "المنهج"؛ هما العامل الأوحد الفعال في موقف الدكتور "عاطف العراقي" من تراث القدماء، فلولا وجود هذا المنهج العقلاني الصحيح، ولولا فاعليته ومضاؤه وتطبيقاته، ولولا توافر تلك الرؤية النافذة .. ما كان يمكن الوصول إلى مثل هاته القضايا، ورفض الأخطاء والمغالطات التي يتوصل إليها المفكرون والدارسون والباحثون. وإنك لتعجب مندهشا من صبره وحضوره، وتكراره لما يتوصل إليه من أفكار وقضايا وآراء تكرار المعلم النابه يدفعه الطبع والسليقة إلى غرس الفكرة غرسا في أحشاء العقول، جادا تارة وساخرا تارة أخرى، فلا تلبث إلا أن تقول: ليس من طبيعة الذهن المكدود أن يفرز مثل هذه الآراء ويعالج مثل هذه القضايا بمثل هذا الصبر وبمثل هذا الحضور وبمثل هذا التكرار المشوق المفيد.!

ولعل السمة الأساسية التي تبرز لك منه - في آرائه ومؤلفاته ومحاضراته وكتاباته عن المتقدمين والمتأخرين - هي "طبيعة الناقد" في جده وسخريته. والنقد - كما قال فيما تقدم - من السمات البارزة في خصائص الفكر الفلسفي. فإذا أضفنا هذه السمة الخاصة به

إلى موقفه من التراث؛ ظهرت لنا – واضحة جلية – رؤيته النقدية لكثير من الاتجاهات السائدة فى الفلسفة والفكر والفن والأدب.

على أن الأبعاد النقدية – كما نفهمها منه – لا ترمى إلى شئ ذى قيمة قدر ما هى ترمى إلى الالتزام بخصائص "الموقف" الفلسفى تتسع معه الرؤية "الموحدة" الخاصة بالفيلسوف بقدر اتساع أفق النظر إلى أعمال الآخرين؛ وكلما عظم المطلوب من المواقف النقدية شرفت آراء الفلاسفة والمفكرين بمزية القبول والخلود، وكانت علامة على ثرائهم الفكرى حين تنطق أعمالهم ومؤلفاتهم بخصوبة الرأى، وبيان الحجة، وثناء التقدير.

إلى هنا؛ فالوقفة النقدية تمهيد لا شك فيه إلى الإصلاح الفكرى والثقافى .. لقد كانوا فى الماضى ينقدون ويهاجمون ويهدمون مذاهب وأفكار بعضهم بعضا. فما الذى يمنعنا نحن الآن أن نفعل مثلما كانوا يفعلون، وأن نحذوا حذو ما كانوا يحذون، ليصح لنا النظر إليهم من خلال دائرة أوسع فتجئ أحكامنا – بعد الدراسة الممحصة – ميزان اعتدال تنصف حين يكون الإنصاف، وتبخس حين يكون البخس حقا من حقوق البحث والمراجعة والتحقيق.

فكل ما يتفق مع العقل والمعقول نقبله، وكل ما يختلف مع العقل والمعقول نرفضه.

ومن ها هنا ظهر تجديده "للمذاهب الفلسفية والكلامية" يشاركه "ثورة العقل فى الفلسفة العربية"؛ تطبيقا قائما على منهج واضح وصريح، ومحددا برؤية ممنهجة وصريحة. ففى قوله[٣٣]: "مهما يكن من أمر، فإننا لا نخفى إعجابنا ببعض مجهودات "المعتزلة" فهم أفضل فرقة كلامية، ولكن ليس بينهم فيلسوف. أما آراء "الأشاعرة" فهى عندنا أضعف ما عرفه تاريخ علم الكلام من آراء. وهم مسئولون عن كثير جدا من الأخطاء بل الخرافات التى انتشرت بعدهم.." تجد المنهج هو الذى يتحدث، ذلك المنهج الواضح وتلك الرؤية الثاقبة، وبهما وحدهما يمكن قبول ما نقبله من تراث القدماء ويمكن رفض ما نرفضه من هذا التراث، ولا مانع لنا – من بعد – من ذلك القبول المشروع أو هذا الرفض المحتوم إلا أن يكون المانع الوحيد هو غياب المنهج الواضح وغياب الرؤية الثاقبة.

ولن يغيب المنهج، ولن تغيب الرؤية ما دامت هنالك قنوات تصبهما فى رؤية موحدة، يلفها المنهج ويطويها تحت وضوحه طيا فى خمسة جوانب رئيسة كان دعا إليها – أستاذنا – فى مقدمة كتابه: مذاهب فلاسفة المشرق[٣٤]؛ دار الجانب الأول منها حول فصل العلاقة بين الفلسفة والدين، ولنقف عند هذا الجانب، نحاول أن نتعرض لصياغة فكرته – ولو فيما نراه نحن – وحتى إذا ما أخطأنا المحاولة فيكون – أستاذنا د. عاطف العراقى – برينا من هذا الخطأ .. فنقول:-

عقيدتنا هى أنه من الخير للفلسفة إذا أردنا أن نحتفظ بها وبمكانتها وتقدمها، وللدين إذا شئنا أن نبقى على مكانته ونقائه، أن نفصل فيما بينهما من الاتصال الذى يوهمنا بالتوفيق، فلا توفيق ولا التقاء .. ولا الدين يتبع الفلسفة، ولا الفلسفة تتبع الدين. ومن الإساءة البالغة للدين وللفلسفة بمكان، أن نخلط بينهما ونوفق سواء شعرنا بخطورة ذلك أم لم نشعر..!!

لـو كـان هنـاك توفيـق بين الفلسفة والديـن، لكـان أبـو حـامد الغزالي فـي طليعـة الفلاسفة. بشهادة العقلانيين. ولو كان هناك توفيق بين الفلسفة والدين، ما كان يصح للغزالي تكفير الفلاسفة. ولجاز أن يكون تبديعه لهم كلاما فارغا لا معنى لـه، ولجـاز أن يقبـل "تهافتـه" كل فيلسوف جاء بعده، ولبطلت محاولات ابـن رشـد فـي الـرد عليـه، ولكـن الغزالي "رجـل دين" وليس هو بالفيلسوف؛ وخصائص الفكر الفلسـفي والوقفة الفلسفية غير خصـائص الفكـر الديني والوقفة الدينية، ولا يجب الخلط بينهما: لأن النظـر إلى أفكـار الفيلسـوف مـن خـلال منظور الدين هو ضرب من العته العقلي يقود إلى تفسير آراء الفيلسوف تفسيرا خاطئا. فلـو أننا قلنا – مثلا – إن "الفارابي" يعد من فلاسفة الإسلام. وفلسفته هي فلسفة إسلامية، وأنـه يقـول بقدم العالم: فسنجد بعضا من أشباه الباحثين يـؤول آراء الفـارابي تـأويلا فاسـدا .. لمـاذا؟! .. لأنه ينظر إليه من حيث كونه فيلسوفا إسلاميا، وأن فلسفته هي فلسفة إسلامية، وأن الفيلسـوف الإسلامي لا يجوز – في زعم من يرى أن فلسفتنا إسلامية – أن يقول بقدم العالم، فلا منـاص بعد هذا – من إنطاق الفارابي بآراء لم يقل بها علـى الإطلاق، وليختلـط الحـابل بالنـابل كل الاختلاط ..[٣٥]

ومن هنا، كانت فلسفتنا عربية وليست إسلامية؛ لأن الفيلسوف الحق يقدم لنا أفكاره بصرف النظر عن مدى اتفاقها أو اختلافها مع الديـن. والفكـرة الفلسفية الصحيحـة إنمـا هـي "فكـرة" تفرض ذاتها معبرة عـن الالتزام بخصـائص الفكـر الفلسفي؛ وليس مـن شـأن هـذه الخصائص أن تجئ مقحومة على الدين.

وعليه: فقد بات واضحا الفرق، والفرق الكبير بين عقـائد الوحـي والتنزيل، وعقـائد العقول والأذهان: عقائد العقول والأذهان تقبـل النقض كمـا تقبـل الإبرام. وعقـائد الوحـي والتنزيل لا تقبل نقضـا ولا إبرامـا، لأنها مبرمـة مـن ذاتها، وليس فـي طاقـة أحـد أن ينقضـها. والاختلاط بينهما ضرب من تهوين العقيدة الموحاة. ومس ما هو مقدس في صميم تقديسـه؛ مع الإساءة إلى الفلسفة كذلـك وهـذا الأمر لـو قـدر لـه البقاء– مـع المسـاس – عنـد الخلـط وتمييع المفاهيم فإنه يعني خرابا حضاريا مدمرا.

فمسألة التوفيق بين الفلسفة والدين؛ إنما هي مسألة مرهونة بذمة التاريخ لا نحتاج إليها في هذه الأيام، لأنها في منأى عـن التوثيـق، كمـا ينبغي أن يكـون التوثيـق مـن حيـث النسبة إلى المصادر الأولى، ومن حيث الزمن الذي كتب فيه الموضوع، وتعبيره عن أحوال الحياة الفكرية يومذاك[٣٦]. فإذا نحن أرتددنـا بـالزمن إلى الحـال الـذي كتـب فيـه موضـوع التوفيق، وإلى الظروف التي دعت الفلاسفة أن يكتبوا مقالاتـهم المطولـة فيمـا بـين الحكمـة والشريعة مـن اتصـال، محـاولين التوثيـق، راضين بـهذه المحاولـة أم سـاخطين، ألفينـا أن الأحوال التاريخية التي كتبت فيها هذه المحاولات. كانت تمثل اضطهادا فكريا للفلسفة من قبيل رجال الدين والفقهاء؛ أو تملقا وتزلفا مـن الفلاسـفة للعامة والدهمـاء، أو علـى اختـلاف الأحـوال سطر الفلاسـفة مـا كـانوا سـطروه مـن محـاولات للتوفيـق فيمـا يبـدو متعارضـا عنـد الجمهور بين دين وفلسفة..

ولم يسلم ابن رشد من إحدى هاتين المحاولتين: التملق والزلفى، والاضطهاد الفكرى .. فحاول التوفيق بين الدين والفلسفة لما كتب: "فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال".

هو فصل "اتصال" لا فصل "مقال".!!

أراد ابن رشد الفصل بين الحكمة والشريعة، ولم يرد الاتصال بينهما، لأن الحكمة التى هى تقابل الفلسفة شئ يختلف عن الشريعة التى هى تقابل الدين؛ فما يطلبه الفيلسوف بعقله قد يتعارض مع الدين .. فماذا عساها تكون الحال إذا نحن لم نضمن درء التعارض؟!

أراد ابن رشد أن يبين – إن فى فصل المقال وإن فى مناهج الأدلة – أن الفلسفة حق بشهادة الشرع، والشرع حق بشهادة الفلسفة، وأن الحكمة هى صاحبة الشريعة، والأخت الرضيعة، كما ذكر ذلك فى فصل المقال[٣٢]. وهو كلام جدلى، بل وخطابى، ليس له من البرهان نصيب. وهل من فرائض البرهان أن نغيب فينا العقول، بحيث لا ندرك الفرق الفارق بين أن تكون الشريعة أختا للحكمة فى "الرضاعة"، وبين أن يكونا أختين فى الدم واللحم؟!.

فلا أخوك ولا أختك فى الرضاعة، كأخوك أو كأختك فى الدم: أخوة الرضاعة تأتى فى مرتبة تالية على أخوة الدم واللحم؛ وابن رشد صاحب العقل الكبير، لم يخبط فى هذا الخضم خبط عشواء؛ ليقول كلاما كيفما اتفق، ولكنه أراد أن يجعل الشريعة فى مرتبة تالية على الحكمة، تكون صديقة لها وصاحبة، أو تكون أختا لها من الرضاعة لا من الدم واللحم!!.

والملاحظ؛ أن الأسبقية المنطقية فى "مناهج الأدلة" كانت للشريعة، على حين تكون الأسبقية المنطقية فى "فصل المقال" للحكمة؛ والفيلسوف الذى يقدم الحكمة النظرية على الشريعة ها هنا، يجئ مقصده "الفصل" لا "الوصل"؛ فيفهم من ورائه أنه يوفق، وهو فى الحق، "يباين" و"يزايل" و"يفرق".

هو فصل "اتصال" فيما بين الحكمة والشريعة من مقال..!!

* * *

تلك كانت ملامح الجانب الأول من منهج أستاذنا د. عاطف العراقى فى فصل العلاقة بين الفلسفة والدين – كما نفهمها – راجين أن نكون قد أصبنا المحاولة.

أما الجانب الثانى من المنهج فقد اقتصر على اعتبار فلسفة فلاسفة الإسلام – إن فى المشرق العربى وإن فى المغرب العربى – هى هى دائرة الفلسفة العربية – دونا عن سواها من دوائر فلسفية واسعة وفضفاضة تشملها – كالمتكلمين والصوفية –؛ فنحن لا نستطيع أن نقول إن الفلسفة العربية بمعناها الصحيح كانت قد وجدت عند المتكلمين أو عند الصوفية، لأن الفيلسوف يحكمه المنهج، ومنهج الفيلسوف عقلانى برهانى من الدرجة الأولى. وهذا المنهج العقلانى البرهانى لا هو بمنهج المتكلمين ولا هو بمنهج الصوفية، ولا يمنع ذلك من أن يكون للصوفية منهجهم الذوقى الوجدانى، وأن يكون للمتكلمين منهجهم الجدلى الخطابى؛ ولا يمنع ذلك أيضا من أن يقترب المعتزلة من الفلاسفة قرابة نسبية فى الرؤية المنهجية، وأن يقترب الأشاعرة – بنفس القرابة من الصوفية.

هذا إذا نحن أردنا للفلسفة الإسلامية أن تنتظم دوائر ثلاث: صوفية، ومتكلمين. وفلاسفة: إما إذا ركزنا فقصرناها على عقلانية المنهج، ففلسفة فلاسفة الإسلام هى الدائرة الوحيدة التى تعبر عن الروح الفلسفية الخالصة.

وثالث الجوانب، كان يدور حول الفرق الفارق بين "إحياء التراث" و"نشر التراث" و"طبع التراث". وقد أوضحنا - فيما سلفت الإشارة إليه - المراد بكل مفرد لمعنى هذه المفردات الثلاثة. على أن الجانب الرابع من المنهج جاء ينصب على مشكلة "التأثر والتأثير" التى طرق عليها - أستاذنا - فى العديد من كتبه بمطارق من حديد، راميا إلى أنه: ليس فينا أصيل؛ من جهة أن السابق لا مناص من أن يؤثر فى اللاحق، وأن المبدعين من فراغ - كما كان يقول ول ديورانت فى معرض حديثه عن ابن سينا - لا مكان لهم إلا فى المستشفيات العقلية، قاصدا بذلك أنه لا إبداع فى العقول التى تفكر وتقتدر على التفكير دونما مدد صادق من تأثير السابقين.

هذا عن التأثر، أما التأثير، فلا ينبغى أن يكون هناك إسراف فى إثبات تأثر مفكرى الغرب المحدثين بفلاسفتنا العرب، كأن يقال إن "ديفيد هيوم" الفيلسوف الانجليزى - مثلا - كان متأثرا بالغزالى، أو يقال إن "ديكارت" الفيلسوف الفرنسى كان متأثرا بالغزالى: فإن أمثال هذه المقارنات، فيها من التعسف ما من شأنه أن يؤدى إلى التقليل من أهمية فلاسفة العرب إذا نحن بالغنا فى مثل هذا الإسراف والذى هو فى غير موضعه.

ويأتى الجانب الخامس والأخير متمثلا فى قضية "الشروح": شروح فلاسفة العرب؛ وخاصة ابن رشد؛ على أرسطو وغيره من قدماء الفلاسفة. ويؤكد الدكتور عاطف على أن الخطأ يلفنا لفا مبالغا فيه، لو أننا أهملنا الشروح والتلاخيص عند دراسة مذهب ابن رشد مثلا، تأسيسا - وهو مكمن الخطأ - على أن مؤداه أن التفاسير والتلاخيص شئ، والكتب والمؤلفات الخاصة بابن رشد شئ آخر. وهذا الخطأ يقع فيه كثير من الباحثين والدارسين؛ ولأجل هذا، كان التنبيه على أهمية الشروح والتلاخيص بجانب المؤلفات الخاصة، لفتة منهجية ذكية من جانب مفكرنا .. فمن ذا الذى يقرأ تفسير ما بعد الطبيعة لابن رشد، وهو لا يرى بين تضاعيفه المشروحة من النظريات الخاصة بفيلسوفنا، ما يربو على ما نجده فى المؤلفات؟ كأن يحلل ويناقش ويفند آراء بدت عنده خاطئة، ويدخل فى تفسيره جوانب إيجابية تتصل بجوهر المذهب لديه. وعلى هذا؛ فالشروح والتلاخيص عند ابن رشد تعد جزءا لا ينفصل - عند الإحاطة بجوهر المذهب - عن كتبه المؤلفة. فمن العبث العابث أن يحاول الباحث دراسة نظرية من نظريات الفيلسوف بغير الرجوع إلى التلاخيص والشروح يؤول منها ما يفهمه ويستخلص من خلالها مذهبه كاملا لكى لا تبتر فلسفته بترا يسئ إليها ويقدمها فى صورة خاطئة ومهوشة[٣٨].

* * *

هذه روافد "المنهج" كما تمثلها - أستاذنا - ودعى إليها وطبقها رافدا فى سائر مؤلفاته وكتبه. ونذكر منها على وجه الخصوص "تجديد فى المذاهب الفلسفية والكلامية"

و"ثورة العقل في الفلسفة العربية": حتى ليصعب الفصل بينها جميعا، لأنها تشكل رؤية عقلية موحدة تنتقل بالقارئ في ثبات ورسوخ من التراث إلى التجديد.

فبذات هذا المنهج، وبنفس تلك الرؤية، يعالج – مفكرنا – قضية التراث والتجديد: فيهدم منها بقدر ما يبني ويسلب عنها بقدر ما يعطي، وليس الهدم لما في بعض التراث مانعا له من التجديد فيه ولا سلب آفاته وسلبياته بالأمر الذي يشغله عن العطاء في أكمل صورة من الصور الصحيحة وأنفعها لهذا الزمن الجديد.

فمن تقريراته الجريئة: "إن كتب التراث كلها في المجالات العلمية لن تساعدنا على اختراع أبسط نوع من أنواع المخترعات البشرية. وزماننا الآن غير زمانهم، ونحن بشر وهم مثلنا كانوا بشرا. فلماذا إذن يصر بعضنا على الوقوف عندهم. فلنأخذ إذن من التراث ما نأخذ، ولكن ما نأخذه لا ينبغي أن يكون عقبة في طريق تقدمنا وازدهارنا نحن أبناء الأمة العربية الحديثة. لماذا لا ننفتح على الغرب في رؤيتنا المستقبلية؟ لماذا نصر على رفض كل غربي وشن الهجوم على الغرب؟ هل ننتظر من الغرب أن يتأخر مثلنا؟ إن واجبنا أن نسعى إلى أن نتقدم مثله لا أن ندعوه إلى أن يتأخر هو مثلنا.."[٣٩].

(٧)

منذ مطلع العشرينيات من القرن الماضي. قال "العقاد" عن أستاذ الجيل "أحمد لطفي السيد": "لقد كان لهذا الثائر تقاليده التي يثور عليها ويعلن الحرب على أنصارها .. ولكنه لم يكن يحاربها إلا من أجل تقاليد أخرى يسالمها ويقرها ويعمل على إقرارها .. وإنما كان يفضل بعضها على بعض بشفاعة الواقع، أو بشفاعة "قانون التقدم" كما آمن به الثائرون العلميون في إبان القرن الماضي، وثبتت عليهم بقيتهم إلى هذه الأيام من القرن العشرين".

وهذا هو بالضبط ما نقوله اليوم عن أستاذ الأجيال "الدكتور عاطف العراقي".. لم تكن ثورته على التقاليد الرثة: تقاليد الجمود والرجعية من أجل الثورة الهدامة التي لا بناء فيها، وإنما كانت هذه الثورة قائمة من أجل تقاليد أخرى "تقدمية" و"تنويرية" يسالمها ويقرها ويعمل على إقرارها ولا يجد غضاضة في إعلان الحرب على أنصار ما سواها؟ بالمقدار الذي لا يجد فيه مثل هذه الغضاضة في الدفاع عن تقاليده الفكرية والعلمية والأدبية، ولو كان في هذا الدفاع ثورة عارمة ضد الظلام الفكري والثقافي الذي صار لعالمنا العربي المعاصر سيد ومسود .. فانطفئت شعلة العقل التي كانت تنير لنا سبل الحياة الفكرية والثقافية وخمدت ثورات الأحرار من المفكرين لترتفع مكانها اتجاهات السلفية والأصولية والدعوات المظلمة بديلا عن دعوات العقل والتنوير .. وظهرت على الساحات الثقافية آراء الرؤوس المطموسة وأفكار العقول المعقولة بعقال الدراهم المعدودة وغير المعدودة .. وانطلقت ألسنة "الأشباه" والمعتوهين ملتاثة تبحث عن مغنم مادي وثراء مشروع وغير مشروع ضاربة بقضايا العقل المستنير والفكر الرشيد عرض الحوائط أجمعين. كممت أفواههم المصالح الطائلة التي تمن بها عليهم دول البترول؟ وأعقلت ألسنتهم فعقولهم بمعاقل الضعف والكساد في المستوى العلمي والثقافي الناتج عن الرفاهية والخنوع وفقدان الإحساس بمسئولية

"الرجال"، وغدونا لهم ولآرائهم السوداء منقادين. وأصبح الفكر تحت رحمة "البترول" مدهوسا: أهدافه لا تصعد فوق النعال. فإذا بدول "البتروفكر" هي الأصل في كل نهضة ناهضة لا تقود أمتنا العربية إلا إلى مثل هذا الجمود المتخلف والرجعية البالية.!!

وكلمة "البتروفكر" إحدى الكلمات الواردة في تعبيرات الدكتور "عاطف العراقي" .. أنشأها "سخرية" من هذا الواغش البشري الذي لا يقدم لنا إلا صورة وضيعة من صور التفكير. وقد أراد بها حصر الفكر المظلم في دول البترول وسيطرته على سائر الأفكار التقدمية والتجديدية، وركون هذه الأفكار في ركن مهجور في حين يصعد الفكر المظلم بأمتنا العربية إلى الهاوية فيجد من المعونة والرعاية والتمويل ما ييسر له هذا الصعود المهين.

ولما كانت الفلسفة "تنويرا عقليا" - عند مفكرنا -: كان من سوء الطالع أن نرى أناسا ومثقفين دب الشيب في رؤوسهم - وشعرة الشيب كما قيل هي أول خيط من خيوط الكفن! - وهم على ما هم عليه من الكهولة والمشيب يتنكرون للتنوير، ولا يرونه علامة دالة دلالة واضحة على نهضة العقل وإحياء العقلانية من ركودها، الذي ترفع به أنشطتها الواعية. فتتناول عناصر الحياة فيها من جميع الأنحاء .. فعما قريب شمس محياهم تغرب، ولا تغرب آثارهم التقليدية عن دنيا الثقافة مغربها الذي لا تطلع عليه إشراقة فجر جديد..!!

ليس التنوير لعبة الخيال العاطل، ولا هو مضغة تلوكها ألسنة لا تجد ما تلوكه إلا التندر بالأعمال الخالدة والاستخفاف بجهود المفكرين الكبار الذين ينفقون غاية قواهم العقلية في تنظير فكرة أو تنقيح رأي قبل تدوينه الأخير في سجل الخالدين.

وإننا لنفهم مغزى التركيز على "الثقافة التنويرية" حين نفهم المغزى الحقيقي لظهور حركة التنوير في عصر النهضة لثقافتنا الواعية؛ ومغزاه: أن البواعث الكامنة وراء التنوير قد ظهرت مع ظهور رواد الثقافة التنويرية بعد أن كانت محجوبة أو كانت شبه مفقودة طيلة أجيال بل طيلة عصور. ومن هاهنا، كان البحث عن "الجذور" ضرورة تنويرية لإعادة الثقة لأمة فقدت وعيها في أزمات التبلد والتقوقع أو أحتجب عنها هذا الوعي، فعاشت كما لو كانت على هامش الحياة بعيدة عن العمق والمشاركة والفاعلية الإيجابية، فلما ظهرت النهضة المستنيرة لطوالع للنور فيها، بدت وكأنها منبتة الصلة مقطوعة الأثر بأصولها القويمة.

نعم .. لكل أمة تراثها الخاص بها، وما كان العيب يوما في التراث، وإنما العيب في الفهم الخاطئ للتراث، وليس يصح في الأذهان فهما: أن نقف عند حدود التراث يتركه لنا أجدادنا الأقدمين من غير أن نقوم بفرزه واختيار الصالح منه لزماننا وحياتنا الفكرية المعاصرة. وعلينا أن نسأل - من ثم - أنفسنا: لم لم نتفق حتى الآن على أساس نقيم عليه دراستنا للأصالة والمعاصرة؟!

والجواب هو: إننا لم نتجه بكل قوانا نحو "الأساس"، ولم نتمثل إنجازات "العقل" في عصوره الذهبية، ولم نجعل العقل باعتباره الأساس طريقنا الصائب نسير فيه؛ لكن التقليد، والسخرية من العقل. ظواهر أحالتنا - فيما يشبه لمح البصر - إلى الركود والتخلف الفكري والثقافي وفقدان الأيديولوجية العربية العصرية إلى الدرجة التي لا نجد فيها معالم رؤية ثقافية محددة.

وتجدر الملاحظة في هذا الصدد أن نذكر إن الواقع العربي الحالي لا تسود فيه "القيم الثوابت" بحال من الأحوال؛ بل إن قراءة هذا الواقع الراهن تطلعنا بتجاوز هذه "القيم" وتبديلها بقيم أخرى مستهلكة تتفق مع ما يعانيه الواقع العربي من شعور بالفقدان أو شعور بالاغتراب، أحدهما أو كلاهما على حد سواء. وشعور "الذات العربية" بالاغتراب هو من جنس شعورها بالفقدان، وشعور الفقدان صادر عن حالة قلق تعانيها الذات حين تصطرع داخلها الرغبات فلا هي اتجهت بكل قواها نحو المستقبل، ولا هي أنجزت من المطامح ما يمكنها من معايشة الواقع كما يعيشه المتقدمون في مجتمعاتهم المتقدمة.

قلق "الذات العربية" هو قلق يتأرجح بين فرائض الواقع والمستقبل المأمول؛ وبين ضرورات الواقع وآمال المستقبل تقع هوة سحيقة قلقة تهز شاعرية المثقف العربي هزا مفزعا، فلا هو إلى ضرورة الواقع وفرائضه ينتسب، ولا هو إلى آمال المستقبل على استعداد للإسهام في تحقيقها أو تحقيق بعض منها كيفما اتفق. فشعوره - من ثم - بالتوتر الدائم إزاء الواقع وملابساته وظروفه، أو شعوره بنفس هذا التوتر إزاء المستقبل هو من جنس شعوره بالاغتراب، الذي هو شعور في المقام الأول بالفقدان: فقدان الهوية، وفقدان الخاصة الذاتية في مكونها الأيديولوجي، وفقدان "القيم" التي هي بمثابة "الثوابت". فالقيم الثوابت متصلة بأوصال الوجود الروحي والثقافة الذاتية، وهي بطبيعتها أمضى ما تكون فاعلية إذا حافظنا عليها وتفهمناها حق الفهم، وطبقنا ما نفهمه منها على واقعنا الراهن. وإن قيما ذات صلة روحية وعقلية بثقافتنا الذاتية لجديرة منا بالاكتراث الذي يعصمنا من شعور الفقدان. أما هذه القيم المتغيرة والمتبدلة فإنما هي قيم سائدة في مجتمع تتفشى فيه "المكسلة الثقافية"؛ والمجتمعات العربية يشوبها كسل فكري وثقافة مترهلة تستهلك منظومة "القيم" كما تستهلك أي مستهلك آخر ولا تشعر في كل ما تستهلكه حتى بمعنى الاستهلاك..!!

وأود - فيما نحن بصدده - أن أحيل القارئ إلى رائعة من روائع مبدعات قريحة مفكرنا الكبير الدكتور عاطف العراقي؛ وهو كتاب: "الفلسفة العربية والطريق إلى المستقبل" الذاكر لنا فيه أنه من الضروري البحث عن "أيديولوجية" لفكرنا العربي، وإلا سيكون الطريق أمامنا مسدودا إذا فكرنا في المستقبل. وقد لا أكون مبالغا في القول - والكلام هاهنا لأستاذنا - إذا ذهبت إلى التأكيد على أن فكرنا العربي بوجه عام يعد معبرا عن حالات من الضياع والظلام والموت. إنه فكر يخلو من أيديولوجية معينة، ومن ثم، نرى أكثره معبرا عن مجموعة من الكلمات المتقاطعة التي قد لا يفهمها القائل بها، وبالتالي لا يمكن إدراكها من جانب القراء لها"[٤٠].

وليس الفكر وحده هو الذي يعد معبرا عن حالات الضياع والظلام والموت، بل أيضا - بالإضافة إلى الفكر - الثقافة والفن والأدب، وكل ماله مساس بضمير الأمة ووعيها الباطني؛ والبحث عن أيديولوجية معينة لفكرنا العربي تكفيه مؤنة التخبط في متاهات الظلمات، هو بحث عن مستقبل لهذا الفكر؛ إذا لم يكن هناك أساس أيديولوجي فكري يستند عليه بعد أن يستبعد عنه الشعارات البراقة الزائفة التي يزعم لنا أصحابها أنهم يقدمون من خلالها مذاهب أدبية وفكرية؛ فلن تجد مستقبلا للفكر العربي. إذ يكشف الواقع

الموضوعى أن تلك المذاهب فى واد، والفكر فى واد آخر. إنها مذاهب تفتقر إلى الأساس الأيديولوجى، ولا تقوم بنقد الواقع أو التعبير عنه تعبيرا صادقا. ومن هنا، كان فكرنا فكرا مسطحا بالقياس إلى الفكر الأوروبى الذى يقوم على أرض صلبة، ولولا الهالات الإعلامية حول العديد من الكتب والمقالات. لقلنا بصدق إننا لا نجد عندنا فكرا بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة، بل نجد بضاعتنا الفكرية فاسدة ولا صلة لها بالواقع، تماما كمن يبحث عن قطة سوداء فى الظلام[٤١]..!

* * *

إلا إن جهود المفكرين والتى تعد ثمرة عكوف طويل على الحياة الثقافية، دراسة، وتحليلا، وإسهاما، ومشاركة، وتعليما، ونشرا لمختلف الآراء فيها بين السلب والإيجاب. فليست هى من قبيل الرأى الخاطف السريع يتشدق به صاحبه عالما أو غير عالم بأصوله وفروعه: ولا هى من قبيل "الدردشة" الفارغة التى تحلو للمتسكعين فى المجالس والطرقات يملأوون بها كتبهم ومؤلفاتهم، ثم يفرضونها على الساحة الثقافية فرضا تعسفيا ظالما لهم وللثقافة على حد سواء؛ ولا هى من قبيل لغو الفضول يطيب أحيانا لروادنا وقادة القلم فينا فضلا عن الأصاغر والمتطفلين. فيستحسنون من ضروب الفكر والثقافة ما يسد رمق الأمعاء المريضة كما تستحسن "الوجبات الخفيفة" مع قلة العافية وكثرة الإعياء. وهم- من بعد - "يتنكرون" ولا "ينصفون". ويزيد فى مثل هذا التنكر أننا نولى "الفارغ" من ثقافتنا اهتماما ونعده بمثابة النموذج الذى يحتذى، ولا نعتد بالثقافة الراقية التى تبصرنا- عن طريق النقد - بالسلب قبل الإيجاب. بل نسعى إلى تجاهلها وتعطيلها..!!

ليست جهود مفكرينا الكبار من قبيل الرأى الخاطف، ولا هى من قبيل "الدردشة" الفارغة، ولا هى من لغو الفضول يطيب للعجزة دون القادرين: وإنما هى "حياة" جادة يعيشها المفكر كما تعاش حيوات المفكرين الجادين. فلا تنفصل ثقافته وتاريخه الفكرى والروحى عن حياته التى عاشها ويعيشها كلما كانت الحياة دليلا ظاهرا على فكر المفكر يأخذها مأخذ الجد ويمضى بها إلى النموذج الصالح لمسيرة المفكرين.

وأستاذنا الدكتور/ عاطف العراقى- بحق - أحد هؤلاء المفكرين الأفذاذ الذين أوقفوا حياتهم على جهدهم الثقافى والفكرى، إعتقادا منهم بأن الثقافة ضرب من الحياة، واستطاعوا أن يتفرغوا لرصد جوانب الحياة الثقافية والفكرية عندنا، فى عكوف طويل بين الدراسة والتحليل، والإسهام والمشاركة، والتعليم والنشر لمختلف الآراء فيها، توضيحا لعوامل السلب والهدم فى ثقافتنا العربية قبل عوامل البناء والإيجاب.

وإنه ليضع يده على سلبيات الحياة الفكرية فى عصورنا الراهنة بعد أن يقارنها بحياة الفكر فى الماضى السعيد الذى كان مزدهرا بالعديد من التيارات العلمية والفكرية والفلسفية؛ فيطلعنا على نزعة جديدة من نزعات التشوف والاستشراف لمستقبل الفلسفة العربية .. هذه النزعة ليست "بنت لحظتها" ولا هى وليدة يوم وليلة. ولكنها خميرة تحصيل لسنين طويلة مرت؛ تهدف إلى "ثورة" تكتسح الواقع الفكرى والثقافى بركوده المتعفن، وتوجه

رجا عنيفا كيما تزيح عنه سلبياته التى تحر فى بيانه كما السوس ينخر فى أعمدة بالها الجمود العتيق.

ولا سبيل إلى هذه "الثورة" إلا باعتبار الوجود الحضارى قائما على تقديس العقل. وتمجيد النقد، واستهداف التنوير. وفى تلك المفاتيح الفكرية الثلاثة يدور المنهج الذى اعتمده مفكرنا وارتضاه طريقا له منذ أربعين سنة ماضية، وهو عينه المنهج الذى يبرز لنا سلبيات الحاضر بالقياس إلى إيجابيات الماضى تمهيدا للانطلاق إلى استشراف المستقبل .. خذ إليك ما قاله مثلا – صورة ترسم لك فكر المفكر حين يكون حياة – إذا نحن أردنا أن يكون لنا مكان على الخريطة الثقافية العالمية. قال: ".. الفيلسوف لا يستطيع أن يقدم لنا مذهبا فلسفيا إلا إذا عاش فى ظل ثقافة محددة الإطار والمعالم عدة أجيال. يتأثر بها ويتفاعل معها، ويكون مذهبه ناتجا عن تفاعله مع هذه الثقافة سواء اتفق مع بعض جوانبها او اختلف مع بعض جوانبها الأخرى .. المهم هو أن تكون تلك الثقافة مؤثرة فى بلورة أفكاره إلى الأمام .. ولا تقدم –هكذا يقول – إلا عن طريق التنوير، ولا تقدم إلا عن طريق تقديس العقل. أقول هذا وأؤكد على القول به لأننى أعتقد أن الأصالة وحدها لا تكفى، والمعاصرة وحدها لا تكفى، ولابد من المزج بينهما مزجا دقيقا. إن الأصالة وحدها تكون نصف شخصية الإنسان، والمعاصرة تكون نصف شخصية الإنسان الأخرى ولا أحد يرضى لنفسه أن يكون نصف إنسان فإذا أردنا لأنفسنا نحن العرب التكامل وعدم ازدواج الشخصية فلابد أن تكون لنا شخصيتنا البارزة المحددة المعالم التى تكون نتيجة للأصالة والمعاصرة. ويقينى أننا لو فعلنا ذلك فستتخطى المحلية إلى العالمية، سنجد فلاسفة ولو فى المستقبل البعيد.."[٤٢].

وعليه؛ فنحن فى مسيس الحاجة إلى وضع خطة تنويرية شاملة؛ وها هو قد وضعها بالفعل. فالمبدأ يتمثل فى التنوير، والمبدأ يرفض الفكرة التى تتعارض معه، ولو سلمت النية فى تناولها والدعوة إليها مع غياب الفهم لها. ولما كان المبدأ عقلانيا لا يضع اعتبارا لحسن النوايا فى معالجة القضايا، صار المرفوض من جهة المبدأ هو استبعاد القضايا الزائفة وهى على كثرتها من قبيل الوهم الصادر عن حسن النية أو عن سوئها، إذا جاز فى تناول القضايا أن يكون الوهم هو محك النظر فيها.

فنحن واهمون إن تحدثنا عن قضايا تبعدنا عن المبدأ التنويرى، كقضية الخلافة، والغزو الثقافى، والإسلام السياسى، واستخراج النظريات العلمية من الآيات القرآنية ونحن واهمون، لو تحدثنا عن نقد الأعمال الأدبية، بينما لا نجد هناك أعمالا أدبية تستحق النقد؛ ونحن واهمون، لو تكلمنا فى عبادة كتب التراث، وضربنا عرض الحوائط أجمعين بالفكر التنويرى الحضارى، فلا نعرف – من ثم – ضميرا علميا، ولا نصدر مجلة حضارية واحدة تقترب من مجلات رائدة صدرت فى مصر فى عصرها الثقافى الذهبى[٤٣].

ومع سيادة هذا الوهم المتبدى فى أحاديثنا المضللة .. ماذا نجد؟ .. نجد "السرقة" وانتشار الكتب المدفوعة الأجر، ونجد الشللية البغيضة والطبل الأجوف، ونسلك طريقنا نحو الشهرة العمياء وأموال بعض دول البترول؛ ونجد استبداد الغش والتدليس لعدم وجود محاكم للغش الفكرى والسرقات العلمية، فى حين نجد محاكم للغش التجارى، لأننا

فى عالمنا العربى أصحاب "توكيلات فكرية" كمن يقوم ببيع سلعة أجنبية يكون دوره مجرد البيع، وليس المشاركة أو الاختراع بالنسبة لهذه السلعة أو تلك .. والشبه جد قريب بين التوكيل التجارى والتوكيل الفكرى .. فحيث لا عقل: وحيث لا تنوير، وحيث لا نقد، وحيث لا إبداع، وحيث لا تجديد، وحيث لا ثورة تغير من الواقع ولا تكتفى بمجرد تفسيره أو تبريره .. وحيث لا أمانة ولا ضمير.. وحيث .. وحيث .. فلا ننتظر أن يأتى الفكر العربى معبرا عن أيديولوجية معينة.

فنحن واهمون إن لم نعالج مثل هذا الوهم المستشرى فى أحاديثنا المتتالية وكتاباتنا المنفرة، فننظر - مع وضع الخطة - فى تراثنا العربى نظرة تنويرية، لنديـر - من ثم - محاور البحث كله على أساس عقلى فى تراثنا القديم الذى هو بمثابة "الجذر" نبدأ منه فى حياتنا المعاصرة لا لشئ إلا لوصل ما كان انقطع. وبهذه الصلة الموصولة نعيد الثقة لأمة فقدت وعيها أو كادت .. ففى أية بداية يبدو لنا هذا الأساس لننطلق منه إلى المعاصرة والتحديث؟!

والجواب هو: من ابن رشد عميد الفلسفة العقلية فى بلداننا العربية ورائد الاتجاه النقدى التنويرى، تبدأ البداية، ويكون معها الأساس عقليا تنطوى فيه وعليه المعالجة للقضايا التنويرية لأمتنا العربية .. ولماذا ابن رشد؟! .. لأنه الفيلسوف الأوحد صاحب الاتجاه العقلى التنويرى فى فكرنا الفلسفى العربى من مشرقه إلى مغربه. ولأنه - وإن كان مسلما - لم يكن مجرد مدافع عن الفكر الإسلامى كما هو الحال لدى الفرق الكلامية مثلا، ولكنه كان يضع على الدوام اعتبارا مفاده: الالتزام بخصائص الفكر الفلسفى والوقفة الفلسفية(٤٤).

* * *

إن الرؤية المستقبلية - عند أستاذنا - هى رؤية تتلبس بموقفه من التراث تلبسا يصعب على الباحث عزلها عن هذا الموقف؟ فلئن كان استشراف لمستقبل الفكر العربى، فالرؤية المستقبلية تبدأ من الماضى: من الموقف الصحيح للتراث. ففى الماضى فلاسفة عن طراز ممتاز أمثال: الفارابى وابن سينا فى المشرق العربى، وابن باجة، وابن طفيل، وابن رشد فى المغرب العربى. وفى الماضى أدباء قد يصل إنتاجهم الأدبى إلى مرحلة تقرب من العالمية من أمثال المتنبى، وابن الرومى، وأبو العلاء المعرى، وفى الماضى علماء آمنوا بربهم وآمنوا بوطنهم، وقدموا لنا إنتاجا علميا من أمثال: جابر بن حيان، والحسن بن الهيثم، والبيرونى، وابن سينا، وأبى بكر الرازى. وكم استفاد الغرب من مؤلفاتهم فى فجر نهضته العلمية، وبعد أن تمت ترجمة كتبهم إلى العديد من اللغات الأوربية(٤٥).

هذا فى الماضى. أما الحاضر، فلا نجد فيه إلا اضمحلالا ثقافيا، وتراجعا عن الازدهار العلمى، ونظرا للأسى والحزن والأسف الذى يشعر به كل مقارن بين حالتين أو مرحلتين. إحداهما كانت تمثل الماضى. والأخرى تمثل الحاضر الذى نعيشه، ونظرا لوجود النماذج الخافتة والشاحبة واختفاء النماذج المشرقة. يمكننا القول دون مبالغة بأننا إذا أردنا كتابة تاريخ العلم الذى يؤدى إلى تطبيقات تكنولوجية: فإن العرب لا يستحقون إلا سطرا واحدا أو سطرين من هذا التاريخ الحافل. وإذا تساءلنا عن الأسباب التى أدت إلى هذا

التناقض بين أمجاد الماضى، وحالات الجفاف الفكرى فى حاضر الثقافة العربية؛ رأينا الفكر العربى فى الماضى لقد كان مزدهرا عن واقعه الحالى، ومرجع الأمر فى هذا الازدهار إلى سببين رئيسين:

أولهما: حركة الانفتاح على أفكار الأمم الأخرى والثقافات اليونانية بالإضافة إلى الاستفادة من الفكر الشرقى القديم: فى مصر والهند وفارس والصين. وعن طريق حركة الترجمة بدأ الإنفتاح على الثقافات يأخذ طابعه الجاد فى أخريات العصر الأموى، وبلغة قمة ازدهاره الفكرى فى العصر العباسى، فما أن انتهى هذا العصر حتى كانت أمهات الكتب فى الفلسفة والمنطق والطب والفلك قد تمت ترجمتها ونقلها من اللغة اليونانية إلى اللغة العربية[٤٦].

وثانى الأسباب، يرجع إلى الإشادة بدور العقل والاتجاه العقلى كتجسيد للعصر الذهبى للفلسفة العربية؛ فإن الانفتاح على فكر الأمم الأخرى، والاعتماد على العقل وربطه بالتأويل، وتلمس الاتجاهات الإنسانية، قد أدى إلى إزدهار الفكر العربى فى الماضى، فلا أحد يستطيع التقليل من دور الفارابى، ولا نبوغ ابن سينا، ولا شموخ ابن رشد، ولا عمق أبى العلاء المعرى والمتنبى فى التاريخ الفكرى الإنسانى للثقافة العربية. فإذا استفدنا من هؤلاء الأقطاب حق الاستفادة؛ فقد بلغنا غاية ما تؤديه رسالة التنوير، وهى – بعد هذا – لا تفرض علينا إلا أن نختار بين موقفين: إما أن نباعد بيننا وبين العقل والحضارة والعلم، وهذا سيقودنا إلى التخلف والانهيار والاضمحلال. أو نتمسك بأساليب العلم ونجعل العقل هو المعيار، وهذا سيفضى بنا إلى التقدم والازدهار .. ولا خيار بين البدلين ..

* * *

(٨)

ويتلخص موقف أستاذنا الدكتور "عاطف العراقى" من التراث، سواء فى مجال الفلسفة والفكر، أو الأدب والفن، أو التيارات الثقافية على وجه العموم، فى أن صراحة هذا الموقف وعدم تذبذبه بين المواقف والآراء. وإنك لتجد هذا "التذبذب" معمولا به عند لقطاء الفكر والثقافة؛ يتذبذبون، ويتلونون، ويتناقضون مع أنفسهم فى لحظات، ويغيرون جلودهم – كالحرباء – ويبدلون ضمائرهم إن أمكن لأجل حفنة من .. لا شئ!.

فإذا كان هناك موقف يتخذونه من التراث؛ جاء كأنما هو موجة سائدة يركبها كل من "هب" و"دب" .. فيزعمون القيام بـ "صلاحية المهمة" فلا يستطيعون، ويا ليتهم يصمتون بل يهرفون بما لا يعلمون.!!

ينتظم الموقف من التراث ثلاثة اتجاهات يمكن القول فيها بأننا واجدون فريقا يؤثر الاحتفاظ بالتراث كما هو، والوقوف عنده لا يتعداه، وعلى هذا الضرب من تلك الاتجاهات يجئ الهجوم، وعليه وحده تقع نكسة التخلف والرجعية فى الثقافة العربية، وعلى هذا الفريق الذى يقبل التراث بكل ما فيه من زيف وخرافة ولا يعمل فيه عمل النقد والتنقية، يتناوله بمعول الهدم وتسرى عليه ضرباته العنيفة. لأنه لا يصلح لنا نحن أبناء القرن العشرين، والحادى والعشرين .. وفى ذلك يقول – مفكرنا –: "إن التغنى بالتراث والبكاء على

الأطلال: أطلال الماضي، إنما هو ضرب من فقدان العقل .. كيف أتغنى بالتراث وأنا أجد فيه كما هائلا من الأخطاء والمغالطات، تزيد عن عدد سكان الدول العربية من مشرقها إلى مغربها" .. "أنسكن في الكهوف والمغارات بدلا من العمارات الفارهة والمنازل العملاقة .. أننظر إلى الوراء، وإلى الخلف، وكأن الله قد خنق عيوننا في مؤخرة رؤوسنا وليس في مقدمتها!!" .. "أليس من المؤسف له أن نقوم بعبادة كتب التراث ونحن نعلم أن في بعضها من الأخطاء والخرافات ما يجاوز عددا سكان الدول العربية مجتمعة!" .. "إن الذين أساءوا إلى فكرنا العربي فشوهوا أفكار مفكرينا من العرب أو خلعوا على فكرهم دلالات كثيرة لم تكن في أذهانهم وظنوا بذلك أنهم يقومون بتمجيد الفكر العربي: واهمون، واهمون. ومثلهم كمثل الدبة التي أرادت حماية صاحبها ولكنها أصابت منه مقتلا"[٤٧].

أرأيت.!!

هذا هو الهدم.

أما البناء، فأنا أحيلك إلى الكتابات الأم للدكتور "عاطف العراقي" لترى كيف يكون البناء هدفا صادقا من أهداف مزج الأصالة بالتجديد.

وهناك فريق آخر مقابل لهذا الفريق، يرفض التراث العربي ويتمسك بكل ما هو غربي وأوروبي، ومن دعاة هذا الاتجاه "سلامه موسى" و"فرح أنطون" و"لويس عوض" ولا يخلو موقفهم من ضعف وقصور في بعض الوجوه. لا لشئ إلا لأنه إفراط منبوذ من صاحب كل ذوق أصيل، بالرغم مما نجده من قيم إيجابية في التراث الغربي حاجتنا إليها ماسة بغير مراء.

وبين أولئك وهؤلاء يقع فريق ثالث، يمزج بين القديم والحديث، أو بين التراث والتجديد؛ أو بين الأصالة والمعاصرة؛ أو بين الحضارة العربية والحضارة الأوروبية، ومن دعاة هذا الاتجاه "محمد عبده" و"طه حسين" و"عباس العقاد" و"زكيب نجيب محمود" وأستاذنا الدكتور "عاطف العراقي". ولهذا الرأي ولتلك المحاولة صورة من التفكير نجدها عند كثير من أساتذة الأدب والفلسفة كانوا قد درسوا الآداب والفكر الأوروبي كما درسوا الفكر والآداب العالية[٤٨] عند العرب.

ويرى الدكتور عاطف العراقي أن هذا الفريق الثالث قد يعد رأيه من أنسب الآراء لمجتمعنا العربي المعاصر وما يعانيه من مشكلات. وخاصة إذا وضعنا في الاعتبار الظروف والأحداث التي مرت بنا ولا زالت تمر علينا حاليا .. وويل لنا يوم نعدل عن العقل والعلم. ولا نأخذ من التراث ما يتفق مع ظروف مجتمعنا العربي المعاصر، وويل لنا يوم نقضي الوقت نبحث في مشكلات لا تخدم عصرنا كقضية أسلمة العلوم، وقضية تصور صراع بين التقدم العلمي والأخلاقي، وقضية عدم الدفاع عن العلمانية وغيرها من قضايا عفا عليها الزمن. فهل نستطيع أن نستخلص من تلك القضايا العبرة الباقية لصلاح حالنا وقوام أمرنا.؟

لن نكون جديرين بالصعود نحو التقدم الإنساني العام إلا حين نأخذ من التراث ما يتفق مع العلم والعقل، فلئن كان هناك التقاء بين القديم من جهة والحضارة الأوروبية من جهة أخرى، فإن العقل والعلم هما محور التقائهما الناهض البناء.

من أجل هذا؛ لم يكن "الموقف من التراث" عند مفكرنا الكبير الدكتور "عاطف العراقى موقفا سلبيا .. وإنما كان موقفا إيجابيا من الدرجة الأولى، إنما هو جزء لا يتجزأ من قضيته الكبرى .. ينظر – من خلاله – إلى قضايا العصر فلا يدع قضية إلا ويعالجها بوضوح الرؤية ومضاء المنهج وفهم الواقع فهم العالم المدقق والمصلح الخبير. ففى المقدمة التمهيدية المطولة التى كتبها بمهارة لدراسته لكتاب: "الإسلام .. دين العلم والمدنية" للإمام "محمد عبده"، يرسخ لنا مفهوم التجديد الذى يقوم على العقلانية المطلقة. فالإسلام قد أطلق العنان للعقل، فكان مما أطلقه بغير تقييد أن "جعل الله الرجس على الذين لا يعقلون"[٤٩]؛ فهو إذن – كما يقول محمد عبده –: "لا يقيد العقل بكتاب ولا يقف به عند باب ولا يطالبه فيه بحساب". وعلى هذه العقلانية التى يحترمها الإسلام؛ ويحترم – من ثم – أصحابها، تقوم فكرة التجديد. وهى لا تقوم لها قائمة على الإطلاق، والإسلام ينقبض عنها ولا يستوعب مضمونها، فيما تؤديه من رسالة وعى ومعرفة وتنوير. فمن يفهم مثل هذا الفهم من إحجام الإسلام عن لقاء الأفكار المستنيرة والتجديدية وفق ما يقتضيه العقل؛ لا يحق أن يكون للإسلام فاهما، فإن: "النظرة التجديدية لا تقوم على رفض التراث جملة وتفصيلا، ولا تقوم أيضا على الوقوف عند التراث كما هو، ودون بذل أية محاولة لتأويله وتطويره، بل إن النظرة التجديدية تعد معبرة عن الثورة من داخل التراث نفسه؛ إنها إعادة بناء التراث، بحيث يكون متفقا مع العصر الذى نعيش فيه، فالتجديد إذن هو إعادة بناء Reconstruction؛ ولا يعد التجديد تمسكا بالبناء القديم كما هو وبصورته التقليدية؛ كما لا يحمل فى طياته هدما أو رفضا مطلقا للتراث"[٥٠].

هب أننا أردنا لأنفسنا أن يكون التجديد هو اجتناب التقليد؛ فمن باب أولى نريد لأنفسنا كذلك، أن يكون التجديد هو اجتناب الاختلاق. والمختلق – كما يشير الأستاذ العقاد – هو كل من يجدد ليخالف، وإن لم يكن هناك موجب للخلاف. إن الذى يمشى على يديه يأتى بجديد ويدل على براعة لا يستطيعها من يمشى على قدميه. ولكننا قد نضع فى يده درهما وقد نزج به فى مستشفى المجاذيب، ولا نمشى على الأيدى من أجل تلك البراعة وذلك الاختلاف أو الاختلاق.. نجدد فلا نقلد ولا نختلق، قوام بين هذا وذاك[٥١].

ليست هذه النظرة التجديدية التى حدثنا عنها– أستاذنا – فى مقدمته الممتازة لكتاب: "الإسلام دين العلم والمدنية" ببعيدة عن العقل أو عن التنوير؛ حتى ليخيل إليك أن النسق الفكرى المنضبط فى كتابات الدكتور عاطف العراقى يشق طريقه فيمضى على وجهته المعقولة، فلا تشعر إزاءه بخلل فيما هو أمامك من مادة الفكر تتعامل معها كما لو كنت تتعامل مع كبار الفلاسفة والمنظرين؛ أرسطو اليونان، وهيجل وكانط من فلاسفة الألمان: العقل هو الأساس، وعن العقل يصدر التجديد، وعن التجديد يصدر التنوير.

العقل فى الكتابات الأولى: النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد وما إليها؛ مادة من الفكر مع غزارتها تتفرع على جميع الجوانب الفكرية والمعرفية لنسق الفيلسوف. ذلك النسق الذى قال فيه أستاذنا: "لقد قدم لنا هذا المفكر العملاق (ابن رشد) نسقا فلسفيا محكما، يعد تعبيرا عن ثورة العقل وانتصاره، وبذل فى التوصل إلى الآراء التى يتكون منها نسقه الفلسفى

جهدا، وجهدا كبيرا .. يكفى فيلسوفنا فخرا أن فلسفته كانت معبرة عن عظمة الفكر التى تتلاشى أمامها ولا تقترب منها أية عظمة أخرى. يكفى فيلسوفنا فخرا أن فلسفته لم تكن محصورة فى نطاق العلاقة بين الدين والفلسفة: وكأنه أدرك أنه يجب النظر إلى الفكر الفلسفى فى حد ذاته، بصرف النظر عن اقتراب هذا الفكر أو ابتعاده عن موضوع العلاقة بين الدين والفلسفة"(٥٢).

وخطاب "الذات" هاهنا يشعرنا بالتوحد مع فكر الفيلسوف فى مسألة النسق: كما كان التوحد مع فكره فى سائر المسائل التى استخلصها منه ومن آرائه كالإيمان بالعلم. والاعتقاد فى النقد، واستخدام التأويل، والانفتاح على الثقافات الأجنبية العالمية، واعتماد الفلسفة التنويرية؛ ولكنه "توحد" لا يعنى غياب الذات الفردية وفنائها فى الفلسفة الرشدية بغير نقد لها ولا مؤاخذة توضح الثغرات. بيد أنه التوحد الذى يجعل العقل محورا تدور عليه هذه الفروع بعد مداومة النظر فيها ما بقيت عندنا عقول تؤمن بالمعرفة، وتقدس جلالة الفكر المستنير.

وإنى لأعنى بخطاب "الذات"؛ هو أن الأستاذ فى قوله هذا عن ابن رشد، يضيف بعدا ذاتيا خاصا به حين يخاطب ذاته، ليقول لنا من وراء السطور – خلال ابن رشد – إن الأولوية عنده – كما كانت عند ابن رشد – إنما هى للفكر، وعظمة الفكر لا تدانيها أية عظمة أخرى. وإنه ليغوص مع هذا التوحد فى أعماق الفلسفة الرشدية ليستخرج لبابها الفعال، حتى إذا ما سرنا على هديه كما كشفه لنا؛ صارت حياتنا الفكرية والثقافية – فى لحمتها وسداها – إبداعا لا عرقلة فيه. وإنه ما دام ابن رشد كان صاحب نسق فكرى محكم، يكشف الغطاء عن ثورة العقل وانتصاره؛ فليس الذى هداه الله إلى استنباط مثل هذا النسق الفكرى لديه بأقل منه إحكاما للنسق فى غير خلل وفى غير اعوجاج وتشتيت.

فما من قضية من القضايا المعاصرة إلا وللعراقى فيها نصيب من السداد والقدرة القادرة على ارتداد الفكرة فيها إلى جذورها الأصيلة نسقا محكما يشهد بالتواصل الفكرى بينه وبين ابن رشد؛ ويقيم الدليل على أن السرمدية العقلية – إن جاز هذا التعبير – لا تنقطع قط عن عظماء المفكرين ما دامت هنالك أرواح تعى وقلوب تعقل؛ وإنها لنفثات من الحق يهبها من يشاء حين يشاء ولو أعيت مشيئته عقول المعللين .. ثم ماذا؟!!

تتضافر النزعة العقلية (١٩٦٨) مع النزعة العلمية فى المرحلة الفكرية الثانية. فى الطبيعيات عند ابن سينا (١٩٧٠)، لتكون نزوعا فكريا خاصا ذا توجه خاص، تتعال فيه كفتى الميزان، الأولى العقل وهذا طرف، والثانية العلم وهو الطرف الآخر، ثم تتلوها سلسلة متعاقبة من الدراسات والبحوث هى سلسلة العقل والتجديد فى الفكر الفلسفى العربى محكومة بهذا الميزان ذى الكفتين: العقل فى أولهما وهو الأصل: والعلم ممتدا فى ثانيهما.

فتجئ المرحلة الفكرية الثالثة مثمرة ثمارها وفق هذا المنهج العقلى: مذاهب فلاسفة المشرق (١٩٧٢)، و"تجديد فى المذاهب الفلسفية والكلامية (١٩٧٣)، وثورة العقل فى الفلسفة العربية (١٩٧٤)، والميتافيزيقا فى فلسفة ابن طفيل (١٩٧٧)، والمنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد (١٩٧٨)، وكتيب الفلسفة الإسلامية (١٩٧٨)، وتحقيق كتاب الأصول والفروع

لابن حزم - بالإشتراك (١٩٧٨) وتحقيق كتاب الإسلام دين العلم والمدنية للشيخ محمد عبده (١٩٨٢) .. وحديثا - تحقيق رسالة التوحيد للشيخ محمد عبده (١٩٩٨). ثم محاضرات فى الفلسفة الإسلامية (١٩٧٩).

وبمقتضى العقل الذى تتفجر عنه ينابيع التجديد وكشوفات التطور العلمى، يمضى النسق ليتحقق أشراطه فى الثقافة التنويرية بمجالاتها المتنوعة: الفلسفة، والفكر، والأدب، والفن. وليس معنى ذلك، أن الأدب كان معزولا عن النزعة العقلية فى المراحل الفكرية الأولى عند مفكرنا وفيلسوفنا، بل كانت البواعث الأدبية مصاحبة لوجهة النظر العقلية والنقدية منذ الوهلة الأولى؛ إذ ربما وجدنا فى الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا، وهو أقرب المنازع على الإطلاق إلى التوجه العلمى، ضروبا لا شك فيها من البواعث الأدبية، لأن الأدب والعقل والعلم؛ روح واحدة يجمعها إحساس واحد فى التناول.

فالمنزع العقلى عند المفكر يمد خيوطه إلى العلم من جهة، ويمد نفس الخيوط إلى الأدب والفن من جهة ثانية، وتتلاقى تلك الخيوط فى بؤرة عقلية وشعورية واحدة؛ على أقل تقدير فى طريقة التناول، وفى دلالة الأسلوب الذى إن دل على شئ؛ فمدلوله الأقوى أن تجئ أنفاس صاحبه علامة دالة على شخصيته وتفرده وامتيازه[٥٣].

وتتجمع الخيوط العلمية والأدبية - حالئذ - تحت رؤية عقلية موحدة، هى ما نطلق عليها اسم "أحادية الرؤية النسقية" التى يحكمها النسق الذى يرتد بدوره إلى العقل، فيعزف - أستاذنا - على أوتاره ما شاء له العزف من قضايا ومشكلات.

فيظهر لنا فى هذه المرحلة "العقل والتنوير فى الفكر العربى المعاصر" (سنة ١٩٩٥م) وفى الفترة الواقعة بين سنة (١٩٩٢) إلى سنة (١٩٩٥)، تأتى الأعمال الإشرافية والتصديرية الخاصة بالكتب التذكارية: "يوسف كرم .. إشراف وتصدير (١٩٩٢)، وابن رشد (إشراف وتصدير) (١٩٩٣) - تصدير كتاب د. عثمان أمين وكتاب محمد عبده رائد الفكر العربى (١٩٩٤) - وتوفيق الطويل (إشراف وتصدير) (١٩٩٥)، وأبو الوفا التفتازانى (١٩٩٦)، فمصطفى عبد الرازق، وزكى نجيب محمود. ثم تظهر الأعمال المستقبلية - وفق هذا النسق المحكم الذى يبحث دوما عن الجذور ليغرسها فى تربة الحياة الفكرية المعاصرة غرسا صالحا للإنبات لتكون امتدادا طبيعيا إلى الحاضر والمستقبل. فبعد أن استوفى المفكر الفيلسوف دراساته لفلاسفة الإسلام طبقا للخطة المدروسة انطلق نحو المستقبل تأسيسا على رؤيته العقلية والنقدية مستشرفا طوالعه، ومستوحيا خطته، ومستهدفا التنوير. فكانت الفلسفة العربية والطريق إلى المستقبل (١٩٩٨) والفيلسوف ابن رشد ومستقبل الثقافة العربية .. أربعون عاما من ذكرياتى مع فكره التنويرى (١٩٩٩م)، والفلسفة العربية .. مدخل جديد (٢٠٠٠) والعمل الضخم الذى ظهر فى ثلاثة أجزاء بعنوان: "ثورة النقد فى عالم الأدب والفلسفة والسياسة (٢٠٠٠) وهو بمفرده عبارة عن حركة فكرية نقدية ترصد الواقع الثقافى رصدا خبيرا بجوانب السلب فى هذا الواقع، وجوانب الإيجاب التى تغرينا، فنفخر بها ونتبارى إلى أسباب الفخر ونتناسى معا أسباب السلب الكثيرة.

* * *

إن هذا كله، يعطينا في وضوح - إذا صح التقسيم السابق على مثل هذه المراحل - أهمية أن يكون النسق هاهنا قائما في غير خلل وفي غير تفكك أو تناقض.

لقد كانت إقامة النسق في الفكر العربي بصفة عامة تمثل مشكلة خطيرة؛ وأغلب الظن أنه عند كثير من أكابر الفلاسفة، نسق مفقود: فما بالك بأصاغر المفكرين وأشباهيم في حياتنا المعاصرة: فإن التدقيق في الفكر النقدي عند فلاسفة العرب يطلعنا بعد المراجعة على أن كثيرا من آرائهم تعرضت للنقد والهجوم بسبب خلخلتها وخلوها من انضباط النسق تفاديا للتناقض الملحوظ، فليس من قبيل المصادفات أن يوجه ابن سبعين الفيلسوف الصوفي. النقد للفارابي ويقول إنه قال بآراء مختلفة حسب كتبه المختلفة، ويثبت تناقضه حول رأيه في بقاء النفوس، أو رأيه حول حدوث العالم وقدمه، كما بين ذلك أستاذنا الدكتور عاطف في كتابيه ثورة العقل، والميتافيزيقا في فلسفة ابن طفيل(٥٤).

وليس من قبيل المصادفات أن يقول أبو الوليد الطرطوشي عن الغزالي، إنه يحل في موضع ويربط في موضع، وإنه دخل غمار العمال، ثم تصوف وهجر العلوم وأهلها. ودخل في علوم الخواطر وأرباب القلوب ووساوس الشيطان، ثم شابها بآراء الفلاسفة ورموز الحلاج، وجعل يطعن على الفقهاء والمتكلمين .. ليثبت أن النسق عنده مختل، وأن التناقض ظاهر وملحوظ.

وليس من قبيل المصادفات أن يصف ابن سبعين فلسفة ابن عربي، ليقول إنها "مخموجة" أي "عفنة"، أو يقول عن الغزالي إنه متناقض، وإنه لسان دون بيان، وصوت دون كلام، وتخليط يجمع الأضداد، وحيرة تقطع الأكباد .... وإذن، فلا نسق هنالك بل تناقض واضطراب أو تلفيق وترقيع ..!!

وليس من قبيل المصادفات، أن يسقط الفيلسوف البريطاني "برتراند رسل"، النسق عن الصوفية ويقول إنه متناقض في مشكلة كمشكلة الحرية على وجه الخصوص .. وهكذا، وهكذا إلى كثير من الأمثلة التي يختفي فيها النسق أو يبدو مفتقدا. فإذا عرفنا هذا كله أو بعضه، فلنعرف كذلك أن الآراء التي وجدت في كثير مما كتب الدكتور عاطف العراقي. إنما هي آراء كانت تصدر منه عن نسق محكم موجود غير مفقود، يرفع عن صاحبه التناقض الذي وقع فيه أكابر الفلاسفة، فضلا عن الأصاغر ممن يملأوون الساحة الثقافية باضطرابهم الأهوج وتذبذبهم المقيت، بل يملأونها بما يلفقونه من "إدعاءات" ويرقعونها بما لا يقبل الترقيع والتلفيق.!!

فكرة النسق فكرة ضخمة في بحوث الدكتور العراقي، حيث لا تغيير في المحور الأساس الذي تدور على رحاه سائر الأفكار الفرعية التي تتشابك معه وتتلاقى عنده: فالموقف من التراث، والبواعث الأدبية، والاتجاهات العلمية، والفلسفة النقدية، والموقف من التصوف، والثقافة التنويرية، بل والحياة الشخصية واللمسات الإنسانية؛ جميعها محاور فرعية، كنا - منذ زمن بعيد - سلطنا عليها أضواء البحث والدراسة، فارتدت معنا إلى محور أصيل هو بمثابة قطب الرحى وبيت القصيد .. وبإمكانك لو وقفت على المحور الأصيل وتتبعته إلى غاية ما يرمي إليه، لعرفت سائر ما تدور حوله القضايا التي تتولد عنه وتنطلق عنه

ثم ترتد إليه فى نسق متكامل لا تشعر إزاءة بتناقض مثلما تشعر بهذا التناقض كله عند أناس أسقطوا من حسابهم خصائص الفكر الفلسفى من وجهة البحث فى "الأصل" وما يتجزأ عن الأصل من تفاصيل، وما كان ميسرا لهم أن يسقطوها من هذه الوجهة لو أنهم اعتمدوا عليها دون الاعتماد على غاشية "الادعاء" و"التشتت" و"التضليل".

فالنسق هاهنا لا يتغير ولا يتزعزع ولا يتناقض فى هاته العقلية الجبارة التى عرفناها عن قرب؛ سواء فى العمل الجامعى أو فى النشاط الثقافى العام فعرفنا أنها اتخذت من "العقل" نسقا فلسفيا محكما يتفرع عنه كافة القضايا الفلسفية والثقافية المعاصرة، تنطلق منه وتعود عليه، بمقدار ما اتخذت منه مبدأ فى الحياة والتعامل يعصمها من الوقوع فى الهوة السحيقة بين الفكر والتطبيق، أو بين الكلمة والتصرف، أو بين النظر والعمل، أو بين الخطاب الأيديولوجى والممارسة التطبيقية .. وفى حياتنا الثقافية والاجتماعية كثيرا ما تجد أمثال هذا الذى قال فيه شاعرنا العربى: يعطيك من طرف اللسان حلاوة .. ويروغ منك كما يروغ الثعلب.!! .. إنما الحفاظ على المبادئ العقلية فى التعامل والحياة، تعطيك من عصارة القلوب حلاوة – لا من طرف اللسان – ولا تروغ – من بعد – منك كما تروغ الثعالب؛ فإن الإيمان "بالمبدأ" العقلى هو من جنس الإيمان بالله تعالى – جلت قدرته – فإنه جعل العقول تعتقد فيما خلق لها من إمكانيات، وفيما وهب لها من قدرات، فأفرزت – من ثم – مبادئ، وحققت – فيما اعتقدته – ما حققت من قيم وأخلاق وأمثلة عالية من طراز رفيع.

والذين يقولون بألسنتهم دون أن يفعلوا شيئا على الإطلاق كثيرون فى هذا الزمان. وفى كل زمان تسقط فيه القيم وتتفسخ المبادئ، وتتعرض حياتنا الفكرية والثقافية لأولئك الدخلاء من المتطفلين و"الأشباه" بالمقدار الذى تضج بهم ومنهم مسالك الحياة ..

* * *

وبعد؛ فهذا قليل من كثير ..

فلئن كنا قسمنا الموقف من التراث إلى مباحث تندرج تحتها عدة أفكار، وأعطينا للمبحث رقما، فجاء الموضوع فى ثمانية مباحث، ولم نشأ أن نقسمه إلى عناوين؛ فلأن حديثنا عن هذا "الموقف" لم يزل متشعبا ممتدا، وشاملا يهدف إلى معرفة الدقائق والتفاصيل، لما نلمسه فى حياة أستاذنا الدكتور "عاطف العراقى" الفكرية والثقافية من نبع لا ينضب ولا يجف "للمواقف" التى يجدر بالباحث الحديث عنها .. ولكننا نعود على ما بدأناه فنقول ما قلناه مؤكدين على أن هذا هو المفكر الفذ الذى يهدم من التراث ما يراه للهدم مستحقا ليبنى مكان ما قد هدم جديدا فيه من قوة المتانة وجلالة الإيهاب ما تستقر عليه أنظار العجب والتأثير.

وهذا هو المفكر الفذ الذى يسلب من التراث ما يبدو له باليا خرقا ليعطى من ذاته وجهوده ما هو أكرم من السلب وأسخى من آيات العطاء ..

المراجع والهوامش

١ - د. عاطف العراقي: الفلسفة العربية- مدخل جديد - دار لونجمان - الطبعة الأولى - راجع من الفلسفة العربية إلى الفكر العربي الحديث ص٢٣٤ - ٢٥٦، وله أيضا: الميتافيزيقا فى فلسفة ابن طفيل - دار المعارف - الطبعة الخامسة - ص١٤، وراجع له أيضا: ثورة النقد فى عالم الأدب والفلسفة والسياسة - القسم الأول: القضايا والمشكلات من منظور الثورة النقدية - دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر - الإسكندرية ٢٠٠٠ - ص١١ - ٢٨. ونود الإشارة إلى أننا اعتمدنا عن قصد على مؤلفات الدكتور عاطف العراقي، فى إبراز موقفه من التراث دون المقارنة بمواقف غيره.

٢- د. عاطف العراقي، ثورة النقد فى الفلسفة الرشدية ضمن كتاب ابن رشد ومستقبل الفلسفة العربية - دار الرشاد - الطبعة الأولى ١٩٩٩م ص١٤٤ وما بعدها.

٣- د. عاطف العراقي: العقل والتنوير- دار قباء - ص٢٢.

٤- د. عاطف العراقي: الفيلسوف ابن رشد ومستقبل الثقافة العربية ص٢٧٤ - ٢٧٥، وراجع له أيضا: العقل والتنوير- ص٣١ وما بعدها.

٥- د. عاطف العراقي: فلسفة ابن رشد وفكرنا العربي المعاصر- بحث منشور ضمن الكتاب التذكارى لابن رشد - الصادر عن المجلس الأعلى للثقافة بإشراف د. عاطف العراقى ص١٤٧، وأيضا: الميتافيزيقا فى فلسفة ابن طفيل ص٤٥- ٦٣.

٦- د. عاطف العراقي: ابن رشد ومستقبل الثقافة العربية ص١٤٥، وأيضا: العقل والتنوير - ص٤١ - ٤٣ - ٥٣ - ٥٤، وأيضا تصديره لكتاب د. عصمت نصار: الفكر العربى الحديث بين النقض والنقد، وتصديره لكتابنا: مشكلة الاتصال بين ابن رشد والصوفية. وسنعود إلى نقطة انقطاع الفلاسفة بعد وفاة ابن رشد مرة أخرى فى المبحث رقم (٥).

٧- المنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد- دار المعارف- ط٥ - ١٩٨٤ ص١٨، ٢٣ وأيضا: الفيلسوف ابن رشد ومستقبل الثقافة العربية ص١٨-١٩.

٨- د. عاطف العراقي: النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد- دار المعارف - ط٢ - القاهرة ١٩٧٩ - ص١٨ وما بعدها: ولعل تلك الروح قد انعكست بصورة أو بأخرى على الرأى يراه الدكتور عاطف فى القضايا المعاصرة، وإنه ليضع القضية على مشرحة التحليل النقدى الذى تحييه وتدعمه تلك الروح حتى إذا ما تكشفت له أبعادها، كان الرأى- حينذاك - من الألف إلى الياء، تأصيلا للفكرة المستنيرة، وفق منهج واضح ومحدد المعالم والأركان. استمع إليه وهو يناقش هذه القضية: "إن المثقف العربى التنويرى قد تواجهه مشكلة الصراع العربى الإسرائيلى- وأنا من جانبى وإن كنت لا أنكر الرؤية الإسرائيلية فى توجيه المجال الثقافى، إلا أننى اعتقد أن العلاج ليس فى أن نباعد بين أنفسنا وبين الحوار الفكرى بيننا من جهة. ورؤية المثقفين الإسرائيليين من جهة أخرى. إذ كيف أقوم بدور الرد أو النقد أو تفنيد ما قد يبدو لى من أخطاء فى وجهة نظر الخصم، إلا بأن أتعرف على وجهة نظره وأبعاد هذه الوجهة ويقينى أن إقامة هذا الحوار سيكشف عن ثراء فكرى بغير حدود، إذ أن لغة الصمت لا تفيدنا أية فائدة، ولن يحد من انتشار الرؤية الإسرائيلية مجرد الالتزام بمجرد الهجوم من جانبنا دون "التحليل" و"النقد". ولن يتكفل الصمت بتحليل أبعاد أية قضية من القضايا، بل ستؤدى بنا لغة الحوار، لغة النطق، فإنها اللغة الإيجابية المثمرة، والمفيدة. إن هذا لا يعنى الدعوة إلى التطبيع، بل كل ما أعنيه هو الكشف عن خطط العدو.." (العقل والتنوير ص١٣ - ١٤).

٩- النزعة العقلية (ص١٨، ٤٢، ٤٣، ٥٨، ٦٣) وأيضا: المنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد (ص٤٨، ٥٢).

١٠- د. عاطف العراقى: الفيلسوف ابن رشد ومستقبل الثقافة العربية (ص١٨٤ - ١٨٥) وأيضا: المنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد (ص١٤٠ وما بعدها).

١١- د. عاطف العراقى: الفيلسوف ابن رشد (ص٧٨، ١٢٨) وأيضا: ثورة العقل فى الفلسفة العربية ص٣٩ وما بعدها، وأيضا: تجديد فى المذاهب الفلسفية والكلامية- دار المعارف - ط٥ - ١٩٨٣ ص٢٤، ٢٥، وثورة العقل (ص١٤٠) وأيضا: ابن رشد ومستقبل الثقافة العربية ص١٥٦.

١٢- ثورة العقل فى الفلسفة العربية (ص٤١، ١٣٩، ١٣٣، ١٤٠- ومواضع أخرى متفرقة) وأيضا قارن: تجديد فى المذاهب الفلسفية والكلامية ص٢٥- ٢٨).

١٣- الفلسفة العربية، والطريق إلى المستقبل- دار الرشاد - ط٢، سنة ١٩٩٩م (ص٢٩٣-٢٩٨) وأيضا (ص١٠١ - ١٠٨).

١٤- الفلسفة العربية: مدخل جديد (ص٩٠- ١٢٤).

١٥- ثورة النقد فى عالم الأدب والفلسفة والسياسة- جـ١ ص٣١٣ وما بعدها، والجزء الأول - من القسم الثانى ص٣٩٣، والجزء ٢ ص٢٣٧ راجع عرضه لكتاب د.أحمد الجزار عن: المعرفة عند أبى سعيد بن أبى الخير.

١٦- العقل والتنوير فى الفكر العربى المعاصر (ص١١٥، ص٢٢٤)، (ص١٢٢).

١٧- راجع: الفلسفة العربية: مدخل جديد (ص١٠٣- ١٢٤) ويقول فى ثورة العقل: "إن هذه الأحوال والمقامات، إن دلتنا على شئ، فإنما تدلنا على كيف أن مبتداها ومنتهاها إنما يتمثل فى الجانب العملى الوجدانى القلبى، وهذا الجانب يتعارض مع خصائص البرهان بمعناه الفلسفى، ولا يتفق مع شروط المعرفة اليقينية" (ص١٤٠، وقارن ص٤٣). وراجع: تجديد فى المذاهب الفلسفية والكلامية (ص٢٤، ٢٥، ٢٦).

١٨- د. عاطف العراقى: مذاهب فلاسفة المشرق- دار المعارف - ط٢ - القاهرة (ص٢٧٠). وأيضا: النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد (ص٩٦ وما بعدها)، وأيضا: الفلسفة العربية والطريق إلى المستقبل (ص٣٦١- ٣٧٩) وراجع فى نفس الكتاب (ص٩١- ١٠٨). وأيضا: الفلسفة العربية: مدخل جديد، الفصل الثامن من (ص١٩٠- ٢٠٠).

١٩- راجع: دراسة د. عاطف العراقى عن محمد إقبال وقضية التجديد، (العقل والتنوير (ص٢٣٠ و(٢٧٨).

٢٠- تجديد فى المذاهب الفلسفية والكلامية (ص١١٠- ١١٥) وأيضا: الفيلسوف ابن رشد ومستقبل الثقافة العربية (ص١٦٤ - ١٦٥).

٢١- ابن رشد ومستقبل الثقافة العربية (ص١٨٦). وراجع: النزعة العقلية (٣٢٥) وما بعدها.

٢٢- المرجع السابق (ص١٧٠ - ١٧١)، وأيضا: المنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد (ص٢٦١، ٢٦٢).

٢٣- ابن رشد ومستقبل الثقافة العربية (ص١٧١)، وأيضا راجع: ابن رشد وفكرنا العربى المعاصر ص١٧٦، ضمن الكتاب التذكارى الصادر عن المجلس الأعلى للثقافة.

٢٤- الفلسفة العربية والطريق إلى المستقبل (ص٣٢٠)، وأيضا: العقل والتنوير (ص٤٣، ٧١).

٢٥- راجع هذه القضايا التنويرية (ص٧٥، ٨٢) من العقل والتنوير.

٢٦- راجع مقال: دفاع عن الاستشراق، جريدة الأهرام بتاريخ ١٨ مارس ٢٠٠١ والعقل والتنوير (ص١٠٥ وما بعدها)، والفصل السابع من ثورة النقد فى الفلسفة والأدب والسياسة - الجزء الأول (ص٣٠٩ - ٣٣٢).

٢٧- العقل والتنوير (ص٨٢ إلى ص١٣٠).

٢٨- المرجع السابق (ص٢٦)، وراجع أيضًا: ثقافة النور .. وثقافة الظلام، جريدة الأهرام بتاريخ ١٩٨٤/١٢/٢٤م.

٢٩- ابن رشد ومستقبل الثقافة العربية (ص٢٧٢) وأيضًا: مذاهب فلاسفة المشرق (١٧ وما بعدها).

٣٠- العقل والتنوير (ص٢٦).

٣١- المرجع السابق (ص٢٧)، وأيضًا: ابن رشد ومستقبل الثقافة العربية (٢٧٣). وراجع مقالنا: ماذا يبقى من ابن رشد؟!- الأهرام المسائى، بتاريخ ١٩٩٧/٢/٢٣م.

٣٢- مذاهب فلاسفة المشرق: منهج ندعو إليه (ص١٨. ٢٠). وراجع أيضًا: ابن رشد ومستقبل الثقافة العربية (ص٢٧٧)، وأيضًا: العقل والتنوير: ص٩٧.

٣٣- المنهج النقدى في فلسفة ابن رشد (ص٨٩)، والنزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد ص٥٠ وما بعدها، وأيضًا: العقل والتنوير (ص٤٣)؛ وميتافيزيقا ابن طفيل (٦٤).

٣٤- مذاهب فلاسفة المشرق من الطبعة (١١)- ص(١٥ - ٢٤)، راجع مقالتنا: الدكتور عاطف العراقى .. والموقف من التراث، - الأهرام المسائى ١٩٩٦/١١/١٧م.

٣٥- العقل والتنوير (ص٥٥) وأيضًا: راجع كتابنا: مشكلة الاتصال بين ابن رشد والصوفية - مكتبة الثقافة الدينية ص (٩٢) وما بعدها؛ تصدير د. عاطف العراقى.

٣٦- مذاهب فلاسفة المشرق (ص١٥، ٤٨) وأيضًا: كتابنا مشكلة الاتصال بين ابن رشد والصوفية (ص١١٥)، وراجع النزعة العقلية (ص٢٩٥).

٣٧- ابن رشد: فصل المقال - طبعة دار المعارف - ط١٩٩٦/٢ - تحقيق محمد عمارة (ص٦٦. ٦٧)، وقارن أرتور. ف. ساجادييف: ابن رشد .. والتراث الفلسفى الإسلامى- مقال برسالة اليونسكو - العدد ٤. ٣ سبتمبر ١٩٨٦م (ص٢٥).

٣٨- د. عاطف العراقى: ابن رشد ومستقبل الثقافة العربية، الفصل الثانى بعنوان: تراث ابن رشد برؤية نقدية (ص٧٥ - ٩٧) وأيضًا من نفس الكتاب راجع (ص٥١-٥٤).

٣٩- د. عاطف العراقى: العقل والتنوير (ص١٣)، راجع مقالتنا: د. عاطف العراقى .. والموقف من التراث .. الأهرام المسائى ١٩٩٦/١١/١٠م.

٤٠- الفلسفة العربية والطريق إلى المستقبل (ص٢٩ وما بعدها).

٤١- العقل والتنوير (ص١٨، ١٩) وراجع ابن رشد ومستقبل الثقافة العربية: هل يمكن أن نقدّم للعالم أيديولوجية عربية؟ (ص١٣٣ - ١٣٤).

٤٢- العقل والتنوير (ص٤٧- ٤٩ - ٥٠).

٤٣- الفلسفة العربية والطريق إلى المستقبل (من ص٩ إلى ص٣٦) وأيضًا: العقل والتنوير (٧٨، ٧٩).

٤٤- العقل والتنوير: راجع البحث عن الجذور (ص٤٢ إلى ص٧٤) وأيضًا: (ص٥٣).

٤٥- الفلسفة العربية والطريق إلى المستقبل (ص١٠- ١٤).

٤٦- العقل والتنوير: ص٩٧ وما بعدها، وأيضًا: ص٤٢- ٤٣.

٤٧- المرجع السابق: ص٢٢، ١٩، ١٨، وراجع الفيلسوف ابن رشد ومستقبل الثقافة العربية: نظرتى إلى التراث (ص٢٦٧ - ٢٦٩).

٤٨- العقل والتنوير: ص٧٥- ٧٦ وراجع مقالتنا د. عاطف العراقى .. والموقف من التراث - الأهرام المسائى ١٩٩٦/١١/١٧م.

٤٩- الشيخ محمد عبده: الإسلام دين العلم والمدنيَة- دراسة د. عاطف العراقى - دار سينا للنشر ط الأولى ١٩٨٦م ص٣٤ وما بعدها، والآية: "وما كان لنفس أن تؤمن إلا بإذن الله، ويجعل الرّجس على الذين لا يعقلون" (يونس (١٠٠))

٥٠- الإسلام دين العلم والمدنية: ص١٨، وأيضا: الفلسفة العربية: مدخل جديد (٢٣٥) وأيضا: الفلسفة العربية والطريق إلى المستقبل (ص١٨).

٥١- راجع مقالتنا: د. عاطف العراقي: جمعتني "بالعقاد" صلة التلمذة من خلال ندواته - الأهرام المسائي - الأحد ١٩٩٧/٣/٢٣م.

٥٢- د. عاطف العراقي: ابن رشد ومستقبل الثقافة العربية (ص٢٣) وأيضا: العقل والتنوير (ص٦٨).

٥٣- راجع مقالتنا: البواعث الأدبية عند الدكتور عاطف العراقي- الأهرام المسائي ١٩٩٦/٤/١٤م.

٥٤- ثورة العقل في الفلسفة العربية (ص٨٧ وما بعدها) وأيضا: تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية (ص١٢٢) وراجع أيضا: الميتافيزيقا في فلسفة ابن طفيل (ص٥٢) .. وفي هذا الكتاب الأخير، يشير أستاذنا في التصدير (ص١٢) إلى مسألة "النسق" هذه، إشارة خفيفة، لكنها تدل دلالة قوية لا يشك معها بعد ذلك باحث، وإن تتبع آثار الدكتور عاطف العراقي الفكرية على تنوعها، يجزم ببناء النسق - عند مفكرنا - جزما لا شك فيه .. ولنقف عند هذه الوجهة للنظر، ولا نخطفها خطفا سطحيا عارضا، كما هي العادة في القراءة والثقافة والتفكير، بل هي العادة حتى في المأكل والمشرب وسائر الأمور الحياتية، نخطف الأشياء خطفا سريعا حتى غلبت علينا "ثقافة الخطف" وسادت!! .. فلننظر إلى هذه الفقرة ولنتأمل فيها على التؤدة والمهل .. قال أستاذنا: "قد نختلف مع هؤلاء الفلاسفة في مشرق البلدان العربية ومغربها، ولكن هذا الاختلاف يعد دليلا على عمق أفكارهم، إذ لو كانت الآراء التي تركوها لنا آراء واهية الأساس، لما اختلفنا معهم. نعم قد نجد بعض الآراء الضعيفة وغير المتسقة عند بعضهم؛ ولكننا يجب ألا ننسى أن الفرد من أفراد البشر، بل العبقري لا يمكنه أن يقيم بمفرده نسقا كاملا تاما، بل إنه يقيم أجزاء منه ويهمل أجزاء أخرى وتاركا لمن يجيئون بعده إكمال البناء ومواصلة تشييد دعائم المذهب الفلسفي، مهتدين بالأسس التي قال بها، والمبادئ التي توصل إليها." .. ثم يضرب أمثلة على ذلك بأفلاطون وأرسطو، وبفلاسفة العرب الذين بذلوا أقصى جهدهم وتركوا لنا ثمارا ناضجة تارة، وثمارا غير ناضجة نضجا كاملا تارة أخرى، ثم قال، وعلينا نحن العمل على إتمام نضجها وإكمال أساسها، وذلك إذا أردنا أن نقدم تصورا متكاملا لقضية الأصالة والمعاصرة .. إذا أردنا أن يتحقق أملنا في وجود فلاسفة يقومون بوصل تاريخ الفلسفة العربية الذي انقطع بعد وفاة فيلسوفنا ابن رشد منذ ثمانية قرون"(ص١٣).

وعند التأمل؛ ندرك أن المشكلة في الأصل تكمن في غياب النسق: وبغيابه لا نستطيع أن نقدم تصورا كاملا لقضية الأصالة والمعاصرة؛ وبغيابه أيضا، لا يتحقق الأمل في وجود فلاسفة بعد وفاة ابن رشد. فإذا نحن أضفنا إلى هذا؛ صراحة قوله (العقل والتنوير ص٤٩) بأنه لا مناص للفيلسوف من أن يعيش في ظل ثقافة محددة الإطار والمعالم عدة أجيال، يتأثر بها ويتفاعل معها، فيجيء مذهبه ناتجا عن تفاعله مع هذه الثقافة سواء اتفق معها تارة، أو اختلف معها تارة أخرى. المهم هو أن تكون تلك الثقافة مؤثرة في بلورة أفكاره، ويكون في نفس الوقت، دافعا عن طريق أفكاره لثقافة مجتمعة إلى الأمام، مع تقديس العقل وتمجيد التنوير" ولا جرم في أن هذا كله ينطبق على الدكتور عاطف نفسه في كل كتبه ودراساته.

أقول: إذا نحن أضفنا هذا إلى ذاك، فإننا نجزم جزما قاطعا بأن الدكتور عاطف العراقي فيلسوف على التحقيق؛ لأنه أقام النسق موصولا من "الأصالة" إلى "المعاصرة"؛ فإن لم يكن قد أقامه بمفرده كاملا، فهو قد أكمله مهتديا بالأساس الذي قال به ابن رشد، والمبادئ التي توصل إليها .. وفضيلته - من بعد - أنه واصل تشييد دعائم المذهب العقلي على غرار الأساس الذي كان عليه في تراثنا العربي وثقافتنا الذاتية الإسلامية.

عاطف العراقى ورؤية نقدية لموقف الصوفية

د. فاطمة فؤاد(*)

مقدمة:

من المسلم به أن البيئة المتحضرة الغنية بأسباب السلامة الجسمية والاستقرار النفسي والتثقيف الفكرى تعتبر قادرة على إنجاب الشخصية المبدعة[1] الواعية بقضايا عصرها. من هذا المنطلق جاء اهتمامنا بشخصية أستاذنا الدكتور عاطف العراقى، تلك الشخصية التى أثرت فكرنا العربى الحديث بالعديد من الأبحاث والمؤلفات التى أوصلت ما بين الماضى والحاضر من أجل بناء المستقبل ورسمت فلسفة نقدية لكل ما يعوق التقدم والتطور البناء من خلال منظور عقلى ومن خلال الفهم الصحيح لمبادئ العقيدة.

ودعوة الدكتور عاطف العراقى إلى الإعلاء من شأن العقل والتدبر والتفكير فى الكون نابعة من الكتاب والسنة، إذ يقول الحق تعالى فى محكم كتابه العزيز (فلينظر الإنسان مما خلق * خلق من ماء دافق) (الطارق: آية ٥-٦) وقوله تعالى (أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت) (الغاشية: آية ١٧) بيد أن النقد البناء ما هو (إلا معبر عن ثورة العقل، وسنرى كيف أن هذا النقد كان مرتكزًا على التمسك بالعقل وإعلاء كلمته فوق كل كلمة، حتى يكون هذا العقل معبرًا عن عظمة الفكر التى لا تدنو منها ولا تقترب عظمة أخرى)[2].

الإعلاء من شأن العقل:

من الواضح أن الدكتور عاطف العراقى فى عرضه لآراء الصوفية يرجع بنا إلى جذور هذه المشكلة، وهو فى ذلك لا يكتفى بمجرد عرض هذه الآراء، وإنما يعرض رأيه فى مقابل هذه الآراء، (وقد يدخل فى دائرة الفلسفة العربية متصوفة الإسلام سواء كانوا من أصحاب التصوف السنى كرابعة العدوية والغزالى. أو كانوا من أصحاب التصوف الفلسفى كالحلاج ومحي الدين بن عربى والسهروردى المقتول وابن سبعين، صحيح أننا لا نجد استفادة ظاهرة عند أصحاب التصوف السنى أو من جانب الزهاد والعباد من المصادر الخارجية، ولكننا نجد استفادة من المعبرين عن التصوف الفلسفى حين دراستهم للحلول والاتحاد، ووحدة الوجود والبقاء والفناء، وإن كان المنهج الذى يسير فيه الفلاسفة غير المنهج الذى يسير فيه الصوفية والذى يعد منهجًا يعتمد على الجانب القلبى الذوقى والوجدانى[3].

والإعلاء من شأن العقل عند الدكتور العراقى يعنى الاهتمام بالعلوم العلمية من طب وهندسة وفلك ورياضة وغيرها من العلوم التى تنفع البشرية، أما قضايا المتصوفة فليس لها اهتمامات علمية كثيرة بقدر اهتماماتهم بالقضايا الإسلامية، (فالمطلع على نظريات متكلمى الإسلام من معتزلة وأشاعرة وجبرية وغيرهم. يجد العنصر الدينى الإسلامى بارزًا،

(*) مدرس الفلسفة، كلية الآداب - جامعة أسيوط.

ومهيمنًا على بحوثهم لدرجة قصوى، بل إن موضوعات المشكلات التى بحثوا فيها تحمل طابعًا إسلاميًا دينيا قلبا وقالبًا، .. وما يقال عن علماء الكلام يقال عن الصوفية أيضًا، وخاصة الأوائل الذين تأثروا بالآيات القرآنية التى تدعو إلى الزهد والتسبيح بحمده تعالى)[٤].

هذا ومن المعروف (أن الدين يدعونا إلى القوة والعمل والكفاح حيث أننا نجد أن أقوال بعض رجال الدين - فيما يذهب الشيخ محمد عبده - تتنافى تمامًا مع الدعوة الأصلية والجوهرية للدين، وخاصة حين يقومون بنشر الإيمان بالجبر والذى يؤدى بدوره إلى التواكل والاستسلام وعدم الاهتمام بالسعى إلى طلب الرزق والصراع والكفاح فى الحياة[٥]).

ونود الإشارة إلى أن الدكتور العراقى له رؤيته الواضحة والدقيقة حول كل نظرية يناقشها ويعرض لها، فإعلاؤه من شأن العقل راجع إلى أنه أمر عام ومشترك بين كل الناس. أما طرق الصوفية فما هى إلا تجارب ذاتية فردية لا يعرفها ولا يفهمها إلا من مر بهذه التجربة. والعلم ينمو ويتقدم على المبدأ العام والمشترك، ولهذا يعجبه نظرة ابن رشد العقلانية فى نقد الصوفية إذ يقول (لقد نقد الصوفية نقدا عنيفا، فالصوفية حين يتحدثون عن أذواق ومواجد ومقامات، فإن هذا يعد معبرا عن طريقة فردية ذاتية، وليست عقلية، لأن العقل يعد طريقا عاما مشتركا، ويعد أعدل الأشياء قسمة بين البشر[٦]).

كما يقدم لنا الدكتور عاطف العراقى الأسباب الحقيقة - من وجهة نظره - وراء التأخر العلمى فى بلاد الشرق، والتقدم العلمى فى أوربا، ألا وهو إهمال شأن العقل والتركيز على العلوم الدينية والأدبية فقط، وهذا ما يوضحه عندما ينقد أبرز أعلام الصوفية (الغزالى) إذ يقول (أليس من اللافت للنظر أننا نجد عالمنا العربى بوجه عام قد ارتضى لنفسه آراء الغزالى، فأدى به هذا إلى نوع من التأخر الفكرى، فى حين أن أوربا بوجه عام قد ارتضت لنفسها فلسفة ابن رشد ومبادئ ابن رشد، فأدى بها ذلك إلى التقدم الفكرى[٧]).

مظاهر النقد:

لقد طرح الدكتور عاطف العراقى العديد من السلبيات التى اجتاحت الطريق الصوفى منها قولهم بالعادة والصدفة ورفض مبدأ السببية (العلية) وخصوصا عند الغزالى، وفى هذا يقول (الغزالى يرجع العلاقة بين الأسباب ومسبباتها إلى العادة لا إلى الضرورة قاصدا من ذلك تبرير القول بالمعجزة - فإننا لابد أن نشير إلى موقف ابن رشد من العادة فلا وعلاقتها بالسببية، فابن رشد ينفى القول بالعادة على النحو الذى يفهمه الغزالى، فهو يرى أن لفظ العادة لفظ مموه، وإذا حقق لم يكن تحته معنى إلا أنه فعل وضعى، مثل ما نقول: جرت العادة لفلان أن يفعل كذا، وهذا يؤدى إلى القول بأن الموجودات كلها وضعية وأنه ليس هناك حكمة أصلا من قبلها تنسب إلى الفاعل أنه حكيم[٨]).

ويوضح لنا الدكتور عاطف سبب رفض الغزالى القول بالسبب وارتباطه بالمسبب هو قوله بالعادة والصدفة والتى بدورها تؤدى إلى القول بالمعجزة، وأيضا قوله بالقضاء والقدر (وتكفى فى هذا المجال عبارة واحدة له لكى يستدل بها الدارس على مقدار الأوهام التى سيطرت على فكر الغزالى، الذى وجد الأمان فى التصوف، ولو أنصف الغزالى

لميز بين المعجزة وأساس الأمور المحسوسة. يقول الغزالي: "فالاقتران بين ما يعتقد في العادة سببا ليس ضروريا عندنا، بل كل شيئين ليس هذا ذاك ولا ذاك هذا، ولا إثبات أحدهما متضمنا لإثبات الآخر. ولا نفيه ينفي الآخر، فليس من ضرورة وجود أحدهما وجود الآخر. ولا من ضرورة عدم أحدهما عدم الآخر، مثل الري والشرب، والشبع والأكل، والاحتراق ولقاء النار، والنور وطلوع الشمس)[٩].

والدكتور عاطف في عرضه لرأي الغزالي في المعجزة- باعتباره قطب من أقطاب الصوفية - يبين لنا مدى مبالغة الغزالي في تكرار حدوث المعجزة في أي عصر وقابلية المادة للتحول إلى أي شئ، وعدم انتهاء المعجزة بعصر النبي محمد ﷺ، مع أن المعجزة لا تحدث إلا عن طريق الوحي (وهذا التصريح من جانب الغزالي لا يحاول الصعود به إلى منطق الأمور المعقولة، لأنه لا يتجاوز دائرة الإمكان والاحتمال، وسبب تصريحه محاولة الوصول إلى غرضه الأساس، وهو تبرير المعجزة، والعجيب أنه يحاول الاستدلال على أقواله هذه بالذهاب إلى أن المادة قابلة لكل شئ، فالتراب وسائر العناصر يستحيل نباتا، ثم النبات يستحيل عند أكل الحيوان له دما، ثم الدم يستحيل منيا، ثم المني ينصب في الرحم فيصبح حيوانا، وهذا بحكم العادة واقع في زمان متطاول، فلم يحيل الخصم أن يكون في مقدورات الله تعالى أن يدبر المادة في هذه الأطوار في وقت أقرب مما عهد فيه[١٠].

ومن المؤكد أن نقد الدكتور عاطف العراقي للغزالي في قوله بالعادة ورفض الترابط بين الأسباب والمسببات هو راجع إلى اعتبار المعرفة التي تأتي عن طريق العادة معرفة غير يقينية، ذلك لأنها لا تستند إلى البرهان أو اليقين، والغزالي في هذا الشأن شأنه شأن الأشاعرة، حيث افتقرت آراؤهم في بعض الأحيان إلى المنطق والبرهان العقلي (ونود أن نشير إلى أن المحسوسات إذا كانت تعد من قبيل المعرفة اليقينية، فإنه يترتب على ذلك أن آراء كل من الأشاعرة والغزالي في السببية أي في العلاقة بين الأسباب والمسببات تعد آراء غير يقينية، أي آراء غير فلسفية، وخاصة

إذا أدخلنا في الاعتبار أيضا ذهاب الغزالي إلى أنه لا ضرورة بين النار والإحراق، وبين الثلج والتبريد، ولعلنا قد أشرنا إلى عجز الغزالي عن التوفيق بين القول بالمحسوسات كمصدر من مصادر المعرفة اليقينية، وقوله بأن العلاقة بين الأسباب والمسببات علاقة ليست ضرورية بل هي ترجع إلى العادة ومردها إلى الله تعالى[١١].

ويستدل الدكتور عاطف على رفضه لمبدأ العادة التي قال بها الغزالي بما قاله ابن رشد في تفسيرها (لا أدري ما يريدون باسم العادة، هل يريدون أنها عادة الفاعل أو عادة الموجودات أو عادتنا عند الحكم على هذه الموجودات؟ ومحال أن يكون الله تعالى — عادة، فإن العادة ملكة يكتسبها الفاعل توجب تكرار الفعل منه على الأكثر، والله يقول (ولن تجد لسنة الله تحويلا) (فاطر: آية ٤٣) وإن أرادوا أنها للموجودات، فالعادة لا تكون إلا لذي نفس، وإن كانت في غير ذي نفس، فهي في الحقيقة طبيعة، وهذا غير ممكن، أعني أن يكون للموجودات طبيعة تقتضي الشئ إما ضروريا، وإما أن يكون عادة لنا في الحكم على

الموجودات، فإن هذه ليست شيئا أكثر من فعل العقل الذى يقتضيه طبعه، وبه صار العقل عقلا[١٢].

كما يتعرض الدكتور عاطف إلى فرق آخر يفرق به بين التصوف والفلسفة ألا وهو اختلاف الألفاظ التى يستخدمها الصوفية عن الفلاسفة. إذ أن الصوفية يستخدمون ألفاظا ومصطلحات ذات دلالة ذاتية ووجدانية لا ترقى إلى درجة المعرفة العقلية مثل لفظ اليقين. (وكشفنا فى العنصر الثانى، ومن خلال دراستنا للعديد من المصطلحات الصوفية إلى أن هذه المصطلحات تقوم على ركائز وجدانية وتعبر عنها. وكيف يؤدى ذلك إلى اختلاف المقصود فى لفظة يستعملونها كلفظة اليقين أو حال اليقين عن قصد الفلاسفة .. إن اليقين عند الفلاسفة .. إذا كان يقوم على البرهان بمعناه النظرى أساسا. فإن اليقين عند المتصوفة يعنى المشاهدة، إنهم يرون أن كل ما تراه العيون ينسب إلى العلم. أما ما تعلمه القلوب فإنه ينسب إلى اليقين. وهذا القول من جانب المتصوفة إن دلنا على شئ فإنما يدلنا على التعارض بين الطريق الحسى النظرى والطريق القلبى الصوفى[١٣].

وفى أكثر من موضع فى كتاب ثورة العقل فى الفلسفة العربية يبين لنا الدكتور عاطف العراقى، أن هناك العديد من الألفاظ التى يستخدمها الصوفية يختلف معناها عن المعنى المعروف عند الفلاسفة من ذلك لفظ العلم. (وما يقال عن لفظة اليقين يقال على ألفاظ كثيرة منها لفظة (العلم)، والغزالى يستخدم هذه اللفظة ويدعونا إلى العلم، والفلاسفة والعلماء يستخدمون هذه اللفظة، ولكن هذه اللفظة تعنى عند الغزالى شيئا يختلف اختلافا كبيرا عما يعنيه الفلاسفة والعلماء بتلك اللفظة[١٤].

وألفاظ الصوفية ألفاظ رمزية خاصة بهم وليست ألفاظا عامة يفهمها الجميع مثل ألفاظ العلم التى تعتمد على العقل، ذلك لأنها تعبر عن تجارب شخصية، وهذه الألفاظ رمزية ومن أجل عدم الإفصاح عن تجربتهم، وفى هذا يقول الدكتور عاطف (وما يقال عن كل طائفة يقال على المتصوفة، إنهم يستعملون ألفاظا فيما بينهم قاصدين من ذلك الكشف عن معانيهم لأنفسهم، والإجماع والستر على من باينهم فى طريقتهم، حتى تكون معانى ألفاظهم مستبهمة على الأجانب غيرة منهم على أسرارهم أن تشيع فى غير أهلها، إذ أن حقائقهم قد وصلوا إليها لا بالطريق الكسبى النظرى، بل هى تعد معان أودعها الله تعالى فى قلوبهم، بحيث يفضلون لغة الرمز والإشارة على اللغة الحسية[١٥].

واللغة هى وسيلة التعبير عن الفكر، لذا يلزمها أن تكون واضحة وعامة وسهلة حتى يسهل على الجميع فهم الفكر، ومن ثم فإن هذه اللغة الحسية هى اللغة التى يستخدمها العلم، على حين نجد الصوفية لهم اصطلاحات وألفاظ خاصة بهم، وفى هذا يقول الدكتور عاطف العراقى (هذا بالإضافة إلى أن لهم آداب مخصوصة بهم واصطلاحات خاصة تدور بينهم، إذ الأوضاع اللغوية إنما هى للمعانى المتعارفة، فإذا عرض فى المعانى ما هو غير متعارف، اصطلحنا على التعبير عنه بلفظ يتيسر فهمه منه. ولعل هذا يبرر اختصاص هؤلاء بهذا النوع من العلم الذى ليس يوجد لغيرهم من أهل الشريعة والكلام، بحيث أن علم الشريعة أصبح على صنفين: صنف مخصوص بالفقهاء وأهل الفتيا، وهى الأحكام العامة فى العبادات

والمعاملات والعادات. وصنف آخر مخصوص بالقوم في القيام بالمجاهدة، ومحاسبة النفس عليها[١٦].

ولم يتوقف الاتجاه النقدى عند الدكتور عاطف العراقى عند هذا الحد وإنما امتد أيضا إلى التجربة الصوفية. تلك التجربة الفردية فى حدوثها ولغتها لغة الرمز والإشارة. وهذا يتنافى من وجهة نظره مع منهج التفكير العلمى الذى يعتمد على الموضعية والشمول (هذا إن دلنا على شئ، فإنما يدلنا على أن طريقة هؤلاء المتصوفة تعد طريقة فردية، بمعنى أن لكل سالك إلى الله حياته الفردية الخاصة به وعالمه الروحى الذى يعيش فيه وحده. وهذا لا يتفق مع الطريق العقلى الذى يعد طريقا مشتركا. ولذلك كان متوقعا من ابن رشد نقد هذا الطريق الذى يتنافى مع التيار العقلى[١٧].

فالدكتور عاطف قد فرق أيضا بين اليقين الصوفى واليقين العقلى (اليقين بمعناه الصوفى يعد مخالفا لليقين بمعناه العقلى، فاليقين عند المتصوفة يعنى المشاهدة، كما أنهم يذهبون على حد تعبير ذى النون: إلى أن كل ما رأته العيون نسب إلى العلم، وما علمته القلوب نسب إلى اليقين وهذا القول يعنى التعارض بين الطريق الحسى النظرى والطريق القلبى الصوفى، كما أنهم أيضا يرون أن اليقين هو عين القلب[١٨].

يضاف إلى ذلك فرق آخر ألا وهو اختلاف المنهج، فالمنهج الصوفى منهج وجدانى ذوقى يعبر عن تجارب شخصية، على حين أن المنهج العقلى يعتمد على البرهان (وهكذا يكشف لنا ابن رشد فى معرض نقده للطريق الصوفى، كيف أن هذا الطريق يتنافى مع الطريق العقلى، إذ أن الطريق الصوفى يعد طريقا فرديا ذاتيا ومن هنا لا يمكن إقامة البرهان على أى قول من أقوال الصوفية، طالما أنها لا تعدوكونها معبرة عن نزعات شخصية وجدانية لا تستقيم مع قضايا العقل، إنهم بمنهجهم الذوقى هذا إنما يحطمون أسس المعرفة العقلية، إذ لابد من مبادئ معينة وأسس محددة للمعرفة، أما القول مع الصوفية بأن هذه المعرفة تحدث بطريقة لا يدرى العبد كيف حصلت له، فإن هذا يعد فيما نرى قولا لا يستند إلى أساس سليم)[١٩].

فالمنهج الصوفى بذلك لا يدعو إلى التأمل أو العقل والتدبر فى الكون كما دعا إلى ذلك القرآن الكريم (ولهذا يعد اتجاه الصوفية إنكارا لمبادئ العقل والمنطق، إذ كيف نجمع بين هذا الاتجاه الصوفى، وبين الدعوة إلى النظر فى الكون بعقولنا، والتوصل إلى معرفة الخالق، وكيف يتسنى لنا فهم مبادئ الغائية والسببية وقيامها على أسس معقولة)[٢٠].

كما أن الغزالى أعلى من شأن المعرفة الصوفية (الذوقية) وجعلها فى الدرجة الثالثة من المعرفة .لكنها تفتقر إلى البعد النظرى العقلى المحدد المعالم، وذلك على حد قول الدكتور عاطف (إن الغزالى إذا كان يضيف إلى الطريق الوجدانى القلبى الذى رفعه إلى أعلى مرتبة، بعدا نظريا، فإن هذا البعد كان لديه غير محدد المعالم ولا واضح الصورة. لأنه اختفى أو كاد وسط وصفه الأدبى الجميل لحالة هذا السالك فى التصوف)[٢١].

وهذه المعرفة الصوفية معرفة غير يقينية. ذلك لأنها لا تعتمد على النظر العقلى لا من قريب أو من بعيد، وفى هذا يقول (محاولة الغزالى .. ليست محاولة داخلة فى المجال

الفلسفي العقلاني من قريب أو من بعيد، إذ من الصعب إن لم يكن من المستحيل أن يلتقي وصفه للمسلك الصوفي مع التحديد الدقيق لخصائص وشروط المعرفة اليقينية، تلك المعرفة التي لا يصل إلى جذورها وأبعادها الدفينة إلا من كان فكره مشدودا بعناصر وجذور عقلية وقديما نبهنا ابن رشد إلى ذلك كله)[٣٢].

فالمعرفة الصوفية ما هي إلا مجرد أنوار تلقى في القلب إلقاء دون التدخل من جانب النظر العقلي، وإنما بمجاهدة النفس والتخلي عن شهواتها، ولهذا ينقد ابن رشد هذا الطريق الصوفي ويتفق معه الدكتور عاطف العراقي بقوله (فابن رشد يأخذ على الصوفية أن طرقهم في النظر ليست طرقا نظرية، أي مركبة من مقدمات تؤدي إلى نتائج، إذ أنهم يرون أن معرفة الله وغيره من الموجودات عبارة عن شئ يلقى في النفس عند تجردها من العوارض الشهوانية وإقبالها بالفكرة على المطلوب)[٣٣].

ثم يواصل الصوفية إهمالهم لقدر العقل بقولهم إن العقل عاجز عن معرفة الحق تعالى، ذلك لأنه محدث، والمحدث لا يدل إلا على محدث، لذلك قالوا نعرف الحق بالحق تعالى وحده، وهذا ما يؤكده العراقي بقوله (إنهم يذهبون إلى أنهم يعرفون الله بالله، قيل للنووي: بم عرفت الله تعالى؟ قال: بالله، قيل: فما بال العقل؟ قال: العقل عاجز والعاجز لا يدل إلا على عاجز مثله، وهو لا يعرف الله إلا بالله.

_إن حكمة الصوفية وحكمة الفلاسفة تتقابلان تقابل الأضداد، نظرا لأن حكمة الصوفية ليست راجعة إلى الحس أو إلى العقل، إنما هي نور يقذف به الله في قلب من أحبه)[٣٤].

كما يذهب الدكتور عاطف إلى أن الأحوال والمقامات الصوفية ما هي إلا تعبير عن الجانب العملي الذي يتعارض من وجوه شتى مع الجانب العقلي النظري، وفي هذا يقول (ما يذكره بعض المتصوفة عن الفرق بين الأحوال والمقامات وقد قصدنا من ذلك كما أشرنا أكثر من مرة إلى أن هذه الأحوال والمقامات، إن دلتنا على شئ فإنما تدلنا كيف أن مبتداها ومنتهاها إنما يتمثل في الجانب العملي الوجداني القلبي وهذا الجانب يتعارض مع خصائص البرهان بمعناه الفلسفي ولا يتفق مع شروط المعرفة اليقينية)[٣٥].

كما يترتب على إنكار الطريق العملي عند الصوفية إنكار طريقتهم في الزهد والعبادة وخصوصا عند الزهاد – كإبراهيم بن أدهم وسليمان الداراني والحسن البصري ورابعة العدوية وغيرهم من الصوفية الأوائل، – لأن في ذلك تعطيل للتمتع بلذات الدنيا كما أباحها الشرع – فالذين زهدوا في كل شئ، وذلك على حد قول الدكتور عاطف (نقول إذا كان القرآن الكريم قد بين لنا قلة شأن الحياة الدنيا، فإنه يدعو أيضا إلى التمتع بالحياة ولكن باعتدال لا بإسراف، وذلك في قوله تعالى (يا بني آدم خذوا زينتكم عند كل مسجد وكلوا واشربوا ولا تسرفوا إنه لا يحب المسرفين * قل من حرم زينة الله التي أخرج لعباده والطيبات من الرزق) (الأعراف: آيه ٣١)[٣٦].

وإذا كان القرآن قد دعا إلى مجاهدة النفس ومحاسبتها في العديد من الآيات الكريمة، فإنه جاء حافلا بالعديد من الآيات التي تحث على النظر والتأمل في الكون من

أجل الوصول إلى معرفة يقينية، ولهذا (ظهر إذن أن أصل طريقتهم — الصوفية — كلها يدور حول محاسبة النفس على الأفعال والترك، والكلام في هذه الأذواق والمواجد التي تحصل عن المجاهدات، ثم تستقر للمريد مقاما، ويترقى منها إلى غيرها)[٢٧].

يضاف إلى ذلك أن الدكتور عاطف العراقي يبين لنا كيف أن زهد إبراهيم بن أدهم جاء معبرا عن الجانب العملي وليس النظري العقلي، وما يقال عن إبراهيم بن أدهم يقال عن الحسن البصري ورابعة العدوية ومعروف الكرخي وسليمان الداراني وغيرهم من الزهاد، و(هذه الأقوال التي جاءت معبرة عن الزهد والعبادة، نلاحظ فيها بطبيعة الحال الاعتزاز بالمسلك العملي وتفضيله على الجانب النظري، فها هو مثلا — إبراهيم بن أدهم — يقول: اطلبوا العلم للعمل، فإن أكثر الناس قد غلطوا، حتى صار علمهم كالجبال وعملهم كالذر)[٢٨].

وبالرغم من التعارض بين فكر الصوفية والفلاسفة إلا أن هناك تقاربا بين الصوفية والأشاعرة في العديد من المسائل - مثل مسألة حرية الإرادة ومسألة القضاء والقدر — من ناحية، وأيضا تقارب فكري بين الفلاسفة والمعتزلة وما دعى إليه المجددين في العصر الحديث من ناحية أخرى، فالفلاسفة يدعون إلى حرية الإرادة على أساس عقلي. أما الصوفية فيدعون إلى الجبر والاستسلام على أساس ديني، وفي هذا يقول الدكتور عاطف (إننا نجد تقاربا بين دفاع المعتزلة عن حرية الإرادة، ودفاع الفلاسفة عن القول بأن الإنسان يعد حرا، وأيضا نجد تقاربا بين ميل الأشاعرة إلى القول بالجبر وبين دفاع الصوفية عن الجبر ورفضهم .. - كما سيتبين لنا - للقول بحرية الإرادة، ومن الأمور التي تلفت نظر الباحث في فكرنا العربي المعاصر، أن أصحاب الدعوات التجديدية من أمثال عبد الرحمن الكواكبي ومحمد عبده يقولون بحرية الإرادة، نظرا لأنهم يدعون إلى أن يتحمل كل فرد مسئولية أعماله، كما يكشفون عن أخطاء الاعتقاد بالجبر وما يؤدي إليه من سوء الأعمال بين أفراد المجتمع .. إذ أن بعض آراء الصوفية قد تؤدي إلى الاستسلام والتواكل وإنكار قيمة العمل الإنساني، والجهاد في الحياة والكفاح في سبيل حياة أفضل.

إننا لا نجد فيلسوفا من فلاسفة العرب إلا وقد كشف عن النتائج السيئة التي تؤدي إليها آراء الصوفية الذين قالوا بالجبر، سواء عبر الفيلسوف عن ذلك بطريقة مباشرة أو غير مباشرة، نجد هذا على سبيل المثال عند ابن مسكويه في المشرق العربي، وعند ابن رشد في المغرب العربي)[٢٩].

ويتجلى التقارب بين الصوفية والأشاعرة في فكر الإمام أبي حامد الغزالي الذي دعا إلى مبدأ العادة والصدفة وعدم وجود علاقات بين الأسباب ومسبباتها، وكذلك دعوته بأن الإنسان ليس لديه إرادة ولا حرية في اختيار أفعاله، وإنما مردها إلى الحق تعالى وذلك على حد قول الدكتور عاطف (وإذا كان الغزالي قد جمع في فكره بين اتجاه الأشاعرة واتجاه الصوفية، ومنها القول بأن العلاقات غير ضرورية بين الأسباب والمسببات ومنها اتجاه

كل منها إلى الجبر. وليس القول بحرية الإرادة الإنسانية ولذلك نجد أن امتداد مذهب الأشاعرة يؤدى إلى التسليم بالاتجاه الصوفي[٣٠].

ولقد أوضح الدكتور عاطف أنه بالرغم من أن آراء الصوفية لا تعبر بصراحة عن مذهبهم في الجبر إلا أنها جاءت معبرة عن ذلك في مقاماتهم وأحوالهم. (وننتهى في هذا إلى القول بأن تحليل أقوال الصوفية وآرائهم في أكثر المجالات التي بحثوا فيها قد تؤدى بالدارس إلى القول بأنهم يعتقدون بحرية الإرادة، كأقوالهم حول المجاهدة والجانب العملي، إلا أن تحليل ما وراء تلك الألفاظ والكشف عن الأسباب التي من أجلها تركوا لنا هذه الأقوال، إنما يدلنا على أنهم اتجهوا إلى الجانب الجبرى)[٣١].

ولعل من أبرز المقامات التي يظهر فيها قول الصوفية بالجبر هو مقام التوكل والرضا بقضاء الله وقدره (إذ أن حديثهم عن هذا المقام— التوكل — يرتبط بموقفهم الجبرى، لقد أفاض الصوفية في الحديث عن هذا المقام: مقام التوكل، وقد استدلوا ببعض الآيات القرآنية ومنها قوله تعالى (وعلى الله فليتوكل المتوكلون) (إبراهيم: آية ١٢) وقوله تعالى (وعلى الله فليتوكل المؤمنون) (المائدة: آيه ١١).. ويذكر السراج الطوسى في كتابه (اللمع في التصوف) أقوال بعض الصوفية عن التوكل وأيضا شروط التوكل، فأبو تراب النخشبي يقول عن شروط التوكل إنها ثلاثة، وهي طرح البدن في العبودية، وتعليق القلب بالربوبية والطمأنينة إلى الكفاية، فإن أعطى شكر، وإن منع صبر راضيا موافقا للقدر)[٣٢].

فقول الصوفية بالجبر من وجهة نظرهم ما هو إلا الإقرار بفقر العباد إلى الحق تعالى وحاجتهم إليه، وهذا ما أوضحه الدكتور عاطف العراقي بقوله "ويذهب الصوفية إلى أننا إذا لم نقل بالجبر فإن هذا سيؤدى إلى القول بأن الخلق ليسوا بحاجة إلى الله تعالى ولما كانوا فقراء له، ولكان قوله تعالى (وإياك نستعين) لا معنى له، وعلى هذا فلابد من القول بالجبر)[٣٣]، (ونلاحظ أنه يوجد نوع من التقارب بين الاتجاه الكلامي الأشعرى والاتجاه الصوفي، دليل ذلك أن الآيات التي يستدل بها الأشاعرة للقول بالجبر هي نفس الآيات التي يستند إليها الصوفية كأدلة شرعية على القول بالجبر، كما يستدلون بالكثير من أحاديث الرسول (ص) وأقوال عمر بن الخطاب)[٣٤].

ويترتب على قول الصوفية بالجبر وعدم الإرادة وعدم القدرة على اختيار الأفعال أن الثواب والعقاب ليست قضايا عقلية وإنما فضل من الله تعالى، فالمؤمن لا يثاب على أعماله الصالحة، والآثم لا يعاقب على أعماله السيئة من منظور عقلي وإنما على أساس المشيئة والفضل الإلهي ويستدلون على ذلك ببعض الأحاديث النبوية الشريفة، وفي هذا يقول الدكتور عاطف (إن الصوفية قد أجمعوا على أن الله تعالى لو عذب جميع من في السموات والأرض لم يكن ظالما لهم، ولو أدخل جميع الكافرين الجنة لم يكن ذلك محالا، لأن الخلق خلقه والأمر أمره، ولكنه أخبر أنه ينعم على المؤمنين أبدا ويعذب الكافرين أبدا، وهو صادق في قوله، وخبره صدق، فوجب أن يفعل بهم ذلك ولا يجوز غيره، لأنه لا يكذب في ذلك، تعالى عن ذلك علوا كبيرا[٣٥].

فاتباع الصوفية الطريق العملى فى فكرهم من مقامات وأحوال وعدم اتباع الطريق النظرى العقلى الذى يقوم على البرهان هو الذى دفعهم إلى القول بسلب الإرادة وعدم القدرة على الاختيار. (إننا نرى أن طبيعة فكرهم العملى والذى يقوم على الذوق والقلب والوجدان غير الفكر النظرى المجرد. بالإضافة إلى أننا نجد لديهم اقترابا إلى حد كبير من فكرة الجبر، وليس القول بحرية الإرادة)[٣٦].

فدعوة الصوفية إلى الجبر وسلب الإرادة وعدم الأخذ بالأسباب والعمل مما يعرقل حركة التقدم فى المجتمع، خاصة وأن الإسلام دعا إلى العمل والأخذ بالأسباب. ولهذا جاءت دعوة المصلحين الاجتماعيين فى العصر الحديث بالدعوة إلى العمل والمشاركة وترك الاستسلام والتواكل الذى ركن إليه بعض الصوفية، وعلى هذا يقول الدكتور عاطف (ومن هنا فإننا نجد عند المجددين بصورة عامة وعند الفلاسفة قبلهم رفضا لآراء الصوفية فى مجال مشكلة حرية الإرادة، إذ أن الصوفية حين ذهبوا إلى القول بالجبر كما سيتبين لنا. فإن هذا القول من جانبهم يعد كفيلا بأن يبتعد المجددون الذين يريدون إصلاح حال الإنسان والمجتمع عن آراء الصوفية بوجه عام. إذ أن بعض آراء الصوفية قد تؤدى إلى الاستسلام والتواكل وإنكار قيمة العمل الإنسانى والجهاد فى الحياة والكفاح فى سبيل حياة أفضل)[٣٧].

ولما كان الثواب والعقاب فضل من الحق تعالى وليس أمرا عقليا، فإنه يترتب على ذلك أيضا أن مسألة الحسن والقبيح أيضا فضل من الحق تعالى وذلك على عكس ما ذهب إليه المعتزلة من أنهما أمرا عقلى نتيجة لقولهم بحرية الإرادة (والغزالى يجعل هذا المقياس راجعا إلى طبيعة الفعل نفسه، أى إلى الصفات الذاتية للأفعال على النحو الذى نراه عند المعتزلة شأنه فى ذلك إلى حد كبير شأن أهل السلف فى الإسلام، قد أرجع هذا المقياس إلى الله تعالى .. فالخير خير لأن الله تعالى أمرنا به. والشر شر لأن الله تعالى نهانا عنه)[٣٨].

كما يبين لنا الدكتور عاطف فرق آخر بين الصوفية والفلاسفة ألا وهو طريقة الاتصال الإلهى، وذلك نابع من اختلاف المنهج عند كلا منهما (فإذا كان هناك طريقان للاتصال: اتصال يبدأ بالمحسوسات حتى يصل إلى حصول المعقولات فى عقلنا، واتصال يعتمد على القول بأنه موهبة إلهية لا تتيسر إلا للسعداء، فإن ابن رشد يقول بالطريق الأول طبقا لمذهبه فى تدرج المعرفة الإنسانية فى المحسوسات حتى المعقولات، أى يقول بتطور طبيعى للمعرفة، وينكر الطريق الثانى لأنه لا ينزع منزعا حسيا أو عقليا، بل يفسر المعرفة بنوع من العجائب والخوارق، وهو التفسير الذى لا يمكن القول به فى مجال العلم وبهذا تم له نقد طريق الصوفية التى تعتمد على القول بالطريق الثانى، أى ترى أن الإنسان لا يستطيع الصعود إلى مرتبة الاتصال بالعلم والبحث، بل بالتقشف والزهد يصل الإنسان إلى هذه المرتبة)[٣٩].

وفى النهاية يمكننا القول بأنه لا يمكن لأى مجتمع مهما بلغت ثرواته وعدد سكانه أن يتقدم بدون التفكير العقلى المنظم، ذلك لأن العقل هو القاسم المشترك بين أفراد المجتمع، والذى على أساسه تقوم الدعوة إلى العمل والأخذ بالأسباب وعدم الركون إلى السلبية واللامبالاة، ومن هنا جاءت دعوة الدكتور عاطف إلى الإعلاء من شأن العقل ونقد كل طريق يناقض استخدام العقل وأساليبه.

الهوامش:

١- د. محفوظ عزام: مصطلح الإبداع فى الفلسفة الإسلامية، مقال ضمن كتاب الدكتور توفيق الطويل مفكرا عربيا ورائدا للفلسفة الخلقية، بحوث عنه ودراسات مهداة، إشراف وتصدير د. عاطف العراقى، المجلس الأعلى للثقافة ١٩٩٥م، ص٢٩٦.

٢- د. عاطف العراقى: ثورة العقل فى الفلسفة العربية، دار المعارف ١٩٩٣م. ص٢٩.

٣- ــــــــــ : الفلسفة العربية مدخل جديد، الشركة المصرية العالمية للنشر لونجمان ٢٠٠٠م. ص٢٦.

٤- ــــــــــ : المصدر السابق، ص٣٢ - ٣٣.

٥- ــــــــــ : الشيخ محمد عبده بحوث ودراسات عن حياته وأفكاره. مقال عن كتاب الإسلام دين العلم والمدنية من خلال منظور نقدى، المجلس الأعلى للثقافة ١٩٩٧م. ص٢٣.

٦- ــــــــــ : الفلسفة العربية مدخل جديد، ص٢١٣ - ٢١٤.

٧- ــــــــــ : المصدر السابق، ص٣.

٨- ــــــــــ : المصدر السابق، ص٢١٨، ٢٣٠، وانظر د. عاطف العراقى: تجديد فى المذاهب الفلسفية والكلامية، دار المعارف ١٩٧٣م، ص١١٧.

٩- ــــــــــ : المصدر السابق، ص١٩٥.

١٠- ــــــــــ : المصدر السابق، ص١٩٧.

١١- ــــــــــ : ثورة العقل فى الفلسفة العربية، ص٥٠، ١٢١.

١٢- ــــــــــ : الفلسفة العربية مدخل جديد، ص١٣٠.

١٣- ــــــــــ : ثورة العقل فى الفلسفة العربية، ص٢٦.

١٤- ــــــــــ : المصدر السابق، ص٢٦، ١٥١.

١٥- ــــــــــ : المصدر السابق، ١٣٩، وانظر الميتافيزيقا فى فلسفة ابن طفيل، دار المعارف ١٩٩٧م، ص٢٠١.

١٦- ــــــــــ : المصدر السابق، ص١٣١.

١٧- ــــــــــ : المنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد، دار المعارف ١٩٨٠م، ص٢٦٠.

١٨- ــــــــــ : ثورة العقل فى الفلسفة العربية، ص١٤٥ - ١٤٦.

١٩- ــــــــــ : المنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد، ص٢٦١.

٢٠- عاطف العراقى : المصدر السابق، ص١٦١، وانظر الميتافيزيقا فى فلسفة ابن طفيل، ص٢٠١.

٢١- ــــــــــ : ثورة العقل فى الفلسفة العربية، ص٢٨، ١٥٩.

٢٢- ــــــــــ : المصدر السابق، ص٢٨، وانظر الميتافيزيقا فى فلسفة ابن طفيل، ص٢٠١.

٢٣- ــــــــــ : المنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد، ص٢٥٩، وانظر ثورة العقل فى الفلسفة العربية، ص١٦١.

٢٤- ــــــــــ : المصدر السابق، ٢٥٩ - ٢٦٠، وانظر ثورة العقل فى الفلسفة العربية، ص٢٦، ١٢٣.

٢٥- ــــــــــ : ثورة العقل فى الفلسفة العربية ص١٤٠، ١٢٨.

٢٦- ــــــــــ : المصدر السابق، ص١٣٢.

٢٧- ــــــــــ : المصدر السابق، ص١٣١.

٢٨- ـــــــــــ : المصدر السابق، ص١٣٣ - ١٣٤.

٢٩- ـــــــــــ : الفلسفة العربية مدخل جديد، ص٩١ - ١٢٤، وانظر الفلسفة العربية والطريق إلى المستقبل رؤية عقلية نقدية، دار الرشاد ١٩٩٨م، ص١٠١ - ١٠٢.

٣٠- ـــــــــــ : المصدر السابق، ص١٩٩، وانظر الفلسفة العربية والطريق إلى المستقبل. ص٣٦.

٣١- ـــــــــــ : الفلسفة العربية والطريق إلى المستقبل ص١٠٨.

٣٢- ـــــــــــ : المصدر السابق، ص١٠٧.

٣٣- ـــــــــــ : المصدر السابق، ص١٠٥.

٣٤- ـــــــــــ : المصدر السابق، ص١٠٤.

٣٥- ـــــــــــ : المصدر السابق، ص١٠٥ - ١٠٦.

٣٦- ـــــــــــ : المصدر السابق، ص٢٦.

٣٧- ـــــــــــ : المصدر السابق، ص١٠٢.

٣٨- ـــــــــــ : المصدر السابق، ص٩٣.

٣٩- ـــــــــــ : النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد. دار المعارف ١٩٧٩م، ص١٢٧، وانظر المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد، ص٢٦٢.

الموقف المنهجى من الفكر الكلامى
عند عاطف العراقى

بقلم
د. عثمان محمد عثمان(*)

تمهـيد:

جاءت الحضارة العربية فى مرحلة توسطية بين الحضارة اليونانية والحضارة الغربية جاءت معبرة عما حوته الشخصية العربية من فكر راق مستنير يتمثل فى أطروحاته الفلسفية التى عبرت عن تداخل بين العقيدة والفلسفة فى نماذج تعبر عن تطور فكر الشخصية العربية وانتقالها من مرحلة حياة البدو بما تحمله من سطحية واضمحلال فكرى إلى تلك الروح الفكرية العلمية والفلسفية التى أدهشت العالم الغربى بما يحمله ذلك النسق الفكرى الفلسفى العربى من معرفة ومنهجية لم تكن متوافرة عند هذه الشخصية العربية من قبل.

ولعل أو ل ثمرات هذا الفكر الفلسفى هى تلك المحاولات العقلية التى قام بها عدد من المتكلمين والفلاسفة لحل تلك المشكلات التى واجهتهم فى سياق الحياة الإنسانية الفكرية خاصة بعد انقطاع الوحى المنزل من السماء والذى لم يتوقف عند حد الإجابة على أسئلة الإنسان وإنما كان هاديا لكثيرا من الحيارى فى دنيا الفكر واستعمال العقل الذى لم تكن هناك مساحة لاستعماله فى فترة الرسالة ولكن بعد انقطاع الوحى أصبح لا مفر للعقلية العربية أن تعتمد على ما لديها من مقومات فكرية وعقدية خاصة من الكتاب والسنة واستعمال العقل فى الوصول الى بعض الاجتهادات التى احتاجت إليها البشرية.

ولكن سرعان ما تطورت تلك الحياة الفكرية البسيطة فى الجزيرة العربية حتى وصلت بالعقلية العربية إلى نقاط خلاف لم تكن موجودة من قبل فاجتهدت تلك العقول فى تأويل النصوص الدينية لتعقيد موقفها وإثبات صحة وجهة نظرها وما واكب هذه الفترة من خلط شديد بين مفهوم كل من الدين والسياسة نتج عنه ظهور فرق كلامية وسياسية تعبر عن فكر العقلية العربية فى تلك الفترة تحت مسمى علم الكلام أو الفكر الكلامى.

ويعتبر الفكر الكلامى هو المرحلة الأولى والموطئة لاستخدام العقل فى الفكر العربى خاصة إذا رجعنا إلى معنى علم الكلام من انه علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية أى أن الأداة الأساسية فى هذا الفكر هى العقل واستخدام الأدلة العقلية وهذا فى مفاده يدل على أنه لو غيب دور العقل فى الفكر الكلامى لفرغ هذا الفكر من مضمونه الأساسى وفقد هويته التى تميزه عن غيره من العلوم الأخرى.

(*) مدرس الفلسفة، كلية التربية بالعريش – جامعة قناة السويس.

الموضوع:-

هذا تمهيد وإن كان محور بحثنا هو الموقف المنهجي من الفكر الكلامي عند مفكرنا عاطف العراقي[1] فإننا يجب أن نشير أولا إلى رأيه الذي يؤكد فيه على أن "الفلسفة العربية يكفيها فخرا أنها أنارت عقول مفكري أوربا في وقت كانت فيه أوربا تعيش في ظلام الجهل"[2] مؤكدا وجود علاقة بين الفكر الفلسفي والفكر الكلامي رغم موقفه النقدي من الفكر الكلامي "إلا أنه يدخل متكلمي الإسلام على اختلاف فرقهم كالخوارج والشيعة والمرجئة والجبرية والمعتزلة والأشاعرة في دائرة الفلسفة العربية[3] مؤكدا أنهم قد قدموا لنا فكرا يعبر عن المزج بين المصادر الإسلامية والمصادر الخارجية اليونانية وأنهم قد استفادوا استفادة كبيرة من آيات القرآن الكريم، وبذلوا جهدهم في تأويل هذه الآيات"[4].

ونحن إذا كنا قد أشرنا إلى موقف مفكرنا إزاء العلاقة بين الفكر الكلامي والفكر الفلسفي واهتمامه بالفكر الفلسفي العربي فإن جذور هذا الاهتمام تنصب حول أهمية التراث الفكري العربي خاصة الفلسفي منه والدفاع عنه أمام الاتجاه الرافض له كلية.

ذلك أن الفكر الكلامي كجزء من تراثنا الذي ورثناه عن أجدادنا لا يمكننا التخلي عنه شئنا أم أبينا ورغم موقف مفكرنا النقدي من الموروث الكلامي إلا أنه يؤكد على أننا لا يمكننا أن ندير لهذا الميراث الثقافي ظهورنا ونرفض التراث جملة وتفصيلا حتى لا نصاب بفقدان الذاكرة[5].

ولذلك نجد مفكرنا يقف موقفا وسطا بين طرفي النقيض هما التيار الأول[6] الذي يقف عند التراث وبحيث نجد فيه حلا لكل قضايانا في العصر الحديث، وأصحاب هذا الاتجاه إنما يركزون على نقد الحضارة الغربية بوجه عام ويمثل التيار الثاني[7] الاستفادة التامة من الحضارة الغربية الأوربية وبحيث يدعو إلى أن يكون عالمنا العربي في حضارته وثقافة معبرا أو مستفيدا إلى حد كبير من الحضارة الأوربية[8].

فهو يدعونا إلى المزج بين التيار الأول (التراث) والتيار الثاني (الحضارة الغربية) على أساس عقلي منهجي لا يعرف الانفعال والعاطفة ولذلك نجده يؤكد على القول "بأن الأصالة وحدها لا تكفي والمعاصرة وحدها لا تكفي ولابد من المزج بينهما مزجا دقيقا ولا أحد يرضى لنفسه أن يكون نصف إنسان إذا أردنا لأنفسنا نحن العرب التكامل وعدم ازدواج الشخصية فلابد أن تكون لنا شخصيتنا البارزة المحددة المعالم التي تتكون نتيجة للأصالة والمعاصرة ويقيني أننا لو فعلنا ذلك فستخطى المحلية إلى العالمية[9].

ولذلك نجده يوجهنا إلى أهمية ما تركه فلاسفة العرب من تراث يجب علينا القيام بدراسته ثم نقده لا إهماله ووضعه في زوايا النسيان[10].

لذلك نجد لدى مفكرنا دعوة[11] إلى إحياء التراث ولكن ليس كما يفعل البعض من تحويل الورق الأصفر إلى ورق أبيض إنه يريد الإحياء لا الطبع أو النشر إذ الإحياء مرحلة تفوق وتتخطى مرحلة الطبع لأن الطبع لا يجعلنا نتقدم خطوة واحدة نحو التجديد[12].

إن الغرض من قراءة التراث هو فهم ما بين السطور وليس الوقوف عند الفهم السطحى للنص إذ أن غرض الفيلسوف أساسا هو قراءة ما بين السطور وهو فهم البعد الثانى لموضوع المشكلة أى البحث فى ماهية الأمر أو الأسباب المؤدية لهذا الأمر ومن هنا كانت الدعوة .. إلى أن نتساءل عما وراء هذا النص من فكر قد لا يكون ظاهرا لأول وهلة حين قراءة تراث الفيلسوف أو المتكلم. وما أكثر ما سنصل إليه من نتائج جديدة إذا فعلنا ذلك[١٣] ذلك لأن طبيعة العقل البشرى حقا هى التمسك باستقلاله، بحيث إذا ما قيدناه بنص من نصوص التراث الفلسفى، عرف كيف يتصرف فى تفسيره وتأويله وإضفاء معان جديدة عليه[١٤].

إذن ليس مفهوم البحث فى التراث هو التقليد الأعمى ومتابعة الأجداد بلا حراك عقلى مستسلمين لمن قبلنا خاضعين لهم من خلال نظرة تقديس القديم لقدمه أو لتعظيم هؤلاء المفكرين والباحثين الذين نعتبرهم نماذج وضاءة فى تاريخ فكرنا العربى لما لهم من إجلال واحترام لما قدموه من معرفة وفكر استفاد منه الأحفاد.

ولذلك نجد صيحة تحذير لدى مفكرنا "بأن أكثر ما يسئ إلى فكرنا العربى. وإلى أجدادنا القدامى أن نقف حيال فكرهم جامدين بدون أن نستطيع التقدم خطوة إلى الأمام، لن نستطيع أن نجد مستقبلا مزدهرا لفكرنا العربى إلا إذا كان لدينا الحس النقدى والذى بواسطته تكون لدينا القدرة على قبول فكرة من التراث ورفض فكرة أخرى[١٥].

وإحياء تراث هذا الفيلسوف أو ذاك كما يقول مفكرنا، يستتبع النقد بل يستوجبه إذا كان هناك مبرر لهذا النقد فكل فيلسوف من الفلاسفة إنما هو فرد من أفراد البشر ولذلك يجب أن تكون صورتنا عنه هى صورة مفكر لا صورة قديس والمفكر إذا كان لا يعيبه أن يخطئ، فنحن أيضا لا يعيبنا أن ننقد[١٦].

نستنتج من ذلك أن فكرة إحياء التراث ليست فكرة تقليدية بحته تقوم على التمسك بما هو قديم من أجل قدمه ولكنه موقف عقلى يعبر عن نظرة نقدية منهجية تنظر بعين الفاحص إلى ما هو ثمين، وإلى كل ما هو أصيل من الأفكار البناءة برغم اختلاف الظروف السياسية والاجتماعية والفكرية التى تحيط بهذه الأفكار القيمة.

وبناءا على ذلك نجد مفكرنا يؤسس منهجا عقليا تجديديا يرتكز على العقل والنقد تجمعت لديه خيوطه خلال إقامته متوحدا فى غربة غريبة. فى محاولة من جانبه ينظر من خلالها نظرة تجديدية إلى الأفكار والكتابات التى تركها لنا مفكرونا سواء كانوا معبرين عن وجهة نظر الفكر الكلامى أو الفكر الفلسفى.

إن الباحث فى الموقف المنهجى لمفكرنا عن الفكر الكلامى يجده متأثرا بنزعة عقلية جارفة ونجد لديه توظيفا جيدا لتلك النزعة العقلية فى دراسة الفكر الكلامى معبرا ليس فقط عن وقفة منهجية تجاه آراء وأفكار المتكلمين ومنهجهم ولكن أيضا عن تكوينه الشخصى والمتأمل فى كتاباته[١٧] يرى ميلا إلى النزعة العقلية منذ الأولى للكتابة.

ولذلك نجده يدعونا إلى ثورة عقلية فى دراسة الفكر الكلامى هذه الثورة نابعه من الداخل وليس من الخارج لأن الثورة من الخارج تأتى رافضة للفلسفة والتفلسف والتفكير العقلانى أما الثورة من الداخل فهى للبحث عن النماذج التى تمسكت بالعقل والتفكير

العقلانى وهؤلاء من نجد لديهم أفكارا تعيننا على التقدم والوصول إلى البرهان واليقين الفلسفى[١٨].

وبناءا على ما سبق يوجه العراقى نظرنا إلى أن العيب ليس فى فكرنا فى حد ذاته، بل إن العيب فى فهمنا نحن لهذا الفكر إذ يجب أن يكون كل دارس منا كالغواص الذى يفتش عن الجواهر الثمينة فى أعماق البحار والمحيطات[١٩].

ولذلك يلزمنا مفكرنا الدكتور العراقى بوقفه موضوعية منهجية تجاه الموقف النقدى للفكر الكلامى "بأن العقلانية تفرض علينا وتلزمنا بأن نحترم الرأى الذى نقوم بدراسته وتحليله، لا أن نلجأ إلى تشويهه وتزييفه وإظهاره بصورة غير الصورة التى ذهب إليها القائل به إن الموضوعية توجب علينا التنبيه إلى إيجابيات وسلبيات المفكر أو الأديب الذى نقوم بدراسة تراثه وفكره"[٢٠].

إلى هذا الحد تصل المنهجية والموضوعية عند مفكرنا ولعلها من أهم صفاته البحثية ولكنه يتعدى هذا الحد ويضعنا أمام فكرة جوهرية دقيقة وهى ضرورة التمييز بين معانى العقلانية قديما وحديثا ونحن إزاء اتخاذ موقف منهجى "إذ أن معنى العقل فى هذا القرن أو غيره من قرون الزمان قد يختلف فى قليل أو فى كثير عن معناه فى أيامنا المعاصرة التى نحياها، برغم أن الاتجاه العقلى يعد واحدا[٢١].

معنى هذا أنه لا يرفض الجذور العقلية فى الفكر الكلامى ولكنه لا يقبلها على علتها ولكنه يطورها ويجددها بما يتناسب مع الوقت المعاصر وإلا أصبح كما يحذرنا "أصبح التجديد تقليدا" وحتى تستمر الحياة لثوره العقل وتكون متجددة على الدوام، بشرط ألا نخرج عن الإطار العقلى ذاته، وإلا انتهى بنا المطاف إلى اللامعقول[٢٢].

إن اتخاذ مفكرنا لموقف منهجى معين تجاه الفكر الكلامى لا يجعله يغفل عن كثير من الأخطاء المنهجية التى يقع فيها بعض الباحثين بل يضع شروطا منهجية لاستقامة الموقف المنهجى منها.

١- عدم السطحية فى تناول التراث حتى لا نكون مجرد مقلدين.

٢- ضرورة أن نقف موقف المحل الناقد إزاء فكر الفلاسفة أو فكر المتكلمين فهم أولا وأخيرا أفراد بشر وليسوا بقديسين.

٣- يجب التفرقة بين فكر رأسى وآخر أفقى فإن النقد والتحليل نسميه فكرا رأسيا ومن هنا كان الاقتصار على الرواية والحكاية يعد فكرا أفقيا، فإذا كان الفكر الأفقى يعد فكرا سطحيا، فإن الفكر الرأسى يعد فكرا ينفذ إلى صميم هذا المذهب أو ذاك من المذاهب الفلسفية أو الكلامية[٢٣].

ينتقل مفكرنا من البحث عن الأفكار العقلانية فى الفكر الكلامى ووضع الشروط المنهجية التى تعصم منهجه العقلى التجديدى من الزلل إلى نقطة غاية فى الأهمية وهى الحصول على آراء وأفكار عقلانية من الفكر الكلامى يستخلصها ويطورها ويصوغها فى قالب عصرى حتى تساعدنا فى حل كثير من المشكلات الفكرية المعاصرة.

إذن فالوقفة المنهجية من الفكر الكلامى تعبر عن منهجية عقلية وروح إصلاحية نجدها عند مفكرنا الدكتور العراقى إزاء الكثير من القضايا التى يعيش فيها المواطن العربى بكل مشاكلها سواء كانت فكرية أم أدبية أم سياسية[٢٤] وذلك لأن المتأمل لتلك الوقفة المنهجية المعبرة عن المنهج التجديدى فى الفكر الكلامى والربط بينها وبين الأسلوب المنهجى الذى اتخذه فى معالجة قضية الأصالة والمعاصرة يجد أن هذا الربط بينهما يعبر عن وجهة نظر مفكرنا إزاء قضية شائكة ومعقدة أخذت الكثير من جهد وفكر باحثينا ومفكرينا ألا وهى قضية الهوية العربية والحفاظ عليها من الضياع أمام التحديات المستقبلية.

ومن هنا كانت دعوة مفكرنا إلى الربط بين الأصالة والمعاصرة للوصول إلى تحقيق الهوية العربية بما تحمله من فكر عربى وحضارة وعقيدة ووضع أيديولوجيا عربية تنطلق بنا إلى عالم المستقبل من خلال رؤية منهجية واضحة ومحددة المعالم.

ولذلك نرى لمفكرنا رأيا واضحا فى كتابه القيم "العقل والتنوير" يعبر فيه عن وجهة نظره التجديدية بأنه "لابد وأن تكون لدينا رؤية مستقبلية للفكر العربى لأنها قضية مصير. قضية تحديد لهويتنا قضية نكون أو لا نكون. ولنبتعد تماما عن التفاؤل الساذج والقول بأن كل شئ تمام. لقد أسرفنا فى التفاؤل وما فيه من سذاجة وسطحية وأدى هذا كله إلى أن أصبحنا فى وضع لا نحسد عليه وأصبح أكثر مثقفينا فى واد آخر"[٢٥].

إذن فالأمر لا يتعلق فقط بموقف منهجى من الفكر الكلامى ولكن يتطور ليصل إلى رؤية مستقبلية للفكر العربى والمتأمل فى فكر مفكرنا يجد هذا الخط وهذا المنهج ساريا فى جميع كتاباته داعيا أصحاب الفكر فى حياتنا المعاصرة إلى العقل إذا أرادوا أن يصلوا إلى أشياء لها قيمتها فى مجال حياتنا الفكرية والفلسفية تماما كما أخذ بعض مفكرينا وفلاسفتنا فى الماضى بالطريق الذهبى طريق العقل، الطريق الذى يعد أعدل الأشياء قسمة بين البشر، الطريق الذى يؤدى إلى الحضارة ويرتبط بها ويواكبها[٢٦].

يالها من دعوة لو التزم بها المفكرون لوصلوا إلى ما فيه تقدمهم وازدهار حضارتهم المعاصرة وهكذا تتضح لنا الرؤية المنهجية التى التزم بها مفكرنا تجاه الفكر الكلامى معبرا عن تمسكه بمنهج عقلى تجديدى هدفه الوصول إلى عالمية الفكر ولكن ما هى أسس وقواعد هذا المنهج؟ هذا ما سوف نبينه فى الفقرة القادمة.

المنهج العقلى التجديدى:

وعى مفكرنا إلى هذا المنهج منذ ما يقرب من الثلاثين عاما[٢٧] من أجل الدفاع عن الأفكار الفلسفية الأصيلة واستبعاد الأفكار التى حشرت فى مجال الفلسفة حشرا ليس هذا فقط ولكنه يضيف إلى ذلك القواعد والأسس المنهجية التى تعصمنا من الوقوع فى مثل هذه الأخطاء المنهجية التى وقع فيها كما يقول بتعبيره الخاص أشباه الباحثين وأشباه الأساتذة.

الركيزة الأولى: العقل

ركيزة هذا المنهج هو العقل والنقد وسوف نقوم بإلقاء الضوء أولا على الركيزة الأولى وهى العقل أشرف وأسمى ما خلق الله فى الإنسان وأعدل الأشياء قسمة بين الناس

يقول مفكرنا بهذا الصدد "غير مجد في مذهبي ويقيني"[٢٨] إهمال طريق العقل والمعقول إنه الطريق الذهبي، الطريق المقدس إنه أشرف ما في الإنسان. ومن يهمل هذا الطريق الجوهري فقد ارتضى لنفسه ولأمته طريق الضياع والصعود إلى الهاوية، وإن كان أكثرهم لا يعلمون[٢٩].

لم يكتف مفكرنا بالإشارة إلى العقل ولكنه تعمق في دراسة معاني العقل في الفكر العربي كله سواء عند الفلاسفة أو الفرق الكلامية أو المتصوفة ليس فقط من أجل الاتجاه الكمي التراكمي ولكنه من أجل هدف أعلى وأسمى من جميع معاني العقل وهو الاتجاه الكيفي الذي يحدد المعالم الرئيسة التي من خلالها نستطيع تحديد المعنى الفلسفي الدقيق لما يحتويه معنى كلمة (عقل) الذي يعبر عن الأداة الأساسية التي يستخدمها الدكتور العراقي هو ذاته في دراسته المنهجية في كثير من مؤلفاته[٣٠] لتحديد المعنى الفلسفي للعقل الذي أراده الفلاسفة حتى لا تختلط مفاهيم العقل عند كلا من الفلاسفة وغيرهم من المتكلمين والصوفية بمعنى أن مفهوم العقل عند كل من هذه الاتجاهات الفكرية الثلاث يعبر عن معنى مغاير لما عند الآخرين.

وهذا ما دعا مفكرنا إلى توجيه نظرته المنهجية لهذه المعاني لخدمة منهجه العقلي التجديدي لتوضيح الفروق الجوهرية بين جهة ومنهج المتكلمين والصوفية ومن جهة أخرى حتى يتبين لنا ما سوف يترتب عليه من اختلاف في المفاهيم الجوهرية مثل اليقين والحكمة والبرهان مما يخلق تباين شديد في المناهج المستخدمة لدى كل اتجاه من الاتجاهات الثلاثة السابقة.

فمعنى العقل عند الفلاسفة يختلف عن معنى العقل عند الفرق الكلامية فالمعنى الفلسفي هو ما نادى به أرسطوطاليس "في كتابه البرهان، فإنه يعني قوة النفس التي بها يحصل للإنسان اليقين بالمقدمات الكلية الصادقة الضرورية، لا عن قياس أصلا ولا عن فكر، بل بالفطرة والطبع أو من سواه ومن حيث لا يشعر من أين حصلت وكيف حصلت فإن هذه القوة جزء ما من العكس أن تحصل لها المعرفة الأولى لا بفكر ولا بتأمل. واليقين بالمقدمات التي صفتها الصفة التي ذكرناها، وتلك المقدمات هي مبادئ العلوم النظرية"[٣١].

بهذا المعنى السابق يختلف مفهوم العقل عما يريده المتكلمون من معنى العقل[٣٢] "بما يعنون به شيوع وشهرة مقولة هذا مما يوجبه العقل أو ينفيه العقل "ويوضح لنا مفكرنا أن معنى العقل عن المتكلمين غير المطلوب في الفكر الفلسفي العربي بدليل أننا لو رجعنا إلى ما كتبه فلاسفة العرب في نقد المتكلمين لوجدنا صحة ذلك. إذ أن فلاسفة العرب ينقدون "العقل" بالمعنى الكلامي. كما أنهم ينقدون الأصول التي يبني عليها المتكلمون آراءهم طالما أنها لا تعدو كونها أقوالا مشهورة مأخوذة من بادي الرأي المشترك في غير تمحيص[٣٣].

لا يقف الخلاف عند هذا الحد بين الفلاسفة والمتكلمين حول معنى العقل بل إن الخلاف يتجاوز إلى دائرة الفرق الكلامية بين بعضها البعض يشير إلى ذلك مفكرنا من خلال بحثه المنهجي العميق داخل الفرق الكلامية ونفاذ بصيرته داخل الفكر التراثي مؤكدا "أننا نجد داخل الاتجاه الواحد - كالاتجاه الكلامي - أكثر من فرقة من الفرق الكلامية وموقف

كل فرقة من هذه الفرق من العقل يتراوح بين التأييد بكل قوة، والتأييد بنوع من التحفظ يصل أحيانا إلى درجة التقليل والتشكيك في قدرة العقل[٣٤].

بتحديد المعنى الدقيق "لمفهوم العقل" المستخدم في الفكر الفلسفي يتبلور لدينا المفهوم الأساسي ولكننا بصدد منهج عقلي شامل وأيضا تجديدي قوامه العقل والعقل يستند إلى مصادر المعرفة للتدقيق فيها والأخذ منها بما يفيد المنهج التجديدي وهذا يتطلب التدقيق في نوعية المعرفة التي نستقيها من فكرنا العربي إذ الموروث الثقافي يحتوي على كل ما هو قيم وما ليس بذي قيمة على ما هو يقيني وما هو غير يقيني.

من أجل ذلك تعمق مفكرنا في داخل الفكر التراثي الفلسفي والكلامي باحثا ومدققا في نوعية تلك المعارف التي نستقي منها فكرنا الفلسفي رغبة منه في الكشف عن تلك المصادر الفكرية التي يمكن من خلالها بناء نسق فكري معرفي عقلي وهذا جد خطير إذ أنه لو اعتمد أحد المفكرين على مصدر من مصادر المعرفة الغير يقينية أصبح ما يترتب عليه من منهج وعلم وبناء معرفي غير يقيني. غير برهاني فلسفي ولكنه في تلك الحالة يتبع الطريق الجدلي.

إذن المرحلة الثانية في المنهج هي تفنيد وغربلة تلك الأفكار الكلامية التي نعتمد عليها في بناء فكرنا الفلسفي ولقد قام مفكرنا بعمل رائع في كتابه الشهير "ثورة العقل" موضحا ومميزا بين تلك الأفكار والمصادر اليقينية والغير يقينية[٣٥] لأن القاعدة المشهورة تقول ما بني على باطل فهو باطل إذن فواجبنا الاعتماد على مصادر المعرفة اليقينية والبعد عما سواها لأن المصادر اليقينية تستند إلى جذور ثابتة، والملتزم بأي نوع منها يملك البرهنة والتدليل على أقواله، بعكس المقدمات الغير يقينية[٣٦].

إذن فالمحك الرئيس في تلك المرحلة هو المعيار الذي لو طبقناه يمكننا التمييز كما يقول مفكرنا "بين معرفة يقينية ومعرفة غير يقينية ولاستطعنا إلى حد كبير جدا، التمييز بين أقوال فلسفية تقوم على أسس محددة يقينية وأقوال غير يقينية وغير فلسفية حشرت حشرا في إطار الفلسفة دون أدنى مبرر، نعم حشرت حشرا وقد قام بحشرها أناس لغرض في نفوسهم والفلسفة من هذه الأقوال براء. نعم هي أقوال غير فلسفية لأنها اتخذت من الوهم والظن طريقا، ولم ترتض العقل واليقين مسلكا ودليلا[٣٧].

إذن باستخدام العقل والاعتماد على المصادر اليقينية يمكن للباحث الجاد بناء نسق فكري محكم قوي يمكنه من حل كثير من المشكلات التي تعترضه من خلال بحثه في مجال الفكر الكلامي لأنه عندئذ يسير على طريق الحق نائيا بنفسه ومنهجه وفكره عن طريق الظاهر الذي يؤدي إلى معرفة ظنية لا تفيد في طريق البرهان الفلسفي.

الركيزة الثانية:

"النقد المنهجي معبرا عن روح التجديد أو الجانب النقدي معبرا عن روح التجديد"

نأتي الآن إلى الجانب التجديدي من المنهج وهو جانب يرتبط ارتباطا وثيقا بالنقد والرؤية النقدية المنهجية لأننا إذا تابعنا الأقدمين بغير وجهة نظر نقدية فلن نقدم

جديداً وسوف نصبح مقلدين ولكننا إذا ما اتخذنا المنهجية سبيلا فلا مفر من أننا سوف نصبح مجددين ومتميزين بفكر واضح وبناء.

وهذا ما دعا إليه مفكرنا من خلال الكثير والكثير من مؤلفاته القيمة التي تنادى بضرورة النقد والدعوة إلى أهمية الجانب النقدى[٣٨] فى فكرنا العربى وخاصة الفكر الكلامى، إنها دعوة للبناء وليست دعوة (نقض) البناء الفكرى العربى (أى هدمه) ففرق وفرق كبير كما يقول مفكرنا بين النقد والنقض فإذا أيقنا أن البناء الفكرى العربى به تلف ما فهل من المعقول هدمه كله والاستغناء عنه بل والواجب علينا إبعاد ما تلف منه وإعادة بناءه على أسس عقلية منهجية برؤية مستقبلية وهذا ما نادى به مفكرنا.

ويشير مفكرنا إلى أن النقد من أخص خصائص الفلسفة والتفلسف فإن الإنسان فى حقيقته يعد حيوانا ناقدا[٣٩] والنقد يمثل ظاهرة صحية وضرورية للفكر الجاد، الفكر البناء، الفكر الذى يريد له أصحابه أن يتخطى حدود الزمان والمكان. فالنقد يمثل الحركة لا السكون يعبر عن الثقة والاعتزاز بالنفس، إنه يعنى ألا يكون الشخص متابعا للآخرين وقديما فرق الفيلسوف اليونانى أفلاطون بين الفضيلة العادية: فضيلة النمل والنحل والتى يكون صاحبها مجرد متابع للآخرين فى أفكارهم وسلوكهم وعاداتهم وتقاليدهم وبين الفضيلة الفلسفية والتى لا تعد تعبيرا عن المتابعة والتقليد[٤٠].

إن الدعوة للنقد ليست من أجل النقد وفقط ولكنها دعوة منهجية تقوم على أساس علمى ويقوم بها من يملك أدوات ووسائل النقد لكن النقد كما يقول مفكرنا "يعد علما ولا يعد فنا"، يعد معبرا عن جانب موضوعى مشترك وليس عن بعد ذاتى[٤١] لأن العلم نحن والفن أنا[٤٢].

يدعونا مفكرنا إلى أنه لابد من القيام بثورة نقدية[٤٣] "ويقينا ستؤدى هذه الثورة إلى تصحيح العديد من الأخطاء والمغالطات الموجودة فى الفكر الكلامى خاصة والفكر العربى عامة والتى سوف تكشف لنا الشهرة الزائفة والشهرة العمياء لمن لا يستحقونها هذه الدعوة ليست فقط من أجل المحلية ولكنها من أجل الوصول إلى العالمية من أجل الطريق إلى المستقبل وهى دعوة وثيقة الصلة بموضوع الأصالة والمعاصرة حيث يدعونا العراقى إلى التركيز على دراسة البعد النقدى فى فكرنا العربى قديمه وحديثه، وأنه واثق أننا سنجد فيه الكثير من القيم الخالدة والمعانى السامية الجليلة. وأنه من حقنا أن نفخر بالتراث النقدى عند مفكرينا العرب.

ومن واجبنا أن نركز على دراسة التراث الذى تركوه لنا، يجب أن يكون هذا التراث أمام أعيننا وعقولنا، ولا يصح أن يوضع فى دائرة الإهمال والنسيان، إنه التراث الذى سيؤدى بنا إلى الانطلاق إلى المستقبل، وليس التراث المظلم والذى عفى عليه الزمان[٤٤].

وإذا أردنا أن نبدأ بداية صحيحة لدراسة فكرنا العربى وكتابة تاريخه، فلن تكون هذه البداية فى موضعها المنهجى الصحيح إلا متمثلة فى التركيز على الاتجاه النقدى، وفى بلورة المنهج النقدى عند مفكرينا القدامى والمحدثين[٤٥].

"إن المعتزلة على سبيل المثال قد حاربوا الجمود والانغلاق ودعوا إلى الشك الذى يعد خيرا من اليقين الذى لا أساس له. إن التفكير النقدى عند المعتزلة وعند رجالها من أمثال الجاحظ والنظام وعند الفلاسفة أمثال أبو بكر الرازى وابن رشد يمكن أن تفيدنا فى محاربة الخرافات والأوهام التى ما زالت للأسف الشديد منتشرة بين كثير من الأفراد"(٤٦).

إنها دعوة لمستقبل أفضل فى ظل الالتزام بمنهجية النقد لأنها ستؤدى بنا إلى أن ١- غلق باب التقليد. ٢- فتح باب الإبداع، فأهمية النقد كما يقول مفكرنا "تتبلور" فى دك أرض التقليد دكا ولن نسلك طريق الصواب إلا إذا اعتقدنا بأن الخير هو النظرة المتفتحة. النظرة التى تقوم على تقديس العقل بحيث نجعله معيارا وأساسا لحياتنا الفكرية والاجتماعية وحتى يصبح عالمنا العربى مستعدا للدخول فى القرن الحادى والعشرين(٤٧).

بانغلاق باب التقليد تتم المرحلة الأولى من منهجية النقد ويصبح علينا أن نفتح عقولنا ومداركنا نحو باب الإبداع ذلك الصرح العالى الذى لا يقطنه إلا من وهبهم الله نعمة الإبداع العقلى وكثيرا ما دعا مفكرنا إلى هذه الدعوة وأصر على إن "الإبداع لا يقوم على التقليد فإن سبب ذلك واضح جدا وهو أن أى إبداع فى مجال العلوم الإنسانية سواء كان فى مجال الفلسفة أو الأدب وغيرهما من المجالات لابد أن يقوم على ١- الذاتية ٢- التفكير الحر المستقل، وهذا على النقيض تماما عما نجده عند الشخص المقلد الذى لا يستطيع أن يشعر بذاتيته العاقلة الخلاقة، لأنه تنازل عنها بحيث تلاشت فى خضم فكر الآخرين والمصيبة الكبرى أن هؤلاء الآخرين قد يكونون بدورهم مقلدين(٤٨).

ترتبط فكرة الإبداع ارتباطا مباشرا بالسعى نحو التنوير. وهو جانب هام ليس فقط فى منهجية مفكرنا ولكنها أيضا مرتبطة بتكوينه الخاص (التكوين الفكرى) "وهذا الارتباط يجعلنا نقول بأن عوامل عرقلة الإبداع فى العديد من المجالات إن لم تكن كلها(٤٩) إنما هى نفس عوامل عرقلة التنوير إلى حد كبير(٥٠) بمعنى أن أى فكرة تراثية لا تتفق مع التنوير فإننا لابد أن نتجاوزها ونقول لها وداعا إذا أنها لو صلحت لعصر، فإنها لا تصلح لعصر آخر أى عصرنا نحن وما يحدث فيه من تطورات هائلة(٥١).

من المنهج إلى البرهان:-

"المنهج العقلى التجديدى معبرا عن طريق البرهان"

هكذا تتضح لنا معالم المنهج العقلى التجديدى الذى يقوم على ريادة العقل ومنهجية النقد غالقا باب التقليد فاتحا باب الإبداع من أجل هدف أعلى وأسمى وهو التنوير. هذا المنهج الذى يكشف لنا عن دقة صاحبه وبعد رؤيته المنهجية من خلال عشرات السنوات التى قضاها باحثا متأملا متعمقا داخل تراثنا الفكرى العربى وخاصة فى مجال الفكر الكلامى الذى وقف منه بمنهجية تعبر عن روح الإبداع الذاتى وتلك النظرة الإبداعية باعدا فكره عن التقليد والمقلدين واضعا يده على مواطن الضعف منبها لخطورة الانزلاق فى تيار اللامعقول.

ولذلك نجده يخالف منهج المتكلمين الجدلى متمسكا بمنهج الفلاسفة العقلى هادفا الوصول إلى الحقيقة الفلسفية متخذا طريق البرهان معرضا عن طريق الجدل وذلك لأن البعد بين المنهجين كبير فالوسيلة والغاية والنتائج المستخلصة والمفاهيم المستنتجة مختلفة تمام الاختلاف فى كل منهج عن الآخر فمفهوم الحكمة مثلا[٥٢] أو اليقين عند الفلاسفة مغاير تماما عنه عند المتكلمين.

فمفهوم الحكمة عند الفلاسفة يتمثل فى الثبات والضرورة لا التغير والجواز. إن الحكمة هى معرفة الأسباب التى تقوم على العقل. ولو ارتفعت الضرورة عن كميات الأشياء المصنوعة وكيفياتها وموادها كما تتوهم الأشاعرة فى المخلوقات مع الخالق. لارتفعت الحكمة الموجودة فى الصانع وفى المخلوقات. وكان يمكن أن يكون كل فاعل صانعا وكل مؤثر فى الموجودات خالقا وهذا كله إبطال للخلق والحكمة[٥٣].

ولذلك نجد مفكرنا يؤكد على "أن منهج المتكلمين ليس منهج الفيلسوف الذى يبحث من خلاله عن الحق فى ذاته، الحق مجردا غاية التجرد، إن منهجهم[٥٤] يدور على محاور غير برهانية[٥٥].

إذن فالغرض الأساسى من المنهجية الفلسفية هو الوصول إلى البرهان إذ أن مفكرنا لا يكتفى بأن يشير إلى أهمية القياس البرهانى وصدق الأقاويل البرهانية ولكنه يوضح الأسس والمبادئ اليقينية البرهانية واضعا إطارا لازما لحدود هذا البرهان[٥٦] حتى لا نحيد منهجيا عن الطريق الذى ارتضاه هو والفلاسفة لأنفسهم ومن تلك المبادئ أن مقدمات البرهان مقدمات ضرورية وكلية تعتمد على العقل كما أن أسس البرهان تقوم على العلم اليقينى علم الشئ عن طريق علته وأن ما نعلمه من علم هو عن طريق الأمر الثابت لا الزائل كما أن البرهان يتنافى مع البخت (الحظ) والاتفاق لأن العلم والظن لا يجتمعان.

إن التفصيلات التى أوضحناها إنما تعبر عن وجهة نظر منهجية محددة تشير إلى تغاير وتباين طريق البرهان عن طريق الجدل ولذلك نجد مفكرنا العراقى يؤكد على أنه "إذا كنا نفضل البرهان على ما عداه، فإن سبب ذلك أننا فى دعوتنا إلى منهج عقلى لم نرتض طرقا أخرى تعد فى نظرنا غير يقينية كالطريق الجدلى الكلامى والطريق الصوفى القلبى أى لم نرتض بالعقل بديلا وإذا قلنا العقل وهو أشرف ما فى الإنسان. فقد قلنا إلى حد كبير بالبرهان، وهو أعلى أنواع الأقيسة المنطقية، ويعد معبرا عن أسمى صورة من صور اليقين[٥٧].

هكذا تتضح لنا معالم المنهج العقلى التجديدى الذى نادى به مفكرنا منذ ما يقرب من ثلاثين عاما لدراسة الفكر الكلامى من أجل الوصول إلى تفرقة حاسمة بين آراء تنتسب إلى الفلسفة وآراء حشرت فيها حشرا مستخدما النقد ليغلق باب التقليد ويفتح باب الإبداع الفكرى سائرا على طريق البرهان مباعدا ذاته الفكرية عن الطرق الأخرى التى لا تفيد فى مجال الإبداع فى نطاق أو حقل الفلسفة العربية.

ابن رشد نموذجا للموقف المنهجي:

(ابن رشد نموذجا للسائرين على طريق البرهان)

قبل أن ننتقل إلى الجانب التطبيقى فى هذا البحث وهو مواطن النقد فى الفكر الكلامى يجب توضيح نقطة غاية فى الأهمية وهى أن مفكرنا بحسه المنهجي قد التمس فى فكر ابن رشد ما يستطيع من خلاله النهضة بالفكر العربى وفقا للرؤية المنهجية عند الفلاسفة الذين تبنى وجهة نظرهم ابن رشد (ويساندها مفكرنا) فلماذا كان اختياره لابن رشد؟

كان الاختيار لعدة أسباب اجتمعت فى شخصية ابن رشد هى:-

١- أنه كان قاضيا وقاضيا للقضاة أى أن البعد الدينى موجود وغير غائب خاصة فى مجال الفقه.

٢- التزامه بخصائص الفكر الفلسفى[٥٨].

٣- أن ابن رشد ذو نزعة عقلية دقيقة، وأن هذه النزعة تربط نسقه الفلسفى برباط محكم وثيق وتسرى فى كل جانب من جوانبه[٥٩].

٤- إيمانه بالمبادئ اليقينية البرهانية والمناداة بتطبيقها على الفلسفة واعتبارها محكا للنظر السليم.

٥- بروز الحس النقدى لدى ابن رشد[٦٠].

٦- لم يستخدم الفلسفة والمنطق فى مجرد الدفاع عن الدين كما فعل المتكلمون[٦١].

وبناءا على هذه الأسباب السابقة مجتمعة نجد ابن رشد يرفض طريقين ويرتضى لنفسه طريقا ثالثا يرفض الأدلة الخطابية وهو الطريق الأول ويرفض الأدلة الجدلية وهى الطريق الثانى أما الطريق الثالث فهو طريق البرهان أو القياس البرهانى لأنه فيلسوف أصلا، والمبادئ التى يلتزمها أهل البرهان هى المبادئ العقلية والمنطقية التى لا يستطيع أى فيلسوف التخلى عنها فى بحثه داخل قضايا الفلسفة[٦٢]. (فلا غرابة إذن فى تطابق وجهتى نظر مفكرنا العراقى وابن رشد).

ولذلك نجد مفكرنا يشيد بفكر ابن رشد كنموذج للمنهجية الفلسفية فيؤكد بأن مذهب الفيلسوف ابن رشد قد يعيننا معشر المشتغلين بالفكر الفلسفى على دراسة الفلسفة العربية على أساس نظرة جديدة وليس على أساس نظرة تقليدية فجة وغير ناضجة. بل خاطئة[٦٣].

ولا أجد أروع مما كتبه مفكرنا فى هذا الصدد لأختم به هذه الفقرة من نصيحته للأمة العربية من أجل مستقبل أفضل لفكرنا العربى فيقول "لقد ترك لنا ابن رشد وديعة أو ذخيرة، قل أن يجود الزمان بمثلها وواجبنا الاستفادة منها ولكن بإضفاء العديد من التأويلات والظلال والألوان[٦٤] إننا يجب أن نأخذ عظة من التاريخ أى الربط بين تقدم أوربا وفكر ابن رشد من وجهة، وتأخر العرب والشرق وفكر الغزالى من جهة أخرى. فهل استفدنا جيدا من الدرس[٦٥].

من النظرية إلى التطبيق:-

هكذا تتضح لنا معالم المنهج المستخدم لدى مفكرنا الدكتور العراقى وهو المنهج العقلى التجديدى الذى ارتضاه لنفسه وفكره من أجل الوصول إلى كل مالا هو أصيل وعقلى فى الفكر الكلامى والفكر التراثى كله وربطه بالعصر الحديث من أجل الوصول إلى فكر عربى مستقبلى يواكب مقتضيات العصر الحديث فإنه يجب علينا الانتقال من الفكر النظرى إلى التطبيق العملى فى تطبيق الموقف المنهجى النقدى على الفكر الكلامى.

وهذا التطبيق النقدى يقوم على محورين:

أولهما: نقد المنهج المستخدم فى الفكر الكلامى المعبر عن طريق الجدل

ثانيهما: نقد الأفكار والآراء الكلامية الجدلية عند الأشاعرة والمعتزلة والجبرية كاتجاهات أساسية فى الفكر الكلامى.

أولا: نقد المنهج الجدلى المستخدم فى الفكر الكلامى:-

نذكر أثرنا فى بداية هذا العرض لمفهوم المنهج العقلى التجديدى الأسس والقواعد التى بنى عليها هذا المنهج لدى مفكرنا العراقى وذلك حتى يتبين لنا أسس الاختلاف بين منهجه ومنهج المتكلمين وتوضيح لماذا قام بنقد هذا المنهج الجدلى؟ وهذا ما سوف يتضح لنا عند عرض نقده لمقومات المنهج الجدلى وتوضيح نقاط الضعف فى هذا المنهج وبيان الفروق الجوهرية بين منهجه العقلى الذى يعبر عن طريق البرهان طريق الفلاسفة وبين منهج الفكر الكلامى الذى يعتمد على الطريق الجدلى وذلك لما فى المنهج الجدلى من بعد عن المنهجية العقلية وعدم إمكانية وصول هذا المنهج إلى الحقيقة البرهانية التى تعد أعلى مراتب الفكر الفلسفى.

أما عن المنهج المستخدم فى علم الكلام فهو المنهج الجدلى الذى يقوم على مجادلة الخصم من أجل الوصول إلى تأكيد حقيقة واحدة وهى عدم صدق معلومات الخصم التى يستند عليها من خلال تفنيدها أو التشكيك فيها ثم لا يلبث المتكلم إلا أن يقرر صدق ما لديه من معلومات وأدلة ولا يجد الخصم مفرا من التسليم والخضوع لهذه الآراء مهما كانت ضعيفة أو بها ثغرات تعريها أو تنسفها نسفا.

ولذلك فأول نقد يوجهه مفكرنا إلى منهجهم هو أن منهجهم يقوم على مجموعة آراء معينة بناء على اعتقادات سابقة يجعلون همهم نصرتها وتأييدها[١٦] أى أنهم يجعلون منهجهم مادة دفاع عن عقائد معينة بغض النظر عن الرؤية المنهجية أو الالتزام بقواعد الفكر الفلسفى.

أيضا إن قوام المنهج الجدلى هو الالتجاء إلى أى نوع من الاقاويل السوفسطائية الجاحدة للمبادئ المنطقية أو إلى أقوال جدلية أو خطابية أو شعرية وصارت هذه الأقاويل عند من نشأ على سماعها من الامور المعروفة بنفسها[١٧] أى أن المتكلم لا يعنيه على أى أساس أقام حجته ولكنه يلجأ الى كل ما يساعده فى نصرة مذهبه واعتقاده سواء كانت تلك المعارف يقينية أم غير يقينية.

من الانتقادات التى وجهها إليهم مفكرنا هى فى المبادئ الأساسية التى يقوم عليها الكلام[٦٨] أى أنهم يستخدمون المقدمات المأخوذة من المسلمات على أنها أمر مسلم به غير عابئين بمدى دقة ومصداقية هذه المقدمات ولكن الغرض منها واضح وهو إقناع الخصم والانتصار عليه فقط.

يوجه العراقى نقده أيضا إلى مبدأ آخر يقوم عليه المنهج الجدلى هو الاعتماد على قضايا يحتكم إليها لاعتراف أغلب الناس بها كالعادات والشرائع والآداب وهى ما تسمى بالمشهورات[٦٩] ومما يضعف هذه القضايا أنها تقوم على الانفعالات والتقاليد وأيضا الحمية والعاطفة وهى أمور نسبية تختلف من أمة إلى أمة ومن شعب إلى شعب ومن دين إلى آخر أى أنها لا تصلح كمادة أساسية ثابتة غير متغيرة يلجأ إليها الباحث فى تقرير مبدأ معين لما لها من هذا التغير وعدم الثبوت ونحن نعلم جيدا أن من أساسيات البرهان الالتجاء والاعتماد على أساسيات ومبادئ ثابتة غير متغيرة.

يدخل بعض المتكلمين أثناء بحثهم بالمنهج الجدلى لفكرة معينة -كما يقول مفكرنا- بهالة من الغموض حتى يدخلوا فى الأذهان أنها فكرة دقيقة غاية فى الدقة وأنها اكتشاف بكر ولكن الغموض ليس بالضرورة معبرا عن دقة الفكرة وكم فى الفكر الفلسفى من أفكار غامضة غموضها قد يوحى بدقتها ولكن إذا فتشت عنها وقمت بتحليلها لم تجد إلا فكرا أفقيا لا فكرا رأسيا[٧٠].

والمتأمل للمنهج الجدلى خاصة عند الأشاعرة يجدهم يستخدمون أسلوب معين فى الرد على الخصوم وهو التأكيد وتسليط الضوء على أفكارهم وإهمال أفكار الخصوم أثناء الرد عليها وينبهنا مفكرنا إلى هذا الخطأ المنهجى مؤكدا بأن الدارس لردهم على هذه الآراء[٧١] يدرك تمام الإدراك أنهم لم يكونوا يهتمون كثيرا بمناقشة أفكار من ردوا عليهم بقدر اهتمامهم بمجرد الدوران حول فكرتهم بحيث يكون هذا النقد مصبوغا إلى حد كبير بصبغة الإعلان عن فكرتهم، أى تسليط الأضواء حول فكرتهم بحيث يكون ما عداها من أفكار أفكارا خافتة شاحبة، وهذا أسوأ ما نجده فى آرائهم النقدية.

بمعنى أن اعتقادهم بفكرتهم والإيمان بها إيمانا مطلقا، جعلهم لا يحاولون بيان عناصر الحق فى مذاهب مخالفيهم، بل حجبوا ما فيها من أفكار صحيحة. حتى تكون فكرتهم هى وحدها - فيما يظنون - الفكرة الصائبة الصحيحة[٧٢].

وبالرغم من أن بعض الفرق الكلامية لها نزعة عقلية مثل المعتزلة بانفتاحهم على التيارات العقلية وتميزهم عن غيرهم بإبداء حلول قيمة لكثير من القضايا الهامة إلا أن مفكرنا ينقدهم لأنه لا يمكن التغافل عن منهجهم الذى يسير على طريق الجدل ولا يخرج عن الإطار الجدلى خاصة فيما يقول مفكرنا بأنه "لقد غلب على المعتزلة إثارة مجموعة من القضايا التى يغلب عليها الطابع اللفظى أى تعد بعض مباحثهم كلاما فى كلام[٧٣].

إذن فالمنهج الجدلى برغم ماله من فوائد لخدمة الدفاع عن العقيدة ومحاولات أصحاب الاتجاه الكلامى الدفاع عن هذا المنهج ببيان ماله من أساليب لإفحام كل فضولى ومبتدع يسلك غير طريق الحق[٧٤]. إلا أن موقف مفكرنا تجاهه يعبر عن وقفة منهجية تجاه

الفكر الكلامى بالالتزام بخصائص المنهج الفلسفى فما كان موافقا لهذا الاتجاه العقلى ضم إلى دائرة الفلسفة ومالم يكن له تلك الخصائص والأسس استبعدناه وألحقناه فى دوائر أخرى وكما يقول مفكرنا "ما أكثر تلك الدوائر".

ننتقل الآن إلى المواقف النقدية فى الآراء والأفكار التى جاءت فى الفكر الكلامى والتى تعبر عن وجهة نظر منهجية تجاه هذه الأفكار وتؤكد على التباين الموجود فى المنهجين.

ثانيا: نقد الآراء والأفكار الجدلية المستخدمة فى الفكر الكلامى:-

إن المتأمل لطبيعة الخلاف بين الفكر الكلامى من جهة ومنهج مفكرنا الدكتور العراقى من جهة أخرى يجد أن الخلاف يكمن فى طبيعة المنهج المستخدم فلكل من الطرفين طريق ارتضاه لنفسه وسار فيه راغبا فى الوصول إلى الحقيقة ولذلك فلا غرابة إذن فى ظهور هذا التباين بين آراء كل اتجاه والمدقق فى مؤلفات مفكرنا يجد أنه نقد كل الفرق الكلامية من معتزلة وجبرية وخاصة الأشاعرة الذى اتخذ موقفا متشددا تجاه آرائهم وإن كنا لا نرى مثل هذا القدر من الاهتمام بالفرق السياسية مثل الخوارج والشيعة اللهم إلا فى بعض المقالات عن فكر إخوان الصفا وهذا ما سوف يتبين لنا من خلال الوقفات النقدية المنهجية التى سنقوم بدراستها فى هذا المبحث.

نقد الأشاعرة:-

قلنا إن مفكرنا العراقى قد جميع الفرق الكلامية وخاصة الأشاعرة لتباين المنهج المستخدم عند الطرفين وهذا ما دعانا إلى البدء بنقد الأشاعرة وليس المعتزلة على أساس الترتيب التاريخى لما نجده من تقارب فى تمسك المعتزلة بالعقل وهذا طريق الفلاسفة إلا أن الفارق بين المنهجين غير قريب التمسك المعتزلة أيضا بالطريق الجدلى.

نقد مفهوم السببية:-

كثيرا ما نجد مفكرنا يبدأ بتوضيح الخلاف بين الطرفين من خلال مشكلة محددة مثل القضاء والقدر وما يستتبعها من حرية الإرادة ونفيها أو من خلال موضوعات وأفكار مرتبطة بالفكر الجدلى ولكن المنطلق الأساس (فى وجهة نظرى) هى أن نبدأ (بمفهوم السببية) وليس بالمشكلات المرتبطة بالسببية ذلك لأننا إذا أردنا أن نفهم المقصود من المنهجية عند مفكرنا، فإنه بالتالى يجب علينا أن ننظر لأى فكر من خلال الأساس الذى بنى عليه هذا النسق الفكرى وارتباط هذا الأساس بما يلتف حوله من أبنية فكرية للمذهب الفلسفى ولذلك نجد الفكر الأشعرى يقدم لنا نسق فكرى مترابط الأطراف، حجر الأساس فيه هو "مفهوم السببية" عند الأشاعرة وهو أن العلاقات غير ضرورية بين الأسباب ومسبباتها وما يترتب عليه من آراء فى المعجزات، وارتباط هذه الآراء بآرائهم فى التمييز بين الخير والشر وحرية الإرادة وأدلة وجود الله من جهة وعلم الله بالكليات والجزئيات والجسمية ورؤية الله فى الآخرة وارتباط ذلك بموضوع الذات والصفات من جهة أخرى.

وأعتقد أن مفهوم السببية مفهوم معيارى يعتمد عليه فى توضيح ماهيـة النسـق الفكرى المقدم لدينا فإذا نظرنا إلى مفهوم السببية بالمعنى الفلسفى نجد الآراء التى تترتب عليه مواكبة ومؤيدة لهذا المفهوم من حرية الإرادة الإنسانية وإرجاع التمييز بين الخير والشر على أساس عقلى والعكس صحيح عند الأشاعرة.

ويستند مفكرنا فى نقده للأشاعرة على فكرة السببية، ونراها سارية فى جميع جوانب نسقه الفلسفى ليس فقط فى المجال الإنسانى ولكن أيضا فى مجال الإلهيات.

ويركز مفكرنا فى نقده للأشاعرة على تأكيد خصائص الأشياء وذلك بسبب ما ذهبت إليه الأشاعرة والغزالى من أن جميع الممكنات بيد الله سبحانه وعلى أساس هذه الفكرة قالوا بأنه لا علاقة بين الحوادث المتعاقبة إلا بإجراء العادة كالإحراق عقب مماسة النار[٧٥] وكما يقول الغزالى "فالاقتران بين ما يعتقد فى العادة سببا ليس ضروريا عندنا[٧٦] معنى هذا أن السبب عندهم لا يصدر عن المسبب وإنما يصدر المسبب عن وجود السبب. وكأنه لا توجد أية خصائص ثابتة محددة للأشياء بل يتهم ابن رشد القائلين بأن الأشياء يمكن أن تتغير خصائصها دون نظام بأنها أقوال تتصف بالسفسطة بل الشعوذة[٧٧].

ولذلك نجد مفكرنا يتفق معه على التأكيد دائما "بأن الموجود لا يفهم إلا من قبل أسبابه الذاتية وبدون هذه الأسباب لا نستطيع تمييز موجود عن موجود، ولا التفرقة بين مادة وأخرى. فالنار مثلا لها فعل معين وكذلك الماء له فعل معين. وبدون هذه الأسباب الذاتية والصفات الجوهرية لكل مادة على حدة تكون الأشياء كلها شيئا واحدا[٧٨].

وينتقل مفكرنا إلى مبدأ آخر ارتكز عليه الأشاعرة فى رفض السببية ناقدا نظرية الجوهر الفرد عند الأشاعرة ونفيهم قانون الحتمية الموجود فى الطبيعة. طالما أن ائتلاف الذرات وتعاقب الأعراض عليها أمران نسبيان ذاتيان لا يحصلان عن طبيعة الجوهر ولا عن طبيعة الأعراض بل عن طريق إرادة الله "سبحانه" الذى هو الحق المطلق، كما لا توجد علل ثانوية. إذ لا توجد قوانين للطبيعة[٧٩].

ولذلك نجد مفكرنا يؤكد على رأى ابن رشد "بأن لكل شئ طبيعة خاصة وفعلا معينا، وأن هذا يتبين بوضوح فى الأجسام المادية. فإن القوى التى تكون بغير نطق. إذا قرب الفاعل منها من المفعول، ولم يكن هنالك أمر عائق من خارج، فإنه ينتج عن هذا أن يفعل الفاعل وينفعل المنفعل[٨٠] وهذا التأكيد من جانب مفكرنا على الطبيعة الخاصة لكل عنصر وفعل كل موجود من الموجودات قد أدى به بعد ذلك إلى أن يحاول نفى الاتفاق والعرض والجواز والإمكان.

فالقول بالجواز أقرب إلى نفى الصانع من أن يدل على وجوده كما يقول مفكرنا وإذا كان الأشاعرة فيما يذهب ابن رشد يخشون القول بالأسباب حتى لا يدخل عليهم القول بأن هاهنا أسبابا فاعلة غير الله، فإن هذا خطأ. إذ الله مخترع الأسباب[٨١].

ينقلنا مفكرنا من دراسة خصائص الأشياء الثابتة وارتباطها بمفهوم السببية إلى جانب آخر وهو ارتباط مفهوم السببية بالمعجزات وهى من الموضوعات المشكلة فى الفكر

العربى خاصة عندما رفض ابن رشد التجاء الأشاعرة إلى نفى السببية بغرض المحافظة على المعجزات وتمسكا من ابن رشد بالمنهج العقلى.

ولكن هل معنى ذلك أن ابن رشد ينفى المعجزات؟ الحقيقة أن ابن رشد يؤكد على أهمية بعث الرسل عقلا وشرعا ويدافع عن فكره إزاء المعجزات بتوضيح أوجه الخلل فى مسلك المتكلمين الجدلى.

فإنه يبين لنا أن القرآن يعد المعجزة الحقيقية والتى تختلف عن سائر ما يسميه المتكلمون بالمعجزات إن الرسول ﷺ لم يدع أحدا من الناس — فيما يقول ابن رشد إلى الإيمان برسالته عن طريق قيامه بفعل خارق من خوارق الطبيعة، ولكن الذى تحدى به الناس وجعله دليلا على صدقه فيما ادعى من رسالة، هو الكتاب العزيز(٨٢) ويؤكد وجهة نظره بدليلين غاية فى الدقة والمنهجية للتأكيد على صدق ما ذهب إليه(٨٣).

ولذلك يميز بين نوعى المعجزة بين ما يسميه معجز برانى، ومعجز جوانى ويفضل المعجز الجوانى الذى يتمثل فى القرآن وذلك "لأن هذا النوع من المعجزات يدل دلالة قطعية يقينية على وجود الرسول وشريعته، وقد استمدت صفة القطع واليقين من كونها مناسبة للصفة التى من أجلها وصف إنسان ما بأنه رسول أو نبى(٨٤) كما يرى أن المعجز البرانى لا يناسب الصفة التى بها سمى النبى نبيا والتصديق الواقع من قبل هذا المعجز هو طريق الجمهور فقط، أما التصديق بالمعجز الجوانى فإنه يعد طريقا مشتركا للجمهور والعلماء معا. كما يرى أن الشرع قد اعتمد أساسا على المعجز الجوانى لأنه مناسب للناس جميعا(٨٥).

ويتفق مفكرنا مع ابن رشد فى نقده للأشاعرة والغزالى خاصة وأن ابن رشد لا ينكر المعجزات أساسا بل يفسرها تفسيرا خاصا به. فإذا اصطدمنا بالمعجزة كما يقول مفكرنا نجده يقول بالمعجز المناسب للخاصة وهو المعجز الجوانى وبالمعجز البرانى للعامة — ليس هذا فقط ولكنه يؤيد رأى ابن رشد وهو إنكاره على الغزالى تركيزه على المعجز البرانى(٨٦) وهذا الاتجاه لا يعد مطعنا فى الدين، طالما أنه فرق بين المعجز البرانى والمعجز الجوانى ونادى بالتأويل بين الطبقات الثلاث(٨٧).

خلاصة القول فى هذا الموضوع هو تمسك مفكرنا بطريق البرهان بما يحويه من أصول برهانية لا يمكن الحيدة عنها مستمسكا بطريق الفلاسفة منتهجا العقل رافضا أى طريق آخر.

وإذا ما انتقلنا إلى موضع آخر من مواضع النقد للفكر الأشعرى وهو أدلة وجود الله عند الأشاعرة نجد هذا الموضوع على صلة وثيقة بموضوع السببية ومفهومها وتطبيق ذلك على نوعية الأدلة التى يستخدمها الطرفان لأنه من الملاحظ أنه لا يوجد فيلسوف أو متكلم ألا وطرق باب التدليل على وجود الله ولكن ما يميز مفكرنا فى هذا المجال هو التزامه بمبادئ البرهان اليقينية فى نقده للأشاعرة.

ويتفق مفكرنا مع ابن رشد فى نقده دليل الممكن والواجب عند الأشاعرة لقيامه على مقدمتين الأولى تعد خطابية وهى أن العالم يجمع ما فيه جائز أن يكون على مقابل ما

هو عليه ولذلك يرفض هذه المقدمة لأننا إذا تأملنا في موجودات العالم اتضح لنا كذبها، إذ أننا نجد عناية وعلة غائية وعلاقة بين كل موجود والموجود الآخر، وهذا لا يتفق مع ذهاب الأشاعرة إلى أنه بالإمكان أن تكون طبيعة الشئ على غير ما هى عليه، فهى منطق الجواز وعدم الضرورة[٨٨].

أما نقد المقدمة الثانية التى تقول "أن الجائز محدث وله محدث، أى فاعل صيره بإحدى الجائزتين أولى منه بالآخر فإن سبب نقدها أنها مقدمة ليست يقينية وليست بينة بنفسها إذ لا يوجد برهان قطعى عند الأشاعرة على استحالة قيام إرادة حادثة فى موجود قديم وذلك لأنهم يعتمدون على مبدئهم القائل بأن مالا يخلو عن الحوادث حادث[٨٩].

تتضح لنا إذن خلاصة النقد المنهجى من خلال العبارة التالية وهى "أن هذا النوع من الاستدلال فى غاية المضادة للاستدلال الذى زعمت الأشعرية أنه الطريق إلى معرفة الله سبحانه، وذلك أنهم زعموا أن دلالة الموجودات على الله، ليس من أجل حكمة فيها تقتضى العناية، ولكن من قبل الجواز، أى من قبل ما يظهر فى جميع الموجودات أنه جائز فى العقل أن يكون بهذه الصفة وضدها[٩٠].

نقد دليل حدوث العالم وارتباطه بمفهوم السببية:

(نقد دليل الحدوث وارتباطه بمفهوم السببية)

أما إذا انتقلنا إلى نقد الدليل الثانى وهو دليل الحدوث أى أن العالم محدث فلابد له من محدث وهو الله سبحانه فيقرر لنا مفكرنا أن ابن رشد وهو من الفلاسفة الذين يقولون بقدم العالم، كان حريصا على عرض هذا الدليل الذى يعتمد على فكرة الحدوث ثم القيام بنقده، لكى يبين لنا إنه بالإمكان التدليل على وجود الله تعالى مع القول بقدم العالم. وخاصة إذا وضعنا فى الاعتبار أن الغزالى فى كتابه تهافت الفلاسفة قد ذهب إلى أن الفلاسفة قد تناقضوا مع أنفسهم حين قالوا بقدم العالم وفى نفس الوقت قدموا أدلة على وجود الله[٩١].

ولذلك فنقد الدليل الثانى يعبر عن التزام منهجى ويهدف إلى بعد ثان وهو الدفاع عن قدم العالم ولذلك نجد نقد هذا الدليل على أساسين أولهما: نقد الأسلوب المستخدم فى مقدمات الدليل المقدم من الأشاعرة ١- الجواهر لا تنفك عن الأعراض ٢- الأعراض حادثة ٣- ما لا ينفك عن الحوادث حادث ينقد ابن رشد المقدمة الأولى ويتساءل من أين نعرف وجود جوهر لا يقبل القسمة وإذا كان يوجد هذا الشك فلا يمكن إذن وصف طريقة الأشاعرة بأنها طريقة برهانية وأن المقدمة الثانية تقوم على قياس الشاهد على الغائب وهذا يعد دليلا خطابيا وليس برهانيا وما يقال عن المقدمة الثانية يقال عن الثالثة بأنها غير محددة تحديدا واضحا، فهى ليست يقينية برهانية.

أما الأساس الثانى وهو تقديم دليل الحركة الذى يستدل به على وجود الله بالرغم من قدم العالم وأيضا تقديمه أربعة أدلة على قدم العالم[٩٢] وبذلك يكون مفكرنا العراقى قد ساير نزعته العقلية عندما أكد على آراء ابن رشد فهو قد ربط بين فاعل هذا العالم وبين الحركة الدورية القديمة، كما تصور العالم تصورا جديدا حين رأى أنه فى

حدوث دائم منذ الأزل والله هو الذى يحفظ هذا الحدوث الدائم غير المنقطع، إذ أن هذا الانقطاع فى الوجود وهم الخيال، وليس صادرا عن تصور الحقيقة كحقيقة. وإذ كان هذا هكذا، فقد ربط ابن رشد ربطا ضروريا بين العالم وفاعله فالقول بالقدم لا يؤدى إلى إنكار الفاعل للعالم[٩٣] وهذا هو رأى مفكرنا العراقى أيضا بصدد نقد دليل الحدوث عند الأشاعرة والقول بقدم العالم.

نقد نظرية الكسب الأشعرية وعلاقتها بمفهوم السببية:

يوجه مفكرنا نقده لفكرة رئيسة لدى الأشاعرة فى القضاء والقدر وهى نظرية الكسب الأشعرية ونقده لهذه الفكرة يعبر عن مزج رائع بين التزامه المنهجى والربط بين مفهوم السببية والقضاء والقدر وذلك لأن مفهوم الكسب عند الأشاعرة يجعل أفعال الإنسان تعد بالنسبة لله خلقا وإبداعا وبالنسبة للإنسان كسبا ووقوفا عند قدرته[٩٤] أى أن العبد عند الأشاعرة مجبور فى قالب مختار[٩٥] كما يقول مفكرنا ولذلك نجد مفكرنا يربط أولا بين القضاء والقدر ومفهوم السببية وذلك بتوضيحه "أن فكرة القضاء والقدر تصور لنا إرادة الله وكأنها سلطة علينا دون أدنى فعل من جانبنا، أو أنها تسيرنا وتجعلنا كالريشة فى مهب الريح، ولكنها فكرة لا تخرج عن مجال السببية، فهى إرجاع السبب إلى مسبباته المحددة الضرورية وهذه الأسباب لا تقف أمامنا دون تحقيق لحريتنا، بل هى عبارة عن ناموس للكون، وهذا الناموس ثابت محدد وضرورى، وليس قابلا للتغيير فى جوهره[٩٦].

ولكن هذا القول لا يؤدى إلى الجبرية. صحيح أن للنار فعلا ضروريا يلزم عن طبيعتها، ولكن السببية لا تنكر أن الإنسان هو الذى يفعل هذا أو يترك ذاك، وإيماننا بحرية الإنسان لا يعد إنكارا لفكرة الأسباب ومسبباتها[٩٧].

وكذلك نجد نقدا شديدا لمفكرنا لفكرة الكسب الأشعرية ووصفها بأنها ليس هناك فكرة أضل منها ولا أصعب، إنها فيما يرى متناقضة والقائلون بها لم يصلوا إلى جرأة ووضوح كل من المعتزلة وأهل الجبر، إنهم وجدوا التعارض ظاهرا فى أدلة السمع وأدلة العقول فنادوا بفكرة الكسب[٩٨] بالرغم من الإسراف فى تأويل الآيات التى تعارض اتجاههم[٩٩].

إذن فمكرنا ينادى بالعقل ويتمسك به ومن أجل ذلك يرفض آراء الأشاعرة فيما يخص اعتقادهم بأن معيار التمييز بين الخير والشر هو الشرع لا العقل، ويرى مفكرنا أن هذا الرأى يعد فى غاية الشناعة لأنه يؤدى إلى القول بأنه لا يكون ثمة شئ هو فى نفسه خير ولا شئ هو فى نفسه شر هذا بالإضافة إلى أن هذا الرأى من جانبهم يعد مخالفا للمسموع والمعقول إذ أن العدل معروف بنفسه أنه خير والظلم معروف بنفسه أنه شر هذا من جهة العقل أما من جهة المسموع، فإننا نجد آيات تشير إلى ذلك. فالله قد وصف نفسه بالعدل، ونفى عن نفسه الظلم كقوله تعالى "وما ربك بظلام للعبيد" فصلت ٤٦.

وواضح أن مفكرنا يقول بهذا الرأى لأنه يؤمن أساسا بالعلاقات الضرورية بين الأسباب والمسببات إذ على أساس هذا الإيمان، لابد من الاعتقاد بأفعال تعد خيرا بذاتها، وأفعال تعد شرا بذاتها[١٠٠].

وهكذا نجد ترابطا منهجيا في النسق الفكرى النقدى المقدم من مفكرنا واتصاله الوثيق بالركيزة الأساسية في منهجه وهو مفهوم السببية بالمعنى الفلسفي وظهور هذا المفهوم كقاسم فكرى مشترك يربط بين الموضوعات والمشكلات ببعضها بالبعض في مجال المشكلات الخاصة بالإنسان.

أما إذا انتقلنا إلى النقد في البعد الإلهي وجدنا مفكرنا ينقد آراء الأشاعرة في عدة مواضع معبرا عن تمسكه بطريق البرهان فقد خالف الأشاعرة في كثير من الآراء التي تتعلق بالصفات الإلهية.

ولكننا سوف نكتفي بعرض موقفين فقط تعبيرا عن روح الخلاف بين المنهجين وأيضا لعدم اتساع البحث عن القدر المحدد له.

نقد مفهوم الأشاعرة لصفة العلم الإلهي والإرادة:

أولا يتفق مفكرنا مع ابن رشد في نقده لرأي الغزالي في أن الفلاسفة يقولون إن الله تعالى يعلم الكليات ولا يعلم الجزئيات المنقسمة بانقسام الزمان: إلى كائن وما سيكون[١٠١].

وذلك نقد للاتجاه الذي سار فيه علماء الكلام، إلى أن الكلام في علم البارى تعالى بذاته وبغيره مما يحرم على طريق الجدل في حال المناظرة، فضلا عن أن يثبت في كتاب. إذ أن أفهام الجمهور لا تنتهي إلى مثل هذه الدقائق. والخوض معهم في هذا يبطل معنى الألوهية عندهم. ولذلك كان الخوض في هذا العلم محرما عليهم، إذ كان الكافي لسعادتهم أن يفهموا من ذلك ما طاقته أفهامهم[١٠٢].

ويقول مفكرنا العراقي "الواقع أننا لو تأملنا في تحليل ابن رشد لصفة العلم الإلهي. لوجدنا تحليله إنما كان القصد منه تخطي طريق الخطابيين عند العامة لأنه لا يخرج عن كونه مجرد نزعة إقناعية وتجاوز طريق أهل الجدل لما فيه من شكوك لا يستطيع فهمها العامة ولا يقبلها الفلاسفة، وإذا تجاوزنا الطريقين معا، فإننا نستطيع الوصول إلى البرهان[١٠٣].

ننتقل إلى صفة أخرى غاية في الأهمية لها علاقة بمفهوم السببية وهي صفة الإرادة يقف فيها مفكرنا موقف الفلاسفة بنظرتهم إلى الأفعال الصادرة عن الله بأنها لابد أن تكون صادرة عن علم والعلم يعني الحكمة ولذلك نجد مفكرنا ينفي صدور أفعال متضادة عن الله تعالى اعتمادا على كونه مريدا.

ويؤكد مفكرنا على رأي ابن رشد في معرض نقده للغزالي كمتكلم سار في الاتجاه الأشعري، مبينا لنا أن الفلاسفة لا ينكرون الإرادة حين إثباتهم للعلاقات الضرورية بين الأسباب ومسبباتها "فليس يلزم عن طبيعة العلم صدور الفعل عنه كما حكى الغزالي عن الفلاسفة، لأنه إذا قلنا أنه يعلم الضدين لزم أن يصدر عنه الضدان معا، وذلك محال. فصدور أحد الضدين عنه يدل على صفة زائدة على العلم وهي الإرادة فالله عندهم (أي الفلاسفة) عالم مريد عن علمه ضرورة[١٠٤].

وهكذا فإن النقد الذي وجهه مفكرنا إلى آراء الأشاعرة يعبر عن التمسك بطريق البرهان في ترابط يبين النسق الفكرى.

نقد الرؤية وارتباطها بمفهوم السببية:

نتعرض لنقد مفهوم آخر يرتبط بموضوع الذات والصفات وهى رؤية الله فى الآخرة يؤكد مفكرنا على أن هذا الموضوع يعبر عن خلاف منهجى بين الأشاعرة والفلاسفة ليس فقط فى المنهج الجدلى للأشاعرة ولكن أيضا فى تمسكهم أى الأشاعرة بفكرة إمكان الرؤية فى الآخرة معتمدين على الإمكان ومالها من تضاد مع مفهوم السببية بالمعنى الفلسفى ولذلك تم توجيه النقد للأشاعرة على أساسين.

أولهما: خلط الأشاعرة بين إدراك العقل وإدراك البصر.

ثانيهما: إن معيار صحة الرؤية عند الأشاعرة هو الوجود[١٠٥].

يتفق مفكرنا مع رأى ابن رشد فى نقد مفهوم الرؤية عن طريق الالتزام بشروط التعريف فهو يرى أن تعريف كل شئ لابد أن يكون ثابتا محددا، وأن يكشف عن خصائص الشئ. وإذا كانت هذه الخصائص متغيرة زائلة ويمكن انقلابها، فإن هذا يؤدى إلى عدم الوصول إلى تعريف أى شئ[١٠٦] أى لابد من التمسك بمفهوم السببية وهو أن خصائص الأشياء ثابتة وغير متغيرة وذلك أيضا من شروط البرهان.

نقد آراء الأشاعرة الخاصة بالمعاد:-

موقف نقدى آخر لمفكرنا وهو المعاد الروحانى ونقد فكر الأشاعرة وخاصة الغزالى فى قوله بالمعاد الجسمانى الروحانى خاصة بعد أن كفر الفلاسفة بالمعاد الروحانى وإنكارهم المعاد الجسمانى وإن كان فرق بين نوعى الإنكار، انكارا للمعاد أصلا فهذه زندقة مطلقة أما إنكار المعاد الجسمانى فقط فهذه زندقة فكرية نقدية[١٠٧].

يتفق مفكرنا مع ابن رشد على ضرورة نقد هذه الفكرة بمنزع عقلى يتمثل فى تمسكه بالمبادئ الفلسفية الضرورية التى تقول إن لكل شئ هوية معينة ثابتة. والقول بالرجوع إلى عين ما عدم الشخص قول لا يقوم عليه عند ابن رشد برهان أو دليل فلسفى. إذ أنه يقوم على فكرة الإمكان، وعلى هذا لا يعد دليلا منطقيا طالما أنه يتنافى مع مبادئ السببية والضرورة العقلية[١٠٨].

وهكذا يتضح إلى أى مدى تمسك مفكرنا بالنزعة العقلية والمنهجية النقدية وهما يمثلان طريق البرهان ناقدا طريق الجدل الذى لا يعبر عن اليقين الفلسفى مؤكدا على مبدأ أساسى يبنى عليه نسقه الفكرى الفلسفى وهو مفهوم السببية بمعناه الفلسفى من أن العلاقة بين الأسباب والمسببات تعد ضرورية فنجد مفكرنا يتمسك بهذا المفهوم ولا يحيد عنه سواء فى المجال الإنسانى أو المجال الإلهى ولا غرابة فى هذا لأن مفهوم السببية يرتبط بتحديد صفات معينة وخصائص ثابتة للأشياء وليس كما قال الأشاعرة بإمكان جواز تغير هذه الصفات لله بصفات مضادة لها.

نقد آراء المعتزلة:-

بالرغم من إبداء مفكرنا إعجابه بالنزعة العقلية لدى المعتزلة إلا أن هذا الإعجاب لم يمنعه من نقد آرائهم التى تخالف طريق البرهان الذى سار فيه، ونحدد هذه الانتقادات فى عدة نقاط.

أولا: ذهب المعتزلة إلى القول بالفعل المتولد وهذا الرأى وإن كان يدلنا على تأثير الأسباب فى مسبباتها ولكنه فى بعض زواياه لا يقطع بتأكيد العلاقات الضرورية بين الأسباب ومسبباتها على النحو الذى نراه مثلا بصورة صريحة قاطعة عند ابن رشد(١٠٩).

ثانيا: أنه قد غلب على المعتزلة إثارة مجموعة من القضايا التى يغلب عليها الطابع الكلامى أى تعد بعض مباحثهم كلاما فى كلام.

ثالثا: فقد بلوروا الأصل الخامس عندهم وهو الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر الذى يعد أساسا عمليا وليس أصلا نظريا، وهذا يقلل من قيمة النظرية الفلسفية العقلية. يقول مفكرنا إنهم قد بلوروا هذا الأصل حول آراء تتفق مع أقوالهم (بالمعروف) وآراء لا تتفق مع أقوالهم (بالمفكر) لقد اتجهوا إلى التعصب والعقلانى لا يتعصب لرأيه بأى صورة من الصور ويقول مفكرنا هل يمكن أن ننسى ما حدث بالنسبة لمشكلة خلق القرآن؟ هل نجد مفكرا عقلانيا قديما كان أو معاصرا يستطيع الجمع بين العقلانية من جهة والتعصب من جهة أخرى؟ ولذلك يؤكد مفكرنا على أن التعصب لا يأتى إلا من معسكر اللامعقول فالتعصب لا يدلنا إلا على ضيق الأفق، بل البلادة فى الفهم(١١٠).

رابعا: ينقد مفكرنا المعتزلة فى أنهم قد حصروا العقل فى دائرة تأويل الآيات القرآنية. وإذا رجعنا إلى معجم من المعاجم الفلسفية لن نجد من معانى المذهب العقلى قصر استخدام العقل على تأويل النص الدينى(١١١).

نقد آراء الجبرية:-

أولا: نجد التزام مفكرنا العراقى بالمنهجية وهى نقطة الخلاف الجوهرية بينه وبين الجبرية كما كانت من قبل بينه وبين الأشاعرة والمعتزلة أيضا، فليس الأمر أمر إدانة أفكار معينة بقدر أنه كما يقول مفكرنا "نقد موجه إلى الطريقة التى سلكوها والتى أدت بهم إلى ما أدت، إنها الطريقة الجدلية الكلامية المحاطة بالصعوبات التى لا مبرر لها والتى لا تخلو من إشكالات كثيرة، والمؤيد لها والمتتبع لها لابد أن يقع فيما وقع فيه أهل الجبر"(١١٢).

ثانيا: إن المقدمات التى افترضوها وأخذوا يدورون حولها دون الخروج منها، ورأيهم فى الإرادة الإنسانية ونسبتها إلى الإرادة الإلهية هو الذى أدى بهم إلى القول بأن أفعال العباد مخلوقة لله وهى منسوبة إلى العباد مجازا لا حقيقة ...

ويوجهنا مفكرنا إلى نقطة هامة وهى أنه لو كان أهل الجدل قد تعمقوا فى بحث الصلة بين الإرادة الإنسانية والإرادة الإلهية بحثا دقيقا عميقا، أو بحثوا فى الإرادة الإنسانية فى حد ذاتها وبعدوا عن هذا الطابع الجدلى، لتوصلوا إلى آراء تستند إلى أسس قوية دقيقة على النحو الذى نجده عند كثير من الفلاسفة ممن ذهبوا إلى البحث فى الإرادة(١١٣).

ولا أحد أروع مما قال به مفكرنا معبرا عن وجهة نظره النقدية لأختم بها هذه الفقرة بأننا نقول بهذا (أي يقول مفكرنا) ونؤكد على القول به حتى يعلم الذين يحلو لهم النقد دون علم ودراسة أننا حين ميزنا في منهجنا العقلي التجديدي بين مذهب فلسفي وبين مواقف لا تنتسب الى الفلسفة إلا من بعيد. لم نتحرج على بعض المواقف غير الفلسفية لأننا قلنا ما قلناه إيمانا من جانبنا ببرهان يقيني لا بظاهر ظني وتعبيرا عن ثورة العقل داخل مجال الفلسفة العربية[١١٤].

تعقيب:

نجد لزاما علينا نحن المشتغلين في مجال الفكر الفلسفي أن نحيي هذا المفكر الدكتور العراقي على ما بذله من جهد في مجال الفكر العربي وخاصة في مجال الفكر الفلسفي، إن هذا الجهد الكبير كان منصبا على أسس منهجية معبرا عن التزام بمنهج عقلي تجديدي ارتضاه لنفسه، وسار عليه ما يزيد عن الثلاثين عاما محاولا من جانبه دراسة التراث الفلسفي والكلامي معتمدا على نموذج "عصرية الرؤية" والتي تأخذ على عاتقها دراسة التراث بنظرة تجديدية والتي نستخلص منها قدرتها المنهجية على إبراز الجوانب الإيجابية الفعالة في التراث العربي من وجهة نظر نقدية. مخالفا بذلك اتجاه الرؤية العصرية التي تعالج قضايا العصر من رؤية تهمل التراث معتمدة على الواقع المعاصر.

ولذلك فلم يكن غريبا نقده لفكر ومنهج الفرق الكلامية وخاصة الأشاعرة لما يوجد من تباين شديد في المنهجين ولذلك نرى مفكرنا يبرز لنا الأفكار التي تفيدنا في حل مشاكلنا المعاصرة من خلال موقف منهجي من الفكر الكلامي يبحث من خلاله عن الجذور العقلية الموجودة في الفكر العربي كله في صورة مشروع فكري ليصل إلى الهدف الرئيس من هذا المشروع وهو تقديم رؤية مستقبلية لفكرنا وفلسفتنا يربط فيه حاضرنا بماضينا السعيد معبرا عن ذلك بأيديولوجيا لفكرنا شعارها تقديس العقل ومحورها الأساس السعي إلى التنوير.

ثبت المصادر

١- النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد، دار المعارف بمصر، الطبعة الخامسة، ١٩٩٣م.
٢- مذاهب فلاسفة المشرق، دار المعارف بمصر، الطبعة العاشرة، ١٩٩٢م.
٣- تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية، دار المعارف بمصر الطبعة رابعة، ١٩٧٩م.
٤- ثورة العقل في الفلسفة العربية، دار المعارف بمصر، الطبعة السابعة ١٩٩٩م.
٥- المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد، دار المعارف بمصر، الطبعة السابعة ١٩٩٥م.
٦- العقل والتنوير في الفكر العربي المعاصر، دار قباء، طبعة ١٩٩٨م.
٧- الفلسفة العربية والطريق إلى المستقبل، دار الرشاد، طبعة ١٩٩٧م.
٨- الفلسفة العربية (مدخل جديد) دار لونجمان، طبعة ١٩٩٩م.
٩- الفيلسوف ابن رشد ومستقبل الثقافة العربية، دار الرشاد، طبعة ٢٠٠٠م. أربعون عاما من ذكرياتي مع فكره التنويري.
١٠- ثورة النقد في عالم الأدب والفلسفة والسياسة، دار الوفاء، طبعة ١٩٩٩م (ثلاثة أجزاء).

الهوامش

١- سوف يشير الباحث إلى شخص الأستاذ الدكتور عاطف العراقى بلقب "مفكرنا" لما لهذا الوصف من بعد فكرى أوسع يتناسب مع شخصية الدكتور العراقى.
٢- الفلسفة العربية مدخل جديد ص١٩.
٣- يجب الإشارة إلى أن إدخال علم الكلام داخل دائرة الفلسفة العربية لدى مفكرنا يأتى من خلال تفريقه بين معنيين للفكر الفلسفى العربى فالمعنى الأول هو تلك النظرة الدقيقة التى يدخل فيها الفلاسفة فقط وأما المعنى الثانى وهى تلك النظرة الواسعة الفضفاضة التى يدخل فيها علم الكلام والتصوف.
٤- نفس المصدر ص٢٥.
٥- العقل والتنوير والفكر العربى فى المستقبل ص٢٢.
٦- يعبر عن هذا التيار مصطفى صادق الرافعى.
٧- يعبر عن هذا التيار سلامة موسى وفرح أنطون.
٨- الفلسفة العربية والطريق إلى المستقبل ص١٩.
٩- العقل والتنوير فى الفكر العربى المعاصر ص٤٩، ٥٠.
١٠- الفلسفة العربية مدخل جديد ص١٩.
١١- بدأت هذه الدعوة عام ١٩٧٢م من خلال كتاب مذاهب فلاسفة المشرق، وتحديدا فى المذاهب الفلسفية والكلامية وأيضا فى كتابه القيم "ثورة العقل" وما زال ينادى بها حتى الآن.
١٢- مذاهب فلاسفة المشرق ص١٩.
١٣- تجديد فى المذاهب الفلسفية والكلامية ص١٦.
١٤- نفس المصدر ص١٦.
١٥- العقل والتنوير ص٢٢.
١٦- مذاهب فلاسفة المشرق ص١٩.
١٧- أول كتابات مفكرنا هو أطروحته لنيل درجة الماجستير تحت عنوان "النزعة العقلية عند ابن رشد" وأيضا كتابه القيم ثورة العقل ويليه كتابه القيم العقل والتنوير وأيضا المؤلف الرائع الفلسفة العربية والطريق إلى المستقبل رؤية عقلية نقدية فالمتأمل لعناوين هذه المؤلفات يرى مدى تمسك مفكرنا العراقى بالعقل ليس هذا فقط ولكن فى جميع كتاباته الأخرى حيث نرى بداخلها هذه النزعة لا يحد عنها أبدا. فهو ميال بطبيعته إلى التكوين العقلى وليس فى هذا اجحافا للاتجاهات الأخرى ولكنها حسب ما يقول هو نفسه لأسباب ومبررات كثيرة اتخذ لنفسه هذا الاتجاه.
١٨- ثورة العقل فى الفلسفة العربية ص١٨، ص١٩.
١٩- الفلسفة العربية والطريق إلى المستقبل رؤية عقلية نقدية ص٢٥.
٢٠- العقل والتنوير ص٢٣.
٢١- ثورة العقل فى الفلسفة العربية ص١٩.
٢٢- نفس المصدر ص١٩.
٢٣- تجديد فى المذاهب الفلسفية والكلامية ص١٦، ١٨.

٢٤- مما يؤكد ذلك صدور المؤلف الضخم الذى يعبر عن روح المنهجية النقدية تحت عنوان ثورة النقد فى عالم الأدب والفلسفة والسياسة.

٢٥- العقل والتنوير فى الفكر العربى المعاصر ص١١.

٢٦- الفلسفة العربية والطريق إلى المستقبل ص٣٤.

٢٧- تصدير كتاب تجديد فى المذاهب الفلسفية والكلامية ص١٥ إلا أن النزعة العقلية موجودة منذ بداية الكتابة والدليل على ذلك أن أول ما ألف الدكتور العراقى جاء تحت عنوان النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد والإشارة إلى أهمية الاتجاه العقلى.

٢٨- يستوقفنى كثيرا هذا التعبير "غير مجد فى مذهبى ويقينى وأيضا تعبير "غير مجد فى ملتى واعتقادى" فى مواضع عدة من كتب أخرى. إن دل هذين التعبيرين عن شئ فإنما هو تمسك مفكرنا بعقيدة معينة ارتضاها لنفسه ولم يحد عنها فهو راضا عما أختاره من فكر وعقيدة غير متلون راكبا لأمواج التغير الفكرى متملقا أصحاب المناصب مطابقا بين الفكر والواقع فهو لا يقول غير ما يفعل ولا يفعل غير ما يقول هذا التطابق بين النظرية والتطبيق هو ما حدا بهذا المفكر إلى إلزام الآخرين إلى احترام فكره الذى يعبر أساسا عن احترامه لذاته.

٢٩- الفيلسوف ابن رشد ومستقبل الثقافة العربية ص١٣.

٣٠- انظر تجديد فى المذاهب ص٢١، ٢٥ وأيضا ثورة العقل ص٧٩، ٨١.

٣١- ثورة العقل ص٨٠.

٣٢- ثورة العقل ص٨٠.

٣٣- تجديد فى المذاهب الفلسفية والكلامية ص٢٦.

٣٤- الفلسفة العربية والطريق إلى المستقبل ص٣١٦.

٣٥- يحدد مفكرنا مصادر الفرق اليقينية بأنها ١ الأوليات العقلية المحضة ٢ المحسوسات ٣ المجربات ٤ الحدسيات ٥ القضايا التى عرفت لا بنفسها بل بوسط ٦ المتواترات ثانيا مصادر الفرق الغير يقينية ١ المشهورات ٢ المقبولات ٣ المظنونات ٤ المخيلات ٥ المسلمات ٦ الوهميات.

٣٦- ثورة العقل ص٥٤.

٣٧- ثورة العقل ص٥٤.

٣٨- من أراد التفاصيل الدقيقة لهذه الدعوة النقدية فعليه بالاضطلاع على كتاب ثورة النقد فى عالم الأدب والفلسفة والسياسة ويقع فى جزئين والجزء الثانى منه يقع فى خمسمائة صفحة وهو يعبر عن تلك النظرة الواسعة التى أحاطت بميادين متعددة ليس فقط فى عالم الفلسفة وهى مجال تخصص مفكرنا ولكنها تطورت إلى مجالات أخرى مثل الأدب والسياسة معبرا عن فكرا رأسى غاية فى العمق والوضوح ويدل على منهجية النقد.

٣٩- الفيلسوف ابن رشد ومستقبل الثقافة العربية ص١٥.

٤٠- الفلسفة العربية والطريق إلى المستقبل ص١٣.

٤١- لعل هذا ما حدا بمفكرنا إلى القول بأننا لا نجد لدينا الآن نقدا أو نقادا ويبرر ذلك بعدة أسباب منها:

١- أن مجال النقد يبتعد تماما عن مجال المجاملة.

٢- ما يسميه بعملقة الأقزام أى بإضفاء هالات التعظيم على بعض الأشخاص الذين لا يستحقون ذلك.

٣- تملق أصحاب المناصب وعدم نقد ما يكتبون بل الثناء على كتاباتهم بما ليس موجود فيه أصلا.
٤- تأثير ما يسميه بالبتروفكر.
٤٢- من خلال كتاب ثورة النقد في الأدب والفلسفة والسياسة جـ١ ص١١.
٤٣- نفس المصدر جـ١ ص٢٤.
٤٤- الفلسفة العربية والطريق إلى المستقبل ص٢٥.
٤٥- نفس المصدر ص٢٥.
٤٦- الفلسفة العربية والطريق إلى المستقبل ص٣٠٧.
٤٧- الفيلسوف ابن رشد ومستقبل الثقافة العربية ص١٦.
٤٨- ثورة العقل ص١٥.
٤٩- يحددنا مفكرنا أهم عوامل العرقلة في مجال الإبداع والتنوير بأنها: ١- الخلط بين الدين والسياسة. ٢- الفصل بين التعليم الديني والتعليم المدني ٣-مساحات الظلام في المناهج الجامعية (العقل والتنوير ص١٥).
٥٠- الفيلسوف ابن رشد ومستقبل الثقافة العربية ص١٩.
٥١- العقل والتنوير ص٤١.
٥٢- من أراد التفصيل فعليه بالرجوع إلى النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد ص٨١، ٨٣.
٥٣- المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد ص٤٦، ٤٧.
٥٤- أي المتكلمين.
٥٥- ثورة العقل ص٢٢.
٥٦- من أراد التفاصيل يرجع إلى ثورة العقل ص٧١، ٧٨ وأيضا المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد ص١٧.
٥٧- ثورة العقل ص٧١.
٥٨- العقل والتنوير ص٥٣ وأيضا المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد ص١٦.
٥٩، ٦٠- النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد ص٢٣، ٨١.
٦١- المنهج النقدي ص١٥، ١٦، ١٧ وأيضا الفيلسوف ابن رشد ومستقبل الفلسفة العربية ص١٤٩.
٦٢- الفيلسوف ابن رشد ص٥٥، ٥٦.
٦٣- النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد ص٢٣.
٦٤، ٦٥- الفيلسوف ابن رشد ص١٧ ص٢٤.
٦٦- النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد ص٨١، ٨٢.
٦٧- نفس المصدر ص٨٢.
٦٨- ثورة العقل ص٦١.
٦٩- نفس المصدر ص٦٢.
٧٠- تجديد في المذاهب الكلامية ص١٨٥.
٧١- آراء خصومهم.
٧٢- تجديد في المذاهب ص٧٤.
٧٣- الفلسفة العربية والطريق إلى المستقبل ص٣١٦.
٧٤- ثورة العقل ص٦٣.

٧٥- تجديد فى المذاهب ص٧٤، ٧٥.
٧٦- نفس المصدر ص١٢٥.
٧٧- نفس المصدر ص١٤٤.
٧٨- المنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد ص١١٨.
٧٩- الفلسفة العربية مدخل جديد ص٦٥ وأيضا تجديد فى المذاهب ص٧٥.
٨٠- تجديد فى المذاهب ص١٣٨ وأيضا النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد ص٢٧٣.
٨١- المنهج النقدى ص١٢١.
٨٢- نفس المصدر ص١١٣.
٨٣- النزعة العقلية ص٣٥٢، ٣٥٧ (من أراد التفاصيل).
٨٤- النزعة العقلية ص٣٥٨.
٨٥- المنهج النقدى ص١١٦.
٨٦- نفس المصدر ص١٣١.
٨٧- ومما لا شك فيه أن هذه التفرقة بين ثلاث طباع مختلفة للناس منها الخطابى والجدلى والبرهانى جاء ليهدئ من ثورة العامة من الناس فيسميهم ابن رشد بالخطابيين لما فى آراء ابن رشد من صدمة لمعتقداتهم.
٨٨- المنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد ص٤٥.
٨٩- تجديد فى المذاهب الفلسفية والكلامية ص٤٧.
٩٠- النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد ص٢٧٣.
٩١- تجديد فى المذاهب ص٤٠.
٩٢- النزعة العقلية ص١٣٧ إلى ١٩٥ وأيضا العقل والتنوير ص٦٦ وأيضا الفيلسوف ابن رشد ومستقبل الثقافة العربية ص٥٩.
٩٣- نفس المصدر ص١٩٥.
٩٤- تجديد فى المذاهب ص١٨٢.
٩٥- الفلسفة العربية مدخل جديد ص٥٩.
٩٦- النزعة العقلية ص٢٥٦.
٩٧، ٩٨، ٩٩- نفس المصدر ص٢٥٩.
١٠٠- المنهج النقدى، ص١١٢، ١١٣ وأيضا النزعة العقلية ص٢٤٣، ٢٤٤.
١٠١- مذاهب فلاسفة المشرق ص٢٦٨.
١٠٢- المنهج النقدى ص٦٥.
١٠٣- نفس المصدر ص٧٣.
١٠٤- المنهج النقدى ص٧٣.
١٠٥- نفس المصدر ص١٠٠، ١٠١.
١٠٦- نفس المصدر ص١٠٢.
١٠٧- مذاهب فلاسفة المشرق ص٣٠٠.
١٠٨- المنهج النقدى ص٣٣٥.
١٠٩- تجديد فى المذاهب ص٥٥ وأيضا الفلسفة العربية مدخل جديد ص٦٣.
١١٠- الفلسفة العربية والطريق إلى المستقبل ص٣١٦ وأيضا الفلسفة العربية مدخل جديد ص٥٣.
١١١- نفس المصدر ص٣١٧.
١١٢- تجديد فى المذاهب ص١٥٨.
١١٣- تجديد فى المذاهب ص١٥٧، ١٥٨.
١١٤- ثورة العقل ص٧٨.

المحور الخامس

عاطف العراقى والفلسفة الرشدية

د. سالم يفوت

-ابـن رشـد ودارسـوه المصريـون (عاطف العراقى نموذجا).

نسيم مجلى

-عاطف العراقى وتراث ابن رشد.

وفاء بن رزقة وخيرة قوتية

-النزعة العقلية عند ابن رشد وأثرها فى فكر عاطف العراقى.

ابن رشد ودارسوه المصريون
(عاطف العراقى نموذجًا)

بقلم أ. د. سالم يفوت(*)

لن أتعرض هنا بالكلام عن كل الذين أفردوا دراسات وأبحاثًا لابن رشد، فى القطر الشقيق. بل سأكتفى بنموذج واحد منهم. خصص جل، إن لم نقل كل أبحاثه لفيلسوف مراكش وقرطبة ولبعض فلاسفة ومفكرى المغرب والأندلس، كابن حزم وابن طفيل: إنه الأستاذ الدكتور محمد عاطف العراقى.

وتأتى أهمية تلك الأبحاث من أن صاحبها بلور فيها، ومنذ وقت مبكر نسبيا، موقفا من ابن رشد وفلسفته، سيتكرس فيما بعد، على يد باحثين وعلى رأسهم الأستاذ الدكتور الجابرى. رغم اختلاف المنطلقات، بل وربما التقاصد وغياب كل تأثير وتأثر بين هذين الباحثين. فقد صدر كتاب "النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد" سنة ١٩٦٨، بينما عبر الأستاذ الجابرى عن رأيه حول ابن رشد سنة ١٩٧٨، فى إطار ندوة ابن رشد التى انعقدت بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط.

وما تجدر بنا الإشارة إليه هنا هو أن النتائج التى توصل إليها الأستاذان العراقى والجابرى واحدة، بل متماثلة، لكن الاختلاف فيما بينهما يكمن فى أن هذا الأخير، وفى تناوله للمتن الرشدى، وظف طرقًا وأدوات تمرس بها من خلال اهتمامه فى وقت ما بالدراسات الأبستمولوجية، وهو ما تجلى فى توظيفه لمفهوم أثار ما أثاره من زوبعة ونقاش. مما جعله لا يعود إليه فى الكتابات التى أعقبت كتاب "نحن والتراث"، ألا وهو مفهوم القطيعة.

أما الأستاذ الأول، فلئن لم يستخدم مثل هذا المفهوم، لكن ما أريد له كمفهوم وإن لم يفصح عنه، ظل الهاجس الأساسى المحرك لتفكيره فى جميع مؤلفاته.

ففى كتاب "النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد" يبين أن مقصده هو القول بأن الصورة التى حاول تقديمها عن مذهب ابن رشد قد تعين المشتغلين بالفكر الفلسفى على دراسة الفلسفة العربية على أساس نظرة جديدة لا على أساس نظرة تقليدية وغير ناضجة، بل خاطئة[1].

ومن مظاهر الصورة الجديدة التى يقدمها الأستاذ العراقى لابن رشد، مهاجمة هذا الأخير للتصوف بصفته سبيلا لا عقليًا للمعرفة. وتفرقته المشهورة بين الأقوال الخطابية والجدلية والبرهانية، وسعيه للوصول إلى البرهان الذى هو عنده أسمى صور اليقين "وقد أكون مبالغًا إذا ذهبت إلى القول بأن مفتاح فلسفة ابن رشد كلها إنما يتمثل فى هذه

(*) أستاذ الفلسفة بكلية الآداب – جامعة محمد الخامس – الرباط.

التفرقة الجوهرية، وأنه بدون فهم المغزى الذى يكمن وراء هذه التفرقة فإننا لن نستطيع فهم ودراسة ابن رشد كما ينبغى أن يفهم ويدرس، بل نقع فى أخطاء لا حصر لها تؤدى بنا إلى وضع ابن رشد فى قوالب تقليدية جامدة محددة تحديدًا خاطئًا[٢].

ويمكن القول إن الأفكار الأساسية التى حاول العراقى الدفاع عنها فى هذا الكتاب هى أن الرشدية نزعة عقلية فى نظرية المعرفة تؤمن فى مستوى نظرتها إلى الطبيعة، بوجود الأسباب والمسببات وبالارتباط الضرورى بينهما كما تقول بوجود نواميس فى الكون وبوجود طبائع أو خصائص ضرورية لكل شئ، وترتفع باليقين إلى مبادئ العقل الضرورية، وهو أمر يتجلى بوضوح فى نقده لأدلة المتكلمين وبراهينهم، وتقديمه فيما يتعلق بوجود الله مثلاً ببراهين جديدة أساسها تقرير مبادئ الحكمة والغائية.

وفى كتاب ثان صدر سنة ١٩٧٣ بعنوان "تجديد فى المذاهب الفلسفية والكلامية"[٣] يدعو العراقى إلى نظرة تجديدية قوامها لا الاستفادة من الدرس الذى تقدمه لنا ردود ابن رشد على المتكلمين والغزالى فحسب، بل وكذلك ردوده على ابن سينا بصفة خاصة والملاحظ أن المشكل الذى يسترعى اهتمام المؤلف فى هذا الكتاب هو نظريات المتكلمين والفلاسفة المسلمين فى السببية والعلية، مع التركيز على موقف ابن سينا والغزالى من المسألة ومعارضته بالموقف الرشدى منها بوصفه موقفًا متأثرًا بأرسطو، ويعكس تمسك فيلسوف قرطبة ببناء أفكاره الفلسفية على علم عصره أى علم أرسطو والذى لم يكن منفصلا عن ميتافيزيقيا أرسطو لذا فإن النظرة التجديدية تقتضى حسب رأى الأستاذ العراقى الاهتمام بشروح ابن رشد على أرسطو باعتبارها شروح تعد جزءا لا يتجزأ من المؤلفات الرشدية، ينبغى أن تولى اهتمامًا وعناية أكبر من باقى مؤلفاته.

ففى تلك الشروح لا يدع ابن رشد الفرصة تمر دون أن يتوجه بالنقد للمتكلمين أو لابن سينا. ففى معرض تفسيره لما بعد الطبيعة، وبصدد الكلام عن الطبائع، يقول "إنّ من الناس من ينكر وجود القوة المتقدمة بالزمان على الشئ الذى هى قوية عليه .. وهذا القول ينتحله الآن الأشاعرة من أهل ملتنا .." المجلد ٢/ص١١٢٦) مبرزا فى نفس الوقت الصلة الوثيقة بين الإيمان بوجود الأسباب والمسببات والإيمان بقدرة العقل ذاته على فهم أسباب الموجودات "فمن رفع الأسباب فقد رفع العقل، وصناعة المنطق تضع وضعًا أن ها هنا أسبابًا ومسببات".

وأهم خلاصة ينتهى إليها المؤلف بخصوص موقف المتكلمين من مسألة السببية هى التالية: "إننا لو (..) تساءلنا عن موقف معين دون غيره، بحيث يكون معينا لنا على تجديد المذاهب الفلسفية والكلامية عن طريق إحياء التراث من الداخل أساسًا، قلنا إنّ هذا الموقف هو موقف ابن رشد فى هذا المجال"[٤].

ويفعل المؤلف الشئ ذاته مع مسألة القضاء والقدر مثلما طرحتها المذاهب الكلامية، حيث يعمد إلى نقد إطارها الجدلى من منظور تجديدى يستلهم ابن رشد رغم اختلافه (أى العراقى) أحيانًا مع هذا الأخير فى هذه المسألة.

وهو شئ سبق للأستاذ العراقى أن قام به فى كتابه السابق "النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد" بإبراز خصوصية الموقف الرشدى وتفرده فى هذه المسألة من حيث أنه يوقف يربط بينها وبين مسألة السببية الكونية استنادًا إلى تصريح لابن رشد فى كتاب مناهج الأدلة جاء فيه "فالنظام المحدد فى الأسباب الداخلة والخارجة. أعنى التى لا تخل. هو القضاء والقدر الذى كتبه الله تعالى على عباده وهو اللوح المحفوظ. وعلم الله تعالى بهذه الأسباب وبما يلزم عنها هو العلة فى وجود هذه الأسباب" (ص٢٢٧ط. محمود قاسم)(٥).

غير أن الجديد بالنسبة لكتاب "تجديد فى المذاهب الفلسفية والكلامية" فهو توسعه فى المسألة وإسهابه فى بسط آراء الخصوم: أى المعتزلة والأشاعرة وإيراد بعض نصوصهم الهامة والموحية. مع نقد طريقها نقدا يستخدم المعايير والمصطلحات النقدية الرشدية دون أن يكون مباشرة باسم ابن رشد.

ثم يعود فى الفصول الأخيرة من الكتاب إلى مسألة سبق أن طالب بها فى مقدمة كتاب "النزعة العقلية" وتصدير كتاب "مذاهب فلاسفة المشرق". وتتعلق بضرورة النظر إلى مؤلفات ابن رشد فى مجموعها، فقد جرت العادة على استبعاد شروحه وتفسيراته على فلاسفة اليونان، والهدف الأساسى كما يحدده هو "تقديم دليل يبدو لنا على أن الفلسفة العربية. إذا كان يجب أن نلتمسها من بعض زوايا فى المؤلفات التى قام بها فلاسفة العرب، فإنها أيضًا يجب أن تلتمس من زوايا أخرى فى تلك الشروح التى قام بها أعلام تلك الفلسفة. على مؤلفات فلاسفة اليونان وعلى رأسهم أرسطو"(٦).

وفى هذا الصدد يطرح "العراقى" فى هذا السياق قضية سيطرحها الجابرى. فيما بعد فى كتاب "تكوين العقل العربى" تتعلق بالتأثير الذى مارسته الرشدية فى أوروبا. فى نفس الوقت الذى انحسرت فيه فى موطنها وقوبلت من أبناء دين ابن رشد قبولاً يكاد يكون كاملاً، ولست هنا بصدد الموازنة بين الطرحين. لأنهما فى الحقيقة متكاملان، بل بصدد ما أراد الأستاذ "العراقى" أن يؤكده من أن ماضينا إذا لم ينصف فيلسوف قرطبة، فإن حاضرنا قادر على التكفير عن ذلك: لقد آن لمعشر المشتغلين بالتراث العربى أن يوجهوا أنظارهم إلى جانب مغبون من الفكر الرشدى، أى جانب شروحه وتفاسيره "هذه دعوة من جانبنا نؤكد على القول بها اليوم ونحن ندعو إلى تجديد المذاهب الفلسفية والكلامية، فهل يا ترى ستجد صدى عند الباحثين فى المذاهب الفلسفية والذين اعتمدوا فى بحوثهم على الكتب المؤلفة لفلاسفة الإسلام، دون العناية بشروح هؤلاء الفلاسفة على أرسطو بصفة خاصة(٨).

يخصص الأستاذ "عاطف العراقى" مؤلفا لمسألة التجديد هو "ثورة العقل فى الفلسفة العربية" يعبر فيه بوضوح وإيجابية عن اتجاهه الذى يدافع عنه ويتمثل فى الإيمان بضرورة إنجاز ثورة عقلانية فى الفكر الفلسفى العربى لا يتم استيرادها من خارج هذا الفكر. بل من داخله. خصوصًا وأننا نجد فيه بعض التيارات التى تعيننا اليوم على إحداث الثورة العقلية. وإذا كانت الفلسفة العربية بمعناها العقلى المحدد قد انتهت بوفاة ابن رشد. فإننا لكى نجعل التيار الفلسفى مستمرًا حتى نجد مستقبلاً مذاهب فلسفية. وحتى نصل ما انقطع.

فليس أمامنا إلا الرجوع إلى بعض الجذور التى نجدها عند فريق من المفكرين والفلاسفة العرب. "لا مانع إذن من أخذ بعض جذور هذه الثورة العقلية، من هذا التيار أو ذاك من التيارات الفلسفية العقلية التى نجدها عند مفكرى وفلاسفة العرب، أو من سبقهم من الفلاسفة"(٩). لا مانع من فهم الجذور، لكن من الخطأ فهمها كما هى بصورتها، وإلا أصبح التجديد تقليدًا، بل لابد من تطويرها حتى تصبح معاصرة لنا وذلك باستلهام روحها فواجبنا استلهام ما فى تراثنا من أنماط فكرية، واكتشاف ما فيها من جذور عقليته، من أجل دفعة جديدة إلى الأمام(١٠)، واستبعاد ما فيه من أنماط فكرية لا عقلانية، وفى هذا الإطار إطار الاستبعاد، يدخل اهتمام الأستاذ "عاطف العراقى" بابن سينا، الذى أفرد له دراسة قيمة بعنوان "الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا"(١١)، كما خصص له عدة فصول فى بعض مؤلفاته. وأنه ليعجب أشد العجب من أن ابن سينا يمزج الكلام بالفلسفة واللامعقول بالعقل والمنطق، إلى حد أنه أحيانًا ينفى العلاقة الضرورية بين الأسباب والمسببات ملتقيًا فى ذلك مع بعض الوجوه مع الأشاعرة، رغم اختلاف مقدماته ومقدماتهم.

وهذا "يدلنا على أن ابن رشد كان على صواب فى قوله بأن فى بعض أفكار ابن سينا جذورا كلامية، وإذا كان فيلسوفنا ابن رشد قد قال بذلك مركزًا على مجال رئيس وهو قول ابن سينا بدليل الممكن والواجب. وكيف استقى ابن سينا كثيرًا من عناصره من مقدمات كلامية، نقول: إذا كان ابن رشد قد ركز على هذا المجال، فإن الدارس الذى يتخذ من العقل هاديًا له ومرشدًا، من واجبه التنبيه إلى مجالات أخرى لها جذورها الكلامية، وقد اتضح لنا وجه التلاقى بين بعض أقوال ابن سينا فى المجال الذى نحن بصدد الحديث عنه، وبين نماذج من أفكار الأشاعرة"(١٢).

لا تبعد هذه الآراء عما سيكتبه الأستاذ الجابرى عن ابن سينا، سواء فى كتاب "نحن والتراث" أو "بنية العقل العربى"، بل يمكن القول إن رأى المؤلفين فى المنحى العام لفلسفة "الشيخ الرئيس" متماثل. ويتكرس هذا الانطباع فى كتاب متأخر نسبيا هو كتاب "المنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد" حيث يتناول العراقى بالدرس الجانب النقدى عند ابن رشد باعتباره يستغرق كل الجوانب الأخرى من فلسفته والتى من أبرز سماتها رفع طريق البرهان ونقد طريق الصوفية، والدفاع عن الفلسفة مع نقد طرق الجدل الكلامية.

وقد تطرق فى الفصل الأول من الكتاب إلى نقد ابن رشد لأدلة المتكلمين على وجود الله. ثم تطرق فى الفصل الثانى إلى موقف ابن رشد النقدى من دراسة المتكلمين لموضوع الصفات الإلهية، خصوصا صفة الوحدانية والعلم والإرادة والقدرة، مركزًا أساسًا على موقف الأشاعرة منها وعلى مسلكهم فى تناولها، والذى هو فى اعتقادى لا يتفق والبرهان، ويأتى الفصل الثالث مكملا حيث حاول تحليل منهج ابن رشد النقدى فى تناول موقف المتكلمين من مسألة علاقة الصفات بالذات. وفى الفصل الرابع يناقش موقف المتكلمين من مسألة التنزيه. فى ضوء انتقاد ابن رشد لهم بخصوص الجسمية والجهة والرؤية وفى الفصل الخامس يدرس موقف ابن رشد النقدى من آراء الأشاعرة حول المعجزات وبعث الرسل.

وفي الفصل السادس والأخير يدرس موقف ابن رشد من فلسفة ابن سينا من حيث أن هذا الأخير ينطلق، حسب رأى ابن رشد، من مقدمات كلامية جدلية.

غير أن ما يلفت النظر، هو أن الأستاذ عاطف العراقى. رغم إعجابه بحس ابن رشد النقدى. عاب عليه وقوعه تحت نير الفلسفة الأرسطية واتخاذها مرجعية. بل أرجع بعض ثغرات المنهج النقدى الرشدى[13] إلى هذه التبعية معتقدًا أن ابن رشد كان باستطاعته التخلص من دائرة النفوذ هذه، والبحث عن تيارات أخرى قد تكون أكثر يقينا من فلسفة أرسطو "ولو تخلص ابن رشد من سيطرة فلسفة أرسطو لكان منهجه النقدى أكثر دقة وتماسكًا".

بيد أن هذا العيب لا يقلل مع ذلك من قيمة ومكانة ابن رشد ومنهجه النقدى فى عين الأستاذ عاطف العراقى.

ولا أدرى هنا ما هى التيارات الأخرى التى كان بإمكان ابن رشد أن ينهل منها، غير التيار الأرسطى، ويحافظ نسقه على تماسكه، ويظل منهجه النقدى هو هو؟! خصوصًا إذا علمنا أن الأسس المنهجية النقدية التى انطلق منها تناول ابن رشد لمختلف ما تناوله من قضايا فلسفية وكلامية، أسس مستلهمة من أرسطو. فإعلاء البرهان والقياس البرهانى على حساب القياس الجدلى والخطابى والمغالطى، يستعيد نفس المراتبية الأرسطية حيث التسلسل فى مدارج اليقين من المغالطة إلى البرهان اليقينى. كما أن الانتصار للبرهان هو انتصار للفلسفة ضد علم الكلام أو اليقين ضد الجدل. جدل المتكلمين .. ولن أتوسع فى هذه المسألة، لأن ما يهمنى ليس نقد الأستاذ عاطف العراقى لابن رشد، فذلك أمر محمود منه، وينم عن جرأة علمية لا نجد مثيلاً لها لدى الدارسين المعجبين بابن رشد. رغم محدوديته كنقد، بل إن أبحاثه حول فيلسوف مراكش وقرطبة فى عصر الموحدين. والتى هى أبحاث رغم أقدميتها الزمنية، نسبيًا، بالنظر إلى مثيلاتها التى أنجزت فى المغرب على يد الأستاذ الجابرى، مثلا، لم تقدر حق قدرها ولم تخلق الضجة التى خلقتها أبحاث الأستاذ الجابرى.

ولعل السبب فى ذلك يعود إلى أن الأستاذ "عاطف العراقى" لم يتخذ ابن رشد والمدرسة الفلسفية بالغرب الإسلامى منطلقًا للتنظير الشامل للعقل العربى. وليس فى اعتقادى غياب مثل هذا التنظير منقصة، بل العكس، يمكن اعتباره حسنة، والعيب ليس فى غيابه، بل فى كون فكرنا العربى يستهويه الانسياق وراء الأطروحات الكبرى والتخريجات الشاملة ولو على حساب البحث المتأنى والدقيق أحيانًا. والذى من المفروض أن يسبق مرحلة التخريج الشامل.

وهذا ما يفسر لنا لماذا بقيت بعض الأبحاث الرصينة حول ابن رشد فى الظل. بينما طفا على السطح بعضها الآخر واسترعى الاهتمام أكثر من غيره. ويندرج، بطبيعة الحال. ضمن تلك الأبحاث العمل الذى أنجزه الأستاذ العراقى. كما يندرج ضمنها عمل رصين آخر وهو لمغربى. إنه كتاب "المتن الرشدى" للأستاذ جمال الدين العلوى[14]، حاول فيه مؤلفه تصنيف أنواع الكتابة الرشدية، وتحديد أصناف الشروح، وتحليل ظاهرة الاختلاف أو

التعارض أو المراجعة والإضافة والتعديل فى المسيرة الرشدية، وهى ظاهرة لم يلتفت إليها، كما لم يلتفت إلى غيرها، ولم يعرها البعض ما هى جديرة به من تأمل، ولا تنبه إلى ما تكتسيه من أهمية. وتأسيسًا على تحليل هذه المعطيات فصل المؤلف القول فيما أسماه قراءة جديدة للمتن الرشدى.

يندرج ضمنها أيضا أبحاث الأستاذ محمد المصباحى حول "إشكالية العقل عند ابن رشد" حيث عمل على إبراز البيئة التى نبتت فيها وترعرعت تلك الإشكالية عبر الإفلات من الإشكالية الأرسطية والتخلص من القراءات التى مورست عليها عبر التاريخ، وبلورتها بعواملها الدينامية والبنيوية، وإثارة الانتباه إلى العوامل الحاسمة فى تشكلها وإبراز مركز ثقلها الخاص، كما سعى إلى الكشف عما إذا كان تجاوز ابن رشد للإشكالية الأرسطية أفضى به إلى اعتناق آراء الإسكندر الإفرودسى المادية النزعة(١٥).

والحقيقة أن مثل هذه الأبحاث تعد شرطا ضروريًا لكل تنظير كلى أو شامل، بل هى مرحلة ضرورة إليه.

وإذا كنت قد أشرت فى البداية، إلى أن غرضى هو التعرض فقط لأبحاث الأستاذ "عاطف العراقى" وتطرقت الآن لأبحاث أخرى، فلإحساسى أن نوعًا من الغبن أصاب أبحاث العراقى لا لذنب إلا لأنها لم تسقط فى شرك الأطروحات الكلية والتعميمية مفضلة التناول المونوغرافى الدقيق والأطروحات الصغرى.

لكن هذا لا ينفى، مع ذلك أن هذا الصنف من الأبحاث الرشدية، يعانى من بعض النقص، من حيث أنه يترك جانبًا من الاهتمامات الرشيدية مغبونًا، أو فى الظل، وهو جانب الاهتمام العلمى لدى ابن رشد، فرغم أن الأستاذ "عاطف العراقى" يفرد صفحات وصفحات لشروح ابن رشد على مؤلفات أرسطو، وعلى الخصوص تفسيره لما بعد الطبيعة، ويسهب فى الكلام على مقالاته وعلى مقالة اللام بالذات، إلا أنه لا يأبه لما تضمنته من مواقف فلكية جريئة مناهضة للمواقف المتضمنة فى كتاب المجسطى لبطليموس.

إن العراقى لا ينظر إلى ابن رشد إلا كناقد لمناهج المتكلمين والفلاسفة أو كصاحب لنظريات فلسفية، أما مواقفه العلمية سواء منها تلك المعروضة فى كتاب الكليات فى الطب، أو فى شروحه على مؤلفات أرسطو الفلكية أو على السماع الطبيعى. فنادرًا ما ينتبه إليها.

الهوامش

١- محمد عاطف العراقي، النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد. القاهرة ط٢ ١٩٧٩، ص٢٣.
٢- نفس المصدر ص٢١.
٣- محمد عاطف العراقي، تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية. القاهرة ص٤٨ - ١٩٧٩.
٤- نفس المصدر ص١٤٥.
٥- محمد عاطف العراقي، النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد. ص٢٢٥.
٦- تجديد في المذاهب .. ص١١٧ - ١١٨.
٧- نفس المصدر ص٢١٨.
محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي بيروت ط- ١ - ١٩٨٤ ص٣٣٤.
٨- نفس المصدر ص٢٥٩.
٩- محمد عاطف العراقي، ثورة العقل في الفلسفة العربية (١٩٧٤) ط٤ القاهرة ١٩٧٨ ص١٩.
١٠- نفس المصدر ص٣٤.
١١- محمد عاطف العراقي، الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا. القاهرة ١٩٧١.
١٢- محمد عاطف العراقي، ثورة العقل في الفلسفة العربية ص٢٥٣- ٢٥٤.
١٣- محمد عاطف العراقي، المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد، الطبعة الأولى، القاهرة ١٩٨٠ ص٢٧٥.
١٤- جمال الدين العلوي، المتن الرشدي، الدار البيضاء، ١٩٨٦.
١٥- محمد المصباحي، إشكالية العقل عند ابن رشد بيروت الدار البيضاء ١٩٨٨.

عاطف العراقى
وتراث ابن رشد الفلسفى

بقلم: نسيم مجلى[*]

"الفيلسوف ابن رشد ومستقبل الثقافة العربية" هو عنوان أحدث مؤلفات الدكتور عاطف العراقى فى مجال الفكر النقدى، وهو مجلد ضخم يربو على ستمائة صفحة، ويحوى عشرات من الأبحاث التى نشرت أو ألقيت فى المؤتمرات الفلسفية التى أقيمت فى داخل مصر وخارجها، كما أن الكتاب يحمل عنوانا ثانيًا هو "أربعون عاما من ذكرياتى مع فكره التنويرى".

وهو عنوان ذو دلالة كبيرة بالنسبة لعلاقة عاطف العراقى بالفيلسوف ابن رشد، والتى بدأت عقب تخرج العراقى فى قسم الفلسفة بجامعة القاهرة فى أوائل الستينيات من القرن العشرين، والتى امتدت على هذا المدى الطويل وأثمرت عددا من المؤلفات المرجعية الهامة فى ميدان الدراسات الفلسفية والنقدية، مثل "النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد" ثم "المنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد" و"مذاهب فلاسفة المشرق" وأيضًا كتاب "ثورة العقل فى الفلسفة العربية" إلى غير ذلك من الكتب التى سيأتى ذكرها فيما بعد.

لقد تتلمذ عاطف العراقى على يد اثنين من كبار المفكرين والباحثين فى الدراسات الفلسفية هما الدكتور زكى نجيب محمود والأب جورج قنواتى مدير معهد الدراسات الشرقية للآباء الدومينيكان بالعباسية الذى أتاح له فرصة الاطلاع على ذخائر مكتبة المعهد الحافلة بأهم مراجع الفكر الإنسانى بصورة متصلة وميسرة. كما كان لتلمذته وصحبته الطويلة لهذين العملاقين أثرها العظيم فى إذكاء روح البحث والاطلاع عنده. فضلا عن اكتسابه بعض الصفات التى أعجبته فى كل منهما. فقد أخذ عن زكى نجيب محمود إيمانه بقدرة العقل وبالمناهج العلمية، وأخذ عن الأب قنواتى الإيمان بوحدة المعرفة والانفتاح على الفكر الآخر بروح الفهم والتعاطف وبدافع الرغبة فى ترسيخ أسلوب الحوار وتغليبه على دعوات التعصب والاستعلاء. ومن أجل هذا شارك عاطف العراقى فى مؤتمرات حوار الأديان التى عقدت داخل مصر وخارجها وعلى مدى السنوات الثلاثين الماضية بدأب وإخلاص شديدين.

كان الأب قنواتى يجمع بين المعرفة العلمية والمعارف الإنسانية كالفلسفة والتاريخ واللغات، إذ بدأ حياته بدراسة علوم الصيدلة واشتغل بها بضع سنوات وكان لذلك أثره فى تعرفه على الأمراض وعلاجها مما جعله يهتم بربط النتائج دائمًا بأسبابها. وهذه إحدى الصفات التى تربط بين هذا العالم والمفكر المعاصر وبين فيلسوف القرن الثانى عشر الطبيب

---

[*] أديب وناقد ومفكر مصرى معروف يهتم بالأبحاث الفلسفية على وجه الخصوص.

أبى الوليد ابن رشد، وهى التى ربطت بينهما أيضًا وبين الدكتور عاطف العراقى فى المنهج والاتجاه.

وما كان لكل هذا أن يثمر شيئًا نافعًا لولا ملكات عاطف العراقى ومواهبه العقلية التى جعلته يلهث وراء المعرفة ويتبتل فى محرابها حتى أنه أضرب عن الزواج من أجل هذا، وهو لا يفتأ يعلن من وقت لآخر أن رجل الفكر لا يجب أن يشغل نفسه بأمور الحياة الأخرى كالزوجة والأولاد لأن هذا يوهن من عزمه ويضعف من شجاعته فى إعلان الرأى المخالف فى وجه المألوف والموروث. إلى جانب ذلك، فإن عاطف العراقى يملك حسًا نقديًا يقظًا يجعله يرفض القبول بالمسلمات، ولا يأخذ بفكرة من الأفكار حتى يفحصها فحصًا دقيقًا ويردها إلى أصولها الأصلية، ومن أجل هذا شغلته فكرة الأصالة فانشغل بنقد الأفكار.

وهو يدعو للتركيز على نقد الفكر للفكر وذلك على النحو الذى يجده عند الفلاسفة وعند المتأثرين بالروح الفلسفية، لأن هناك صلة بين النقد الأدبى والنقد الفلسفى، كالصلة بين الفلسفة والأدب. ثم يقول: وهل يمكن أن نفصل بين الرؤية الأدبية والرؤية الفلسفية عند فيلسوف مثل ابن طفيل فى قصته الفلسفية والأدبية "حى بن يقظان" إنه يتخذ الطريقة الرمزية للتعبير عن المعانى الميتافيزيقية ويتجه فى تعبيره اتجاهًا نقديًا واضحًا ومحددًا. وما يقال عن ابن طفيل يقال قبله عن ابن سينا حين تحدث عن مذهبه فى النفس من خلال قصيدة مشهورة يقول فى مطلعها.

هبطت إليك من المحل الأرفع ورقاء ذات تعزز وتمنع

وهذا الاتجاه النقدى، كما يرى عاطف العراقى تتعدد صوره ومجالاته وميادينه، ويرتبط ارتباطًا ضروريًا بالنقد الفلسفى. ومن هنا يكون للفكر النقدى دلالته الفلسفية والأدبية ويتبين لنا من هذا العرض أن الدكتور عاطف العراقى يتجه إلى النقد المقارن الذى يكشف عن الوشائج الخفية بين الأعمال الأدبية والفلسفية الكبرى فى الثقافة العربية والثقافات الكلاسيكية كاليونانية والهندية والفارسية.

وهذا النوع من النقد يمثل أداة فعالة فى الكشف عن الأفكار الأصيلة والأفكار المنحولة فى أدبنا وفى ثقافتنا، أى أنه أداة تفرقة بين المقلد من جهة والمجدد من جهة أخرى. فالمقلد لا أثر له فى المجتمع، بل قد يحاول من جانبه الدفاع عن فكر الظلاميين وتبرير العادات والتقاليد الخاطئة، أما المجدد فإنه نظرًا لالتزامه بالاتجاه النقدى، فإننا نراه ساعيًا باستمرار لتقديم رؤية مستقبلية تتبلور حول النظرة إلى الأمام وليس إلى الخلف. فالتجديد إعادة بناء وليس مجرد ترسيخ للبناء الآيل للسقوط. ومن حكمة الله أنه خلق عيوننا فى مقدمة أدمغتنا وليس فى مؤخرتها حتى ندرك تمامًا أن المطلوب منا أن ننظر إلى الأمام لا إلى الخلف وأن نسعى بكل جهدنا نحو التحديد والتجديد والتقدم.

التجديد والتقدم لا يقومان إلا على الابتكار والإبداع فى الفكر وفى الأدب والفن والعلم وفى شتى مجالات الحياة الإنسانية.

وهذا فى رأيى - هو ملخص رؤية الدكتور عاطف العراقى التنويرية المستقبلية التى يجاهد من أجلها عن طريق النقد والكتابة والتدريس. وهو يلح على توصيلها بشتى

الطرق وكأنه في سباق مع الزمن. وهذه سمة المجاهدين المخلصين وأصحاب الرسالات العظيمة مهما كانت المخاطر التى تنتظرهم أو يتعرضون لها. وقد تعرض الدكتور عاطف العراقى لكثير من المضايقات والملاحقات والاتهامات من جانب أعداء التقدم وأعداء حرية الإنسان. ووقف الدكتور عاطف العراقى أمام محكمة الجنايات بالمنصورة فى يوم ١٩٩٥/٥/١٥ ليدفع عن نفسه تهمة الكفر لأنه دعا إلى تأويل النصوص الدينية لفهم معناها الباطن وليس للوقوف عند المعنى الظاهر للكلام).

وإذا كان الدكتور عاطف العراقى قد اتخذ النقد الفكرى والأدبى للكشف عما فى أدبنا وثقافتنا من جوانب الأصالة وجوانب الزيف والبطلان، فذلك لأنه يقصد إلى التنوير العقلى والوجدانى وهى رؤية تقودنا إلى جذور عربية إسلامية كامنة فى فلسفة ابن رشد ومنهجه النقدى.

كشف وإضافة:-

كشف الدكتور عاطف العراقى عن مصادر التنوير فى تراثنا العربى الإسلامى وفى فلسفة ابن رشد بصفة خاصة وهذه إضافة هامة للفكر الفلسفى العربى لم يسبقه إليها أحد. وهذا ما يقرره أستاذ الفلسفة الكبير الراحل الدكتور فؤاد الأهوانى فى تقديمه لكتاب "النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد" ١٩٦٨م إذ يقول:

"المذهب العقلى عند ابن رشد موضوع جديد مبتكر لم يكتب فيه القدماء ولم يتعرضوا له لأن الحديث عن المذاهب كالمثالية والواقعية والعقلية والطبيعية وغير ذلك من هذه الألوان الجديدة التى درجت على أقلام الفلاسفة منذ الفلسفة الحديثة، فى القرن السابع عشر، كل ذلك لم يكن معهودًا من قبل" ثم يضيف الأهوانى:

"وهذه محاولة، ولعلها أول محاولة، لتطبيق فلسفة المذاهب على تاريخ الفلسفة الإسلامية اختار له صاحب البحث ولا نقول الكتاب (لأنه كان قد تقدم به لنيل درجة الماجستير فى كلية الآداب جامعة القاهرة، وعكف على كتابة هذا البحث عدة سنوات حتى نضج واستوى واستخلص منه أن مذهب الفيلسوف الإسلامى ابن رشد شارح أرسطو. يمكن أن يقال إنه مذهب عقلى".

وهذا يؤكد أن الدكتور عاطف العراقى كان أول باحث يلتفت إلى عقلانية ابن رشد ويكشف عنها فى كتاب "النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد" وكذلك فى عدة بحوث أخرى جمعها أخيرًا فى كتاب "الفيلسوف ابن رشد ومستقبل الثقافة العربية" أو (أربعون عامًا من ذكرياتى مع فكره التنويرى) بالإضافة إلى كتب أخرى عديدة منها "الفلسفة العربية والطريق إلى المستقبل" وكذلك كتابه "العقل والتنوير فى الفكر العربى المعاصر".

من هذا نستنتج أن اهتمام الدكتور عاطف العراقى ينصب على المستقبل وهو يجاهد من أجل الوصول إلى رؤية تنويرية قادرة على الإسهام فى إخراج العقل العربى من ظلام العصور الوسطى الذى لا زال يخيم على تيارات الإسلام السياسى المعادية للعلم ولحرية العقل والتقدم والتى تجاهد بالعنف لإعادتنا مئات السنين إلى الوراء.

جاهد الدكتور عاطف العراقى على مدى أربعين عامًا لتأصيل النزعة العقلية وفكرة التنوير فى ثقافتنا العربية، يتجلى هذا فى شروحه الكثيرة وتوضيحه لأفكار هذا الفيلسوف العربى المسلم الذى انتفع به الأوربيون وأنكره العرب المسلمون. إنها مغامرة فكرية عظيمة ورحلة شاقة قام بها عاطف العراقى فى مجال البحث والتنقيب عن تراث فيلسوف القرن الثانى عشر الذى عاش فى قرطبة من بلاد الأندلس. وهذه الرحلة تشبه فى أحد جوانبها رحلة رفاعة الطهطاوى التى استمرت عدة سنوات فى فرنسا، رغم أن عاطف العراقى لم يبرح أرض الوطن إلا فى زيارات عابرة لحضور بعض المؤتمرات.

لم تكن رحلة الطهطاوى مجرد رحلة فى المكان، من القاهرة إلى باريس. بل هى أيضًا رحلة فى الزمان؛ من التراث إلى الحداثة. وكانت عودته إلى مصر رحلة من الحداثة إلى التراث من أجل نقده فى ضوء العقل والمناهج العلمية الحديثة وغربلته من الأكاذيب والخرافات. وكانت هذه هى بداية التنوير فى مصر والعالم العربى. أما رحلة عاطف العراقى فسارت فى طريق آخر إذ بدأت من الحداثة إلى التراث. فقد درس عاطف العراقى الفلسفة ومناهجها وتعرف على مفكرى النهضة الأوربية وفلاسفة عصر التنوير الأوربى واستوعب مناهج ديكارت وهيوم وكانت وهيجل وغيرهم، وانفتحت عيناه على أنوار الفكر التنويرى الذى أخرج أوروبا من ظلمات العصور الوسطى إلى أضواء العصر الحديث الباهرة. وهنا أحس بمشاعر الغيرة الوطنية والقومية فراح يبحث وينقب فى كتب التراث عن إرهاصات هذه الأفكار والمناهج فى تاريخنا وهكذا اتجه إلى ابن رشد، وفعلا وجد عنده ما كان يصبو إليه. وسوف نعرف من شرحه لأفكار ابن رشد أن هذا الفيلسوف العربى كان المصدر الأول للتنوير العقلى فى عصر النهضة وعصر الإصلاح فى أوروبا، وكما يقول الدكتور عاطف العراقى "فقد أضاف ابن رشد إلى مذهبه العقلانى اتجاهًا نقديًا لا نجد له نظيرًا طوال تاريخ الفكر الفلسفى العربى، وهو اتجاه أصيل فرض الاعتراف به على فلاسفة الغرب إذ يقول الفيلسوف الفرنسى رينان Renan إن شروح ابن رشد "تعد على درجة كبيرة من الأهمية لأننا نجد فيها العديد من الدروس الفلسفية الخاصة به، فلم يكن ابن رشد خلال شروحه مجرد مردد لآراء أرسطو".

ويؤكد الدكتور عاطف العراقى على أن أكثر آراء ابن رشد جرأة وعمقًا نجدها فى شروحه أكثر مما نجدها فى مؤلفاته مثل "فصل المقال" و"مناهج الأدلة" و"تهافت التهافت" لأن هذه الكتب كان لها أسبابها التاريخية ومن بينها محاولة ابن رشد التوفيق بين الدين والفلسفة تارة والرد على الغزالى تارة أخرى. وأما الشروح فهى تتخطى حدود الزمان والمكان.

النقد وتحرير العقل:-

وقد أدرك الدكتور عاطف العراقى منذ البداية أن النقد هو بداية التحرر العقلى من أسر العادات والتقاليد الفكرية والثقافية البالية، ومن ثم نراه يركز على إبراز هذا الجانب فى فلسفة ابن رشد وإعلاء قيمته فهو يقول:

"إن ابن رشد يقف على قمة عصر الفلسفة العربية لأنه قد تميز بحسه النقدى. والنقد أهم خاصية من خصائص الفلسفة والتفلسف كما يقف أرسطو على قمة عصر الفلسفة اليونانية فى مجال نقد آراء السابقين، وكما يقف الفيلسوف الألمانى كانت Kant على قمة عصر الفلسفة الحديثة لحسه النقدى البارز الدقيق. ويتجلى موقف ابن رشد النقدى فى نقده للمتكلمين والصوفية وأصحاب الطريق الظاهر الذين يقفون عند ظاهر النص دون تأويله على أساس من العقل. فانتقد العديد من آراء ابن سينا لأنها ابتعدت إلى حد ما عن طريق العقل ورفض اتجاه الغزالى وكشف عن مغالطاته كما كشف أنه يستند إلى النزعة الأشعرية وإلى الاتجاه الصوفى وأصبح عدوًا للعقل وأحكامه ثم هاجم الغزالى بسبب تكفيره الفلاسفة فى بعض آرائهم.

وبالنسبة للأسس الفكرية فى منهج ابن رشد فيحددها الدكتور عاطف العراقى على النحو التالى:-

وجوب استعمال القياس العقلى، أو العقلى والشرعى معًا، إذ من الواجب - فيما يقول ابن رشد - أن نجعل نظرنا فى الموجودات بالقياس العقلى، وهذا نوع من النظر هو الذى دعا إليه الشرع وحث عليه وهو أتم أنواع النظر بأنواع القياس المسمى برهانًا. كذلك يدعو ابن رشد وهو يبحث فى الفقه من خلال كتبه العديدة مثل "فصل المقال" و"منهج الأدلة" ثم "تهافت التهافت" إلى أن نلجأ إلى التأويل باستمرار، تأويل الآيات القرآنية وعدم الوقوف عند ظاهر النص (أى إخراج دلالة اللفظ عن الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية دون أن يخل ذلك بمادة لسان العرب فى التجوز عن تسمية الشئ بشبيهه أو بسببه أو لاحقه أو مقارنه أو غير ذلك من الأشياء التى عدت فى تعريف أصناف الكلام المجازى) وعلى هذا يعلق الدكتور عاطف العراقى قائلاً:-

"وإذا كنا نجد عند ابن رشد دعوة للتأويل وإطلاق العنان للعقل، فإننا نجد أيضًا دعوة من جانبه إلى الالتزام بالعلم وقوانينه. فلقد ظهر ذلك تمامًا فى نقده للغزالى الذى نسب إليه القول بعدم وجود علاقات ضرورية بين الأسباب ومسبباتها. وموقف الغزالى يعد معبرًا عن اللامعقول، معبرًا عن رفض التمسك بالعلم وقوانينه". ثم يقارن الدكتور عاطف العراقى بين موقف أوروبا التى استفادت بفلسفة ابن رشد وبين العرب المسلمين فيقول:-

"بل قام العرب حتى عصرنا الحالى بتفضيل الغزالى عدو الفلسفة تارة، وتفضيل ابن تيمية عدو المنطق والفلسفة والتقدم تارة أخرى. وقد أدى هذا كله إلى تأخر العرب نظرًا لأنهم اختاروا الغزالى كنموذج، وابن تيمية كمثل أعلى، فى حين تقدمت أوروبا لأنها اختارت، كنموذج لها فلسفة ابن رشد، وتعاليم ابن رشد. ذلك الفيلسوف صاحب الطريق المفتوح والذى حاول جهده فى الكشف عن مغالطات الغزالى صاحب الطريق المسدود والتى تؤدى بنا أفكاره إلى الصعود إلى الهاوية وبئس المصير".

لقد وضع الدكتور عاطف العراقى أصبعه على سر تقدم الغرب وهو الاعتماد على العقل والمنهج العقلى كما كشفت عن سر تخلف العرب وهو تنكرهم للعقل ولمناهج العلم فى كل نواحى الحياة. لقد أعلى ابن رشد من دور العقل وجعله معيارًا للمعرفة الصحيحة

وقد أدى هذا الفكر إلى ثورة التنوير والنهضة الأوروبية. فإذا كان التنوير الأوربى يزعج بعض الجهلاء والمتشنجين بأنه غزو ثقافى فها هو مصدر التنوير الحقيقى فى ثقافتنا العربية. فلما لا يقبلون عليه، كما أقبل على ذلك المصلح الكبير الشيخ محمد عبده والدكتور طه حسين وزكى نجيب محمود؟. وقد وجد هؤلاء جميعًا كما يقول عاطف العراقى، أن الخير يتمثل فى جعل العقل هو الدليل والمرشد والذى يجعلنا نتخطى ظلمات الجهل والتقليد بحيث يخرجنا إلى نور المعرفة والتقدم، ونحن نجد عندهم دعوة إلى فتح النوافذ بحيث نستفيد من علوم الغرب وغيرها من العلوم" ويعبر عاطف العراقى عن حرصه الشديد على تراث ابن رشد حين يقول فى مقدمة كتابه (ابن رشد مفكرًا عربيًا ورائدًا للاتجاه العقلى):

"من المؤسف أن ينسب له نفر من الدارسين القول بحدوث العالم، رغم أنه يقول صراحة بقدم العالم وسواء اتفقنا مع ابن رشد أو اختلفنا فإنه من الضرورى تقدير آرائه بموضوعية وصدق، أما أن تنسب إليه آراء لم يقل بها ولا يسمح بها نص من النصوص التى قال بها سواء فى كتبه المؤلفة أو الشارحة، فإن هذا يعد فيما نرى نوعًا من التزوير وأخطر أنواع التزوير هو التزوير الفكرى" لقد ألم عاطف العراقى بفلسفة ابن رشد واستوعب مبادئه وأدواته فى النقد ثم انتقل لتطبيق هذه الرؤية الشاملة فى كتبه ومؤلفاته العديدة، والتى تحتاج مناقشتها إلى كتاب ضخم، لذلك سأكتفى الآن بالإشارة إلى بعض الأمثلة من هذا النقد التطبيقى الذى يمارسه الدكتور عاطف العراقى فى فكرنا وأدبنا من زاوية التنوير العقلى.

ولنأخذ مثلاً كتابه "العقل والتنوير فى الفكر العربى المعاصر" الذى يتناول فيه جملة من القضايا هى مثار الجدل فى حياتنا الفكرية المعاصرة. لعل أهمها فى نظرى موقفنا من التقدم العلمى، وأسطورة الغزو الثقافى ودور المستشرقين فى حركة التنوير فى عالمنا العربى بالإضافة إلى قضية العلمانية التى تحدث حولها التشنجات الكثيرة فى عقول الملتزمين والمتعصبين. وهو يتناول هذه الأمور بمعيار العقل والمصلحة الإنسانية والوطنية. فهو يرفض فكرة الغزو الثقافى ويدعو للأخذ بعلوم العصر حتى نخرج من بوتقة الفقر والتخلف الذى وضعنا فيها الاحتلال العثمانى عدة قرون وما زالت آثارها باقية فى عقولنا وفى سلوكياتنا الفكرية والاجتماعية.

وبناء عليه فإنه يرحب بترجمة كتب الفكر والثقافة العامة ويرفض ترجمة كتب الطب والعلوم الأخرى فقط لأنها سوف تعزل الدارسين عندنا عن علوم العالم وتطورها فى هذه المجالات وهى نظرة جديرة بالاحترام وصادقة تمامًا فى عصر يقفز فيه التقدم العلمى بخطوات فلكية من يوم إلى آخر.

وإذا انتقلنا إلى الباب الثانى من الكتاب الذى يتعرض فيه للحديث عن كوكبة كبيرة من المفكرين والكتاب فى ثقافتنا الحديثة نجد أنه يعيد النظر فى تراث الكثيرين منهم ويقف موقفًا نقديًا مما قالوه ودعوا إليه، وذلك من أجل الكشف عن وجوه الأصالة والتبعية فى فكرهم وأعمالهم، ورغم شهرة الكثيرين منهم مثل الشيخ محمد عبده وجمال الدين الأفغانى فإنه لا يغفل عن سلبيات يراها فى فكرهم وفى كتاباتهم .. وهو يشير إلى ردود

محمد عبده على هانوتو وزير خارجية فرنسا آنذاك الذى كان يركز فى مقاله بالأهرام (يوليه سنة ١٩٠٠) على ضرورة الفصل بين السلطتين الدينية والسياسية ويؤكد على أن أوربا لم تتقدم إلا بعد أن تم الفصل بين السلطتين.

لكن الدكتور عاطف العراقى لم يناقش هذه النقطة بما تستحق رغم أنها عقدة العقد فى حياتنا وهى سبب التخلف العلمى والاقتصادى والاجتماعى. واكتفى بالقول بأن محمد عبده دعا إلى أهمية الحرية والابتعاد عن القول بالجبر وأن الإسلام أطلق العنان للعقل فلا يقيد العقل بعقال ثم عاب عليه كثرة التغنى بأمجاد الماضى.

وعن جمال الدين الأفغانى يقول الدكتور عاطف العراقى أنه بقدر ما كان نشيطًا فى المجال السياسى، فإنه كان خاملاً وغاية فى الضعف فى المجال الفكرى. إن كتاباته حين تتعرض للجوانب الفكرية، تعد أضعف من خيط العنكبوت، بل تكشف عن جهله وسطحيته. هذا بالإضافة إلى بعض عباراته التى نجد فيها خلطًا فاحشًا بين الدين والسياسة.

ثم يقول إن القارئ لكتاب جمال الدين الأفغانى "الرد على الدهريين" يجد مغالطات عنده لا حصر لها. وذلك على الرغم من صغر حجم الكتاب، يجد أن الأفغانى يدخل نفسه فى مناقشات حول موضوعات علمية وفلسفية وهو غير مؤهل للبحث فيها ثم يقول. "من حق الأفغانى أن يرد على الدهريين أو الماديين ولكن ليس من حقه أن يلجأ إلى الخلط وعدم الدقة".

هذه نماذج من النقد التنويرى الذى يمارسه دكتور عاطف العراقى وهو يبحث عن ملامح التنوير فى كل كتاب يقرأه أو قصة أو حتى فيلم مثل فيلم "المصير" ليوسف شاهين ليستوقف الناس عند ما هو حق وما هو باطل على أساس منطق العقل الذى يقول بضرورة رفض السلبيات بقوة ووضوح حتى نتحرر عقليًا ونفسيًا من المعوقات التى تربطنا بالتخلف والعجز عن اللحاق بقطار التقدم..

ورغم الضجة التى صاحبت عرض هذا الفيلم، فقد وقف الدكتور عاطف العراقى موقفًا مشرفًا فى الدفاع عن صورة هذا الفيلسوف العظيم وسيرته وفكره، وذلك من خلال الكتابة والإدلاء بالأحاديث الصحفية. فهو يقول إن فيلم "المصير" ليس عن ابن رشد، بل هو عن أحد الفقهاء الذين تخيلهم يوسف شاهين فى ذهنه الخاص. ثم سجل على الفيلم عددا كبيرا من الأخطاء التاريخية والفكرية.

من هذه الأخطاء ما جاء بالحوار أن الخليفة المنصور كان حريصًا على الاهتمام بكتب الفلسفة، بينما الثابت تاريخيا أن الخليفة المهتم بجمع كتب الفلسفة وقراءتها هو الخليفة أبو يعقوب والد الخليفة (أبى يوسف المسمى بالمنصور) أما الخليفة المنصور هذا فهو الذى أمر بنفى ابن رشد وحرق كتبه. بل وكل كتب الفلسفة تملقا للعامة وللفقهاء الرجعيين من أعداء حرية التفكير والاجتهاد. أما المهزلة التاريخية فهى تركيز الفيلم على مجموعة من الغجر وكيف أنهم قاموا بحماية ابن رشد وكتبه.

كذلك لم يوضح الفيلم كيف كان ابن رشد يفكر ولا متى، ولا أين؟ فى حين جاء الفيلسوف فى الفيلم مهتما بالكعك الذى تصنعه زوجته. لقد قال ابن رشد نفسه: إن أعظم ما

طرأ على بعد النكبة أننى حاولت أن أدخل أنا وابنى عبد الله مسجدًا للصلاة، فثار علينا بعض سفلة العامة وأخرجونا منه، إن الفيلم صور فى سوريا ولبنان ولم يصور فى الأندلس حيث عاش ابن رشد فى قرطبة وأشبيلية، ولهذا لم ينجح الفيلم فى تصوير بيئة ابن رشد ولم يتحدث عن حياته فى المنفى. فى بلدة "أليسانة" القريبة من قرطبة. وأهمية ظهور هذه البلدة فى الفيلم يرجع إلى أن غالبية أهلها كانوا من اليهود، وهناك من المستشرقين من ذهب إلى القول بأن ابن رشد ينتمى إلى أصول يهودية، وهو ما سبق للدكتور عاطف العراقى مناقشته فى العديد من كتبه. لكنه يرى أن إظهار هذه البلدة فى الفيلم يمثل على المستوى الدرامى عاملاً مهما فى إلقاء الضوء على الصراع العربى الإسرائيلى من وجهة نظر معاصرة.

إن التفات الدكتور عاطف العراقى لهذا الفيلم يدل على وعيه الحاد بقدرة السينما والتليفزيون والمسرح على التأثير فى الجماهير العريضة وتشكيل وعيها، ومن ثم تأتى خطورة هذه الأخطاء التى تضمنها هذا الفيلم. وكان يتمنى أن يهتم الفنان الكبير يوسف شاهين بالدقة فى تصوير حياة ابن رشد وبيئته وصراعات عصره مستندا على ما هو ثابت من حقائق تاريخية وعلمية ليقدم ابن رشد فى صورة أقرب ما تكون إلى الواقع، وبهذا يسهم فى الارتقاء بوعى الناس وتعليمهم كما تفعل السينما العالمية فيما يخص كبار العلماء والفلاسفة والفنانين. وفى هذه الفترة التى تتراجع فيها قيم التنوير وينتشر فيها فكر الظلاميين فإن الحاجة تتزايد إلى فيلم أو مسلسل مدروس فنيا وفكريا لرد اعتبار ابن رشد الذى يمثل قمة الفلسفة العربية.

إن ارتباط ابن رشد بالفلسفة العربية هو ارتباط عضوى، لأن الفلسفة هى النظر العقلى للموجودات، ولأن ابن رشد شدد على أهمية التفكير العقلانى بصورة لم يسبقه إليها أحد ولم يلحق به أحد من مفكرى هذه الأمة، فهو الذى أعطاها رسمها وحدد منهجها وفرق بينها وبين ضروب التفكير الأخرى. وقد اقترن الأمران – ابن رشد والفلسفة العربية – فى فكر عاطف العراقى وتفاعلا تفاعلاً خصبًا أثمر عددًا كبيرًا من الكتب والأبحاث الهامة اختص منها الفلسفة العربية بثلاث كتب هى "الفلسفة العربية والطريق إلى المستقبل" وكتاب للمصطلحات عنوانه "نحو معجم للفلسفة العربية" وأخيرًا "الفلسفة العربية مدخل جديد" وفى هذا الكتاب الأخير، يقرر عاطف العراقى أنه لا يسعى لإثارة قضية قديمة، اشتد حولها الخلاف منذ نصف قرن ولكنه ينبه إلى مخاطر استخدام مصطلح "الفلسفة الإسلامية" فى هذا الظرف التاريخى الذى انتشرت فيه الأفكار الظلامية وسيطرت فيه أفكار ابن تيمية الذى يعد – حسب قوله – عدوا للعقل ولكل فكر ناضج متفتح، على عقول بعض المشتغلين بالفلسفة. ثم يفرق بين هؤلاء وبين من سبقهم من أساتذة الفلسفة فى الأجيال الماضية بقوله "إنّ الرواد سواء فى مصر أو فى غيرها من بلدان العالم قد نظروا إلى الفلسفة الإسلامية نظرة دقيقة إلى حد كبير، وكانت عقلياتهم متفتحة، بحيث نبهوا إلى أضرار كل فكر لا عقلانى. أما الآن – وللأسف الشديد – فإننا نجد عند أكثر من يفضلون مصطلح الفلسفة الإسلامية تشجيعا للخرافة وللفكر المنافى للعقل، وخروجا على المنهج الصحيح" وقد أدى ذلك كله إلى

الخلط بين خصائص الفكر الدينى وخصائص الفكر الفلسفى، كما أدى إلى النظر إلى أفكار الفيلسوف من خلال منظور الدين، وهذا من أخطر الأمور لأنه يؤدى إلى تفسير الفيلسوف تفسيرًا خاطئا.

"فإذا قلنا مثلاً: إن الفارابى يعد من فلاسفة الإسلام، وأن فلسفته تعد فلسفة إسلامية. وحين نجد الفارابى يقول صراحة بقدم العالم. فإن البعض من أشباه الباحثين فى الفلسفة. يقوم بتأويل آراء الفارابى تأويلا فاسدًا. لماذا؟ لأنه ينظر إليه من خلال كونه فيلسوفًا إسلاميًا. وأن فلسفته تعد فلسفة إسلامية، وأن الفيلسوف الإسلامى لا يصح فى نظرهم أن يقول بقدم العالم. ومن هنا فلابد من إنطاق الفارابى بآراء لم يقل بها الفارابى إطلاقًا، وحتى يتفق ذلك مع كونه فيلسوفًا إسلاميًا، وأن فلسفته تعد فلسفة إسلامية، وأن الفيلسوف الإسلامى لا يصح فى نظرهم أن يقول بقدم العالم. ومن هنا فلابد من إنطاق الفارابى بكلام لم يقله إطلاقًا. وحتى يتفق ذلك مع كونه فيلسوفا إسلاميًا".

بعد ذلك يتساءل عاطف العراقى "ومن الذى قال إنّ فلاسفتنا الأوائل كانوا منطلقين من نقطة بداية إسلامية؟ إننا لو قلنا بهذا القول الخاطئ فكيف نبرر هجوم الغزالى على الفلسفة وعلى الفلاسفة وذهابه إلى تكفير الفلاسفة فى مجموعة من الآراء التى قالوا بها. "والمعروف أن التفلسف لم يظهر فى الثقافة العربية إلا فى أواخر عصر الترجمة الكبير بعد أن أطلع مفكرو العرب والمسلمين على علوم الإغريق وفلسفتهم. ولا يعنى هذا طبعًا أن مفكرى العرب كانوا مجرد ناقلين للفلسفة اليونانية، إذ أنهم أضافوا إلى التراث الفلسفى إضافات جديدة وهامة. وكان فكرهم يعبر عن مزج الجانب الدينى من جهة، والجانب الفلسفى من جهة أخرى. لقد وضعوا فى الاعتبار أصول العقيدة الدينية الإسلامية، كما وضعوا فى الاعتبار أيضًا أصول الفكر الفلسفى اليونانى.

وهنا ينتقل الدكتور عاطف العراقى إلى الدفاع عن الفلسفة العربية ويقول إن الفلسفة العربية تحتل مكانة كبيرة فى تاريخ الفكر الفلسفى العالمى. أنها حلقة اتصال بين الفلسفة اليونانية من جهة وبين الفلسفة الحديثة من جهة أخرى. وإذا كنا نهتم بدراسة آراء مفكرين وفلاسفة يونانيين كسقراط وأفلاطون وأرسطو، ومذاهب فلاسفة محدثين ومعاصرين كديكارت وكانت وهيجل وبرتراند رسل، فإنه يجب علينا أن نهتم بدراسة فكر فلاسفتنا العرب.

ثم يشير إلى بعض المستشرقين الذين أنكروا قدرة العقل العربى على التفلسف وإبداع المذاهب الفلسفية ومنهم من يرى أن فلاسفة العرب وقد اعتنقوا الدين الإسلامى. فإن كتابهم المقدس – أى القرآن – يعوق العقل عن التفكير الحر، ومنهم أيضًا من يرى أن فلاسفة العرب قد تأثروا بفلاسفة اليونان تأثرا كبيرا بحيث أن فلسفتهم ما هى إلا الفلسفة اليونانية مكتوبة بحروف عربية. "وهو يرى أن رينان يمثل هذا الاتجاه أوضح تمثيل فإذا رجعنا إلى كتابه عن تاريخ اللغات السامية، وجدناه يفرق تفرقة تامة بين، جنس سامى وجنس آرى، ثم يقول فى كتابه "ابن رشد والرشدية" لا يمكننا أن نجد عند الجنس السامى مذاهب فلسفية، إذ أن هذا الجنس لم يثمر أى بحث فلسفى خاص، بحيث أن الفلسفة السامية ما هى

إلا مجرد اقتباس وتقليد للفلسفة اليونانية. والدكتور عاطف العراقى يرفض هذه التفرقة بين الأجناس ويرى أن العلم الحديث قد أثبت خطأها، ثم يكشف عن تناقض رينان فى شهادته إذ اعترف فى موضع آخر باستقلالية ابن رشد، وقال إنه لم يكن مجرد شارح لأرسطو.

والواقع أن المستشرقين ليسوا وحدهم الذين ينكرون قدرة العقل العربى على الإبداع العلمى، بل إن هناك مفكرين مسلمين - محسوبين على الثقافة العربية - كابن خلدون وصاعد والشهرستانى قد ذهبوا إلى القول بأن أكثر من ساهموا فى العلوم العقلية، إنما هم من العجم وليسوا من العرب. ولا يجد الدكتور عاطف العراقى ردا على هذا سوى القول إن العبرة فى التسمية لا تقوم على التفرقة بين الجنس العربى وبين غيره من الأجناس وإنما تقوم على اللغة التى كتبت بها هذه العلوم والحضارة التى ازدهرت فى ظلها. فهو يقول:

"ينبغى أن نعلم تمامًا أن العبرة بالحضارة وليس بأصل هذا الفيلسوف أو ذاك. فالفارابى إذا كان من أصل تركى فارسى، إلا أنه يعد من فلاسفة العرب، لأنه عاش فى ظل الحضارة العربية، والدليل على ذلك أنه كتب أعماله أساسًا باللغة العربية. ولو كان المعيار هو الأصل لكان الفارابى كتب أعماله باللغة الفارسية، وما يقال عن الفارابى يقال عن ابن سينا أيضًا. وهكذا إلى آخر الفلاسفة والذين يعد أصلهم غير عربى، لكن أفكارهم جاءت تعبيرًا عن الحضارة العربية وكانت أكثر كتاباتهم باللغة العربية".

لقد انطلق الدكتور عاطف العراقى فى دراسته لموضوع الفلسفة العربية من نقطة بداية صحيحة، وهى إثباته لوجود الاتجاه النقدى والنزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد، وكان هذا دليله فى دراسة الفكر الفلسفى العربى واكتشاف جوانب الأصالة فيه، واستطاع بهذا المنهج الموضوعى الرصين أن يقدم خير دفاع عن العقل العربى والحضارة العربية. لقد منح الدكتور عاطف العراقى جائزة الدولة للتفوق فى العلوم الاجتماعية عام ٢٠٠٠م ولكن إنجازه فى هذا المجال يستحق جائزة الدولة التقديرية دون منافس.

النزعة العقلية عند ابن رشد وأثرها في فكر عاطف العراقى(*)

بقلم
وفاء بن رزقة
خـيـرة قـوتـية

(*) يلاحظ أن هذه الدراسة تتضمن مقدمة وثلاثة فصول تمتد حتى نهاية المحور الخامس.

تعتبر مسألة التراث من بين المسائل التى طرحت للبحث والدراسة من قبل العديد من مفكرى العرب المعاصرين، وكان من بين هؤلاء الذين تعاملوا مع التراث العربى الإسلامى المفكر المصرى "عاطف العراقى" الذى قدم لنا وجهة نظر، للتعامل مع التراث حيث يؤكد بأن هناك الكثير من الباحثين خلطوا بين "طبع التراث" و"تحقيق التراث" و"إحياء التراث".

فهناك فئة اقتصرت على طبع التراث. وهذا لا يجعل أمتنا تتقدم خطوة واحدة نحو التجديد، لأنه مجرد تحويل أوراق المخطوطات المتآكلة الآخذة فى الاصفرار بفعل الزمن إلى اللون الأبيض دون بذل أى جهد فى تأويلها وتطويرها.

وهناك فئة أخرى اقتصرت على تحقيق التراث والذى يعد خطوة نحو الإحياء، إذ لا نستطيع إحياء التراث إلا إذا سبقنا ذلك بتحقيقه بصورة علمية دقيقة.

وفئة أخرى وهو واحد منها تدعو إلى إحياء التراث لأنه يمكننا من بعث المشكلات التى أثيرت فى عصور سابقة والنظر إليها بمنظار جديد هو منظار العصر الذى نعيش فيه.

وقد حفزنا للكتابة فى هذا الموضوع عدة عوامل منها:

١- رغبتنا فى دراسة الفكر العربى والتعرف على نزعاته وخاصة النزعة العقلية عند ابن رشد وامتداداتها فى الفكر العربى المعاصر.

٢- كون ابن رشد قد درس بتوجهات مختلفة، ومناهج متباينة من قبل العديد من المفكرين مما دفعنا لتقصى حقيقة هذه الدراسات والنتائج التى آلت إليها متخذين فى ذلك محمد عاطف العراقى نموذجًا لهذه الدراسات.

٣- قلة الاهتمام والدراسة بالفكر العربى المعاصر والذى يكاد أن يكون منسيا لدينا رغم أهميته البالغة.

أما عن إشكالية البحث الرئيسة فمجالها العام:

النزعة العقلية عند ابن رشد وأثرها فى فكر محمد عاطف العراقى. ويمكن صياغتها فى التساؤلات التالية:

- ما هى خلفية ومنطلق قراءة عاطف العراقى لابن رشد؟
- وما طبيعتها ونتائجها؟
- وبأى منهج تعامل العراقى مع التراث الفلسفى لابن رشد؟
- وأين يكمن أثر ابن رشد على العراقى وأين يمكن تجاوز هذا الأثر؟

وفى إطار بحث ومعالجة هذه التساؤلات استعنا بالمنهج التاريخى الذى وظفناه عندما تحدثنا عن حياة ابن رشد.

كما استعنا بالمنهج التحليلى الذى ساد أغلب فصول هذا البحث، حيث عملنا بمقتضاه على تجزئة إشكاليته الرئيسة إلى مشكلات فرعية ساعدتنا على الوصول إلى الفهم الصحيح لهذه الإشكالية.

ولعل من أهم المصادر التي كانت لنا عونًا مساعدًا على إنجاز هذا البحث مصادر ابن رشد من جهة ونخص بالذكر كتابي:

- فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال.
- الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة.

ومصادر عاطف العراقي من جهة أخرى ونخص بالذكر:

- النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد.
- تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية.
- العقل والتنوير في الفكر العربي المعاصر.

أما خطة البحث فتشتمل على مقدمة ومدخل وثلاثة فصول وخاتمة.

المقدمة: وفيها عرفنا بالموضوع وأبرزنا أهميته، وتعرضنا للدوافع التي جعلتنا نختار هذا البحث، كما تضمنت إشكالية البحث والمنهج المناسب في معالجتها، مع الإشارة إلى أهم المصادر التي أعانتنا في إنجاز هذا البحث.

المدخل: وتناولنا فيه مفهوم النزعة العقلية انطلاقًا من مدلول العقل في دلالته اللغوية والاصطلاحية، كما تتبعنا نشأتها في الفكر العربي الإسلامي مبرزين البوادر الأولى لها، حيث أن فرقة المعتزلة هي أول من مثل هذه النزعة التي تجسدت بعد ذلك في فكر الفلاسفة المسلمين (الكندي، الفارابي، ابن سينا، ابن رشد).

أما الفصل الأول: فخصصناه لقراءة عاطف العراقي لابن رشد حيث تناولنا في المبحث الأول خلفية ومنطلق هذه القراءة المتمثل في الدراسات السابقة لابن رشد وما وقعت فيه من أخطاء في فهم فلسفته وذلك نتيجة تركيزها على مؤلفاته دون شروحه على أرسطو، ومن هنا يرى ضرورة ضم هذه الأخيرة إلى مؤلفاته من أجل فهم فلسفته فهما صحيحا، لأن ابن رشد كان يعبر عن كثير من آرائه في تضاعيف هذه الشروح. أما المبحث الثاني فقد تعرضنا فيه لطبيعة هذه القراءة ونتائجها ورأينا أن عاطف العراقي قد قدم دراسة نقدية لابن رشد خلص منها أنه ذو نزعة عقلية وذلك فيما يبدو من خلال نقده لأغلب الاتجاهات التي سبقته (كالحشوية والمتكلمين وابن سينا..) وهذا ما تأثر به، ورغم ذلك يأخذ على ابن رشد بعض المآخذ مثل خلطه بين مجالات مادية فيزيقية ومجالات إلهية ميتافيزيقية أثناء حديثه على السببية، ومثل غرقه في فلسفة أرسطو.

وأما الفصل الثاني: فبينا فيه المنهج الذي يقترحه عاطف العراقي للتعامل مع التراث، والمتمثل في المنهج العقلي التجديدي، وقد اشتمل بدوره على مبحثين تعرضنا في أول مباحثه إلى العوامل المساعدة على ظهور هذا المنهج والمتمثلة في:

أن الكثير من الدارسين للفلسفة العربية الإسلامية بلوروا دراستهم لها حول موضوع التوفيق بين الشريعة والحكمة مما جعلها فلسفة مغلقة وأنهم يدخلون تحت مفهوم هذه الفلسفة، كما أنهم لا يميزون بين "طبع التراث" و"تحقيق التراث" و"احياء التراث". بالإضافة إلى ذلك فإنهم يقولون بالتأثير والتأثر دون أن يكون هناك مبرر للقول به، ويهملون شروح فلاسفة العرب على فلاسفة اليونان رغم أهميتها.

وفى المبحث الثانى تعرفنا على مفهوم هذا المنهج وأسسه. فالمنهج الذى يؤمن به العراقى فى مجال الفلسفة العربية الإسلامية هو المنهج العقلى التجديدى الذى يقوم على أساس الرفض والنقد من جهة ويتجلى ذلك من خلال رفض الطريق الصوفى، والطريق الجدلى الكلامى ورفض الثورة من الخارج، وإيمانه بالبرهان وبالثورة من الداخل من جهة أخرى.

بينما الفصل الثالث والأخير: تعرضنا فيه لبعض تطبيقات المنهج العقلى التجديدى عند عاطف العراقى فى الفلسفة العربية، ولقد اخترنا نموذجًا من الفكر العربى الوسيط والمتمثل فى الفارابى فى مسألة الإلهيات ونموذجًا من الفكر العربى الحديث والمتمثل فى محمد عبده فى مسألة الدين والمتدينين.

وقد واجهتنا فى إعداد هذا البحث بعض الصعوبات منها:

انعدام المراجع والدراسات التى تتناول فكر محمد عاطف العراقى بالدراسة فضلاً عن ضيق الوقت، غير أن هذه الصعوبات لم تزدنا إلا إصرارًا على إتمام هذا البحث وإنجازه بهذه الصورة التى هو عليها ونظنها مرضية.

وختمنا بحثنا هذا، بخاتمة تضمنت أهم النتائج المستخلصة منه.

سنتناول فى هذا المدخل مفهوم النزعة العقلية ونشأتها فى الفكر العربى. وعلى هذا الأساس نتحدث عن:

ما هى النزعة العقلية؟ وكيف نشأت فى الفكر العربى؟

إن هذا التساؤل يقودنا بداية إلى تحديد: مفهوم النزعة العقلية على أساس لغوى واصطلاحى. ونشير هنا إلى أننا تدرجنا فى تتبع مصطلح العقل إلى أن استقرينا إلى مفهوم النزعة العقلية. ولهذا فالعقل:

أ – لغـــة: يقصد به:

-الحجز والنهى. وقد سمى بذلك تشبيها بعقل الناقة لأنه يمنع صاحبه من العدول عن سواء السبيل كما يمنع العقال الناقة من الشرود[1].

-قوة يكون بها التمييز بين الحسن والقبيح أى العلم بصفات الأشياء من حسنها وقبحها. وكمالها، ونقصانها[2].

من خلال هذين التعريفين نستنتج أن العقل ميزة إنسانية.

ب- اصطـلاحًا:

فى الواقع لا نجد مفهومًا موحدًا وشاملاً بين الفلاسفة فى تحديدهم لمدلول العقل، ولهذا سنحاول أن نقتصر على بعض التعريفات، التى من شأنها أن تكشف لنا عن حقيقة هذا المصطلح، ولعل من بين الذين حددوا لنا هذا المفهوم:

"الكندى" (٧٩٦ – ٨٧٣م)، إذ يعرفه بقوله: "إنه جوهر بسيط مدرك للأشياء بحقائقها"[3].

أما "ابن رشد" (١١٨٦ – ١١٩٨) فالعقل عنده: "ليس شيئا أكثر من إدراك الموجودات بأسبابها، وبه يفترق عن سائر القوى المدركة"[4].

أما العقل عند "ديكارت" (١٥٩٦ – ١٦٥٠م) فهو "قوة الإصابة فى الحكم"[5] أى تمييز الحق من الباطل، والخير من الشر.

والعقلى هو المنسوب إلى العقل كقولنا: المبادئ العقلية، والعلوم العقلية[6].

والحياة العقلية فى علم النفس مقابلة للحياة الانفعالية، أو الوجدانية

والقيم العقلية مقابلة للقيم الأخلاقية والفنية.

والعـاقل هو الناطق أى المتصف بالعقل[7].

أما العقلانية: فهى المذهب القائل بفاعلية العقل. وتطلق على عدة معانى منها:

-أن المعرفة تنشأ عن المعرفة القبلية والضرورية.

-الإيمان بالعقل وبقدرته على إدراك الحقيقة[8].

والمذهب العقلى: هو الذى يؤمن صاحبه بقيمة العقل، وأنه يشتمل على مبادئ أولية. على ضوئها يهتدى المرء فى حياته الفكرية[9].

ويدعو المذهب العقلى إلى الثقة بالعقل، أى الوضوح والبرهان، والاعتقاد بفاعلية الضوء الطبيعى(١٠).

وبناء على ما تقدم يمكن القول أن النزعة العقلية دعوة لاتخاذ العقل كأداة، وكمنهج كفيل بأن يقود الفكر إلى اليقين.

بعد الانتهاء من تحديد مفهوم النزعة العقلية، نحاول معالجة وتتبع نشأتها فى الفكر العربى بوجه عام ولو بشئ من الاختصار.

يعود الفضل لليونان فى إطلاق الشرارة الأولى للتفكير العقلى، والتفكير المنهجى، والتعليل المبنى على المنطق والاستدلال، والبعيد عن كل سلطة غير سلطة العقل، فهم بهذا رواد النزعة العقلية وطلائعها(١١).

وأبرز من مثل هذه النزعة فى الفكر الفلسفى اليونانى "سقراط" (٤٦٩ - ٣٩٩ ق.م)، و"أرسطو" (٣٨٤ - ٣٢٢ ق. م)

إلا أن هذه النزعة لم تبق حكرا على اليونان دون غيرهم من المجتمعات الأخرى، فقد ظهرت أيضًا عند المسلمين، وأبرز من مثلها فرقة "المعتزلة" التى أعطت مكانة هامة للعقل فى الفكر العربى الإسلامى، وقد أدى بهم ذلك إلى وضع قاعدتهم "إيجاب المعارف بالعقل قبل ورود السمع(*)"(١٢)، وبهذا اعتبرت نقطة انطلاق للدراسات العقلية الفلسفية التى حاولت التوفيق بين الدين والعقل(١٣)، نجد ذلك واضحًا عند فلاسفة الإسلام "الكندى". و"الفارابى" (٢٥٩ - ٣٣٩ هـ)، و"ابن سينا" (٣٧٠ - ٤٢٨ هـ)، و"ابن رشد".

وما دام هذا الفيلسوف العربى العقلانى الفذ ابن رشد موضوع بحثنا هذا فإننا ارتأينا أن نعرف به مقتصرين فى ذلك على بعض جوانب حياته وآثاره نظرًا لأن قراءات "عاطف العراقى"(**) ستكون منصبة حول هذه الشخصية بجميع جوانبها، وعليه فابن رشد هو محمد بن أحمد، فيلسوف إسلامى ولد سنة ١١٨٦م بمدينة قرطبة بإسبانيا، وهو المكنى بأبى الوليد، والملقب بالحفيد، والمعروف فى أوروبا باسم AVERROES.

وهو قاضى مالكى، وفقيه أشعرى، توجه إلى الفلسفة والطب تحت إشراف معلمه "ابن طفيل" (٥٠٥هـ)، الذى قدمه للقصر الموحدى فى مراكش وقام "ابن رشد" أمام السلطان "أبو يعقوب يوسف" (١١٦٣ - ١١٨٤م) بتفسير "أرسطو"، وبعد "ابن طفيل" أصبح هو الطبيب الشخصى للسلطان. وعاش فى إشبيلية وقرطبة ومراكش وكان ضحية للوسط الفكرى فى عصره وبالأخص الفقهاء المالكيين، واضطهد بسبب فلسفته ومات منفيا فى مراكش سنة ١١٩٨م(١٤).

وقد ترك "ابن رشد" رصيدا ضخمًا من الأعمال الفكرية فقد كان، مؤلفًا ومترجمًا ومعلقا ممتازًا، ويمكن تقسيم إنتاجه الفكرى إلى:

أ - مؤلفات وضعها بنفسه منها:

١- تهافت التهافت.

٢- فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال.

٣- الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الملة.

٤- بداية المجتهد ونهاية المقتصد[١٥].

ب- شروحه على مؤلفات أرسطو:

شرح ابن رشد أرسطو فى ثلاثة أنواع من الشروح: الشرح الأكبر، الشرح الأصغر، والتلخيصات[١٦].

ففى الشرح الأكبر شرح كتب "أرسطو" شرحا مطولا. حيث يتناول[١٧] "ابن رشد" نص كلام "أرسطو" فقرة فقرة بنصها الحرفى المترجم إلى العربية ثم يأخذ فى تفسير عبارات هذه الفقرة عبارة عبارة، وكلام "ابن رشد" متميز تماما عن نص "أرسطو"[١٨].

أما فى الشرح الأوسط فيشرح "ابن رشد" "أرسطو" شرحا متوسطا بين الإطناب والإيجاز. فيورد نص كل فقرة بكلماتها الأولى ثم يشرح الباقى دون أن يميز بين ما هو خاص به، وبين ما هو خاص "بأرسطو"، فهو يذكر النص بكلمة "قال"[١٩] وهو يعنى بذلك "أرسطو"، ويأتى "ابن رشد" بأمثلة من عنده خصوصًا مما هو مستمد من التاريخ أو الأحوال السائدة فى العالم الإسلامى، أو يورد أمثلة من الأدب العربى بدلا من أمثلة "أرسطو"[٢٠].

أما التلخيصات: فيشرح فيها "ابن رشد" نص "أرسطو" شرحا موجزًا حيث يتكلم باسمه الخاص دائمًا، دون أن يعرض مذهب "أرسطو" بنصه بل مضيفًا وحاذفًا.

ومن الكتب الأرسطية التى تناولها "ابن رشد" بالشرح والتلخيص ما يلى:

١- تفسير ما بعد الطبيعة.

٢- شرح كتاب البرهان.

٣- شرح كتاب النفس[٢١].

الفصل الأول
قراءة عاطف العراقى لابن رشد

المبحث الأول: خلفية ومنطلق القراءة

أ - خلفية القراءة

ب- منطلق القراءة

المبحث الثانى: طبيعة ونتائج القراءة

أ - طبيعة القراءة

ب- نتائج القراءة

قراءة عاطف العراقى لابن رشد

فى إطار قراءة عاطف العراقى لابن رشد. نلاحظ أن هذه القراءة لم تكن وليدة الصدفة، بل إن هناك خلفية ومنطلق انطلقت منه. ونتائج انتهت إليها.

-فما هى خلفيتها؟ وما هو منطلقها؟ وما هى طبيعتها ونتائجها؟

المبحث الأول: خلفية ومنطلق القراءة:

أ - خلفية القراءة

إننا فيما يرى - العراقى - ما زلنا ندور فى مجال الدراسات التقليدية لا التجديدية حول ابن رشد وفلسفته.

فلقد ترك "ابن رشد" الكثير من المؤلفات، إلا أن هذا لا يعنى - حسب قول "العراقى" - أن فلسفته ينبغى أن تلتمس من خلال هذه المؤلفات فقط، وإنما ينبغى أن تلتمس كذلك من خلال تلك الشروح التى قام بها على فلاسفة اليونان وعلى رأسهم "أرسطو"[٢٢].

ولكن قد مر على عالمنا العربى، فترة طويلة من الزمان كان الدارسون التقليديون - بتعبير "العراقى" ينظرون إلى "ابن رشد" من خلال مؤلفاته فقط ويقومون باستبعاد شروحه على "أرسطو"، ومبررهم فى ذلك أن "ابن رشد" يعمل لحسابه الخاص فى مؤلفاته ويعمل لحساب "أرسطو" فى شروحه[٢٣].

ومما يدل بالإضافة إلى ما سبق أننا ما زلنا ندور فى مجال الدراسات التقليدية - فيما يرى العراقى - أن الدارسين لفكر "ابن رشد" يجعلون المعيار هو شهرة الموضوع أو المسألة التى أثيرت[٢٤].

فمثلا ركز هؤلاء الدارسون على رد "ابن رشد" على "الغزالى"، ولم يركزوا على رده ونقده "لابن سينا"، رغم أن قيمة رده كفيلسوف على "الغزالى" كمفكر تحتل أهمية تاريخية أكثر منها فلسفية فى حين أن رده على "ابن سينا" يحتل أهمية فلسفية لأن قيمة هذا الرد - حسب قول العراقى - تكمن فى كونه فيلسوفًا يرد على فيلسوف مثله[٢٥].

كما أن هؤلاء الدارسين - برأى العراقى - قد تعودوا على النظر إلى فكر "ابن رشد" نظره تقليدية، مدارها القول بأن نظرية التوفيق بين الدين والفلسفة هى محور فكره[٢٦].

ونتيجة لذلك فإن الدارسين التقليدين "لابن رشد" قد وقعوا فى أخطاء كثيرة، فقد أصدروا عدة أحكام خاطئة.

ومن هنا يرى "العراقى" ضرورة إعادة النظر فى هذه الأحكام الخاطئة إذ أنها أحكام فجة، ومتسرعة وغير موضوعية[٢٧].

ومن أبرز الأخطاء التى وقع فيها الدارسون لابن رشد- فى نظر العراقى - أنهم لجأوا إلى التعسف فى فهم بعض أفكاره، وذلك حين قاموا بتأويل آرائه دون الالتزام بأفكاره الحقيقية.

ويذهب "العراقى" إلى أن هؤلاء الدارسين" .. قد أساءوا إلى فكرنا العربى إساءة بالغة تتمثل فى نسبة آراء إلى بعض مفكرينا لم يقولوا بها إطلاقًا .."[٢٨].

وأبرز مثال يورده عاطف العراقى لتوضيح ذلك ما وقع فيه الدارسون "لابن رشد" من فهم خاطئ لنظرية الفيض، ومسألة التوفيق بين الحكمة والشريعة.

فقد ذهب بعض الدارسين إلى تأويل(*) آراء "ابن رشد" فى مجال الفيض على أنها تتجه نحو المذهب الأفلوطينى،(**) رغم أن "ابن رشد" قد استطاع أن يفسر العلاقة بين الواحد والكثير دون اللجوء إلى نظرية الفيض[٢٩].

أما فيما يتعلق بنظرية اتفاق الحكمة والشريعة، فقد ذهب "ابن رشد" من خلالها إلى ضرورة تأويل الآيات التى تبدو فى ظاهرها مخالفة للعقل وقد أقام هذا التأويل على فكرة وجود فئات ثلاثة: يتبعون ثلاث أصناف من التصديقات[٣٠] وهذا ما نلمسه من قول "ابن رشد":

"الناس فى الشريعة على ثلاث أصناف صنف ليس هو من أهل التأويل أصلاً وهم الخطابيون الذين هم الجمهور الغالب (..) وصنف هو من أهل التأويل الجدلى وهؤلاء هم الجدليون (..) وصنف هو من أهل التأويل اليقينى وهؤلاء هم البرهانيون"[٣١].

ومعنى هذا أن فرض الخواص وهم البرهانيون هو التأويل، وفرض الجمهور هو حمل الآيات على ظاهرها.

ويذهب "العراقى" إلى أن هذه النظرية لم تسلم هى الأخرى من تعسف فى الفهم[٣٢].

فقد ذهب "محمد يوسف موسى" فى كتابه "بين الدين والفلسفة فى رأى ابن رشد" و"فلاسفة العصر الوسيط" إلى أن "ابن رشد": ".. لا يصح أن يوصف بأنه عقلى إزاء جميع الناس فى كل حال، ولا بأنه غير عقلى كذلك، بل إنه- فيما نرى - غير عقلى حين يتعلق الأمر بالعامة الذين لا يطيقون النظر والأدلة البرهانية، وعقلى[٣٣] حين يتعلق الأمر بأهل النظر العقلى والفلسفى.."[٣٤].

لكن حسب رأى العراقى لا يجوز التساؤل عما إذا كان "ابن رشد" والفلاسفة بصفة عامة عقليون، ثم نحاول الإجابة بنعم أو لا، إنهم- برأيه - عقليون فيما يتعلق بالفلسفة والفلاسفة، فللفيلسوف دين العقل والبرهان، وللعامة والجمهور الدين كما هو لأنه ضرورى فى حالته لحفظ النظام الاجتماعى[٣٥].

ومن هنا يذهب "العراقى" إلى أن العقلانية تفرض علينا وتلزمنا احترام الرأى الذى نقوم بدراسته وتحليله، لا أن نلجأ إلى تزييفه وتشويهه، وإظهاره بصورة غير الصورة التى ذهب إليها القائل به.

كما أن الموضوعية - برأيه - توجب علينا التنبيه إلى إيجابيات وسلبيات المفكر الذى نقوم بدراسة تراثه، وفكره[٣٦]. وهذا ما ينبغى أن يلتزم به فى دراسة "ابن رشد". فإذا كانت فلسفته مشتملة على نواحى بالغة الأهمية فإنه لا يمكن الوصول فيها إلى رأى أقرب إلى اليقين إلا إذا درست فلسفته على نحو خاص. درست على أساس الابتعاد عن الأحكام التقليدية التى تكونت عن فلسفته، خاصة وأن أغلبها أحكامًا خاطئة[٣٧].

مما سبق يتضح لنا أن هذه الأخطاء التى وقع فيها الدارسون "لابن رشد" هى التى دفعت "بالعراقى" إلى قراءة "ابن رشد" قراءة أخرى وبمنطلق معين.

-فما هو منطلق هذه القراءة؟

ب- منطلق القراءة:

يذهب "العراقى" إلى أن الدارس لفلسفة "ابن رشد" يجد أنه من أهم الأشياء أن يضع فى اعتباره أهمية شروحه على "أرسطو"، ذلك أن هذه الشروح قد تضمنت أهم وأكثر فلسفته[٣٨] وهى تعد جزءاً لا ينفصل عن نظرياته الفلسفية بحيث لا يمكن فهم نظرية من نظريات "ابن رشد" إلا إذا استخلصنا فهما وتأويلاً لها من خلال تلاخيصه وشروحه على "أرسطو" بوجه خاص.

إذ أن ابن رشد كثيرًا ما يعمد إلى عرض آرائه الخاصة فى سياق هذه الشروح، فهو لا يقتصر على تفسير كتب "أرسطو" والتعليق عليها، بل يتجاوز التفسير والتعليق ويتطرق إلى بعض القضايا الفلسفية واللاهوتية، ولا سيما فى معرض رده على الأشاعرة بصفة خاصة والمتكلمين بصفة عامة[٣٩].

كما نلمس فى تضاعيف شروحه كذلك، دعوة إلى اللجوء إلى البرهان وتجاوز ما عداه من أساليب إقناعية، وخطابية وجدلية[٤٠].

ومن هنا فإن شروح "ابن رشد" على "أرسطو" تعتبر من الجوانب التى تبرز لنا فلسفته، فهو يناقش، ويحلل، ويفند آراء بدت عنده خاطئة، كما يدخل فى شروحه جانبًا إيجابيًا من مذهبه، ولا يقتصر على متابعة "أرسطو"[٤١]. وبهذا فلابد من الرجوع إلى هذه الشروح، بدلا من الاقتصار على المؤلفات التى لا تمثل سوى جانب واحد من فلسفته[٤٢].

المبحث الثانى: طبيعة ونتائج القراءة:

أ - طبيعة القراءة:

إن المفكر برأى "العراقى" إذا أراد أن يقدم فكرا فلسفيًا، فإن هذا الفكر لابد أن يقوم على أساس النقد، لا مجرد متابعة لآراء الآخرين. وبناء على ذلك يكون للتفكير النقدى دلالته الفلسفية لأنه معبر عن التجديد لا التقليد، عن الثورة لا الجمود[٤٣].

وانطلاقًا من هذا حاول "العراقى" قراءة "ابن رشد" قراءة نقدية.

ويذهب "العراقى" من خلال قراءته إلى أن "ابن رشد"، ذو منهج نقدى ومن ثمة فقد جاء مذهبه الفلسفى معبرًا عن فكر صاحبه. ومختلفًا عن فكر الآخرين لأنه قائم على الذاتية، وعلى النقد، والتفكير الحر المستقل، وهذه الجوانب تتنافى مع التقليد، على اعتبار أن المقلد يتلاشى فكره فى خضم فكر الآخرين[٤٤].

والمنهج النقدى الذى سار فيه ابن رشد لا يعد شيئًا غير الجانب العقلانى عنده. إذ أن منهج النقد فى فلسفته، كان قائمًا على أساس تمسكه بالعقل(٤٥). وهذا ما يبدو واضحًا من خلال نقده لأغلب الآراء والاتجاهات التى سبقته، وقد كان نقده هذا منصبًا على نقد الإطار، أو المنهج(٤٦).

جاء -برأى "الغزالى" - أن الرجال "أرباب الأحوال لا أصحاب الأقوال"(٥٢). وهذا لا يتفق مع الطريق العقلى الذى يعد طريقًا عامًا مشتركًا(٥٣). وبالإضافة إلى ذلك فقد نقد الطريق الجدلى الكلامى، لأنه طريق مرتبط بظروف زمانية أكثر من كونه طريقًا مفتوحًا ولازمًا لكل عصر من العصور(٥٤).

وهذا النقد ينطبق على الأشاعرة أساسًا كما ينطبق من بعض جوانبه وزواياه على المعتزلة، ورغم أن المعتزلة قد اتجهوا إلى التأويل العقلى إلا أن طريقتهم تعد طريقة جدلية وليست طريقة برهانية(٥٥).

بعد أن أشرنا إلى نقد "ابن رشد" للطريق الخطابى الإقناعى، والطريق الصوفى، والطريق الجدلى الكلامى سنحاول الكشف عن نماذج من نقد "ابن رشد" "لابن سينا"، ولاسيما فى معرض تدليله على وجود الله. فقد قدم "ابن سينا" دليلاً على وجود الله هو دليل الممكن والواجب، ذهب فيه إلى أن كل ممكن الوجود بذاته، إنما يوجد عن واجب الوجود بذاته، أى لابد لممكن الوجود من علة تخرجه من العدم إلى الوجود ولا يجوز أن تكون علة نفسه، لأن العلة تتقدم على المعلول بالذات، فيجب أن تكون علته غيره(٥٦).

وقد اهتم "ابن رشد" بالكشف عن أوجه النقص فى هذا الدليل. لأن "ابن سينا" - برأيه - قد اتبع مقدمة الجوينى(*) (١٠٢٨ - ١٠٨٥م) القائلة: "..إن العالم، بجميع ما فيه جائز أن يكون على مقابل ما هو عليه، حتى يكون من الجائز مثلاً أصغر مما هو أو أكبر مما هو .." (٥٧)

"فابن سينا" - حسب قول "ابن رشد" - بوضعه العالم فى مقولة الإمكان أو الاحتمال قد جارى المتكلمين، كما أن تقسيمه للموجودات إلى ممكن الوجود (ماله علة) وواجب الوجود (ما ليس له علة) لا يؤدى به إلى البرهنة على امتناع وجود علل لا نهاية لها، إذ يترتب على وجودها غير متناهية، أن تكون من الموجودات التى لا علة لها فتكون من جنس واجب الوجود.

فقول "ابن سينا" القائم على تحليل فكرة الممكن والواجب، يعد - برأى "ابن رشد" - غاية فى السقوط، لأن الممكن فى ذاته، وفى جوهره، لا يمكن أن يعود ضروريًا من قبل فاعله إلا لو انقلبت طبيعة الممكن إلى طبيعة الضرورى(٥٨).

وسبب نقد "ابن رشد" "لابن سينا" هو أنه لا يجد عند "أرسطو" دليلاً على وجود الله يقوم على فكرة الممكن والواجب. ورغم أنه يوجد تشابه بين فكرة الممكن والواجب عند "ابن سينا" وفكرة القوة والفعل عند "أرسطو" وانتقال الشئ من مرحلة الوجود بالقوة إلى مرحلة الوجود بالفعل. إلا أن الأساس غير الأساس والتصور غير التصور(٥٩).

والدليل على أن أساس الفكرة الأشعرية (الواجب والممكن) غير أساس الفكرة الأرسطية (القوة والفعل) هو أن تصور الأشاعرة للعلاقة بين القوة والفعل يختلف عن تصور "أرسطو".

فتحليل فكرة الممكن والواجب يمكن أن تؤدى إلى القول بأن القوة عند الفعل فقط وليست قبله، وبالتالى تكون العلاقة بين الأسباب والمسببات غير ضرورية. أما إذا لم تعتمد على فكرة الممكن والواجب فإن القوة تكون قبل الفعل وهذا يؤدى إلى القول إن العلاقة بين الأسباب والمسببات ضرورية[٦٠].

يقول "ابن رشد" "من الناس من يذكر بوجود القوة المتقدمة بالزمان على الشئ الذى هى قوية عليه، ويقول إنَ القوة والشئ الذى توجد قوية عليه يوجدان معا. وهذا يلزم عنه ألا تكون قوة أصلا. لأن القوة قابلة للفعل ولا يمكن أن يوجدا معا (..) وهذا القول ينتحله الآن الأشاعرة من أهل ملتنا وهو قول مخالف لطباع الإنسان فى اعتقاداته وفى أعماله"[٦١].

واعتماد "ابن سينا" على تحليل فكرة الممكن والواجب تؤدى به إلى القول بأن العلاقات غير ضرورية بين الأسباب والمسببات. وهذا ما أدى "بابن رشد" إلى نقد الأشاعرة و"ابن سينا" حين أقاموا أدلتهم على تحليل معانى الممكن والواجب.

و"ابن رشد" بنقده الدليل الواجب والممكن يقترح ثلاثة أدلة للتدليل على وجود الله هى: دليل العناية الإلهية أو الغائية[*]، دليل الحركة[**]، دليل الاختراع[***] وهى أدلة ترتكز أساسًا على اعتقاده بأن الإيمان بالعلاقات الضرورية بين الأسباب والمسببات لابد أن يؤدى إلى تصور دقيق للعناية والغائية وذلك على العكس من فكرة الأشاعرة التى تؤدى إلى عدم تصور العناية والغائية تصورا دقيقًا، بل إن التسليم بالعلاقات الضرورية من جانب "ابن رشد" يعد قائمًا على العقل الذى يدرك الحكمة والغائية فى كل موجود من الموجودات التى خلقها الله[٦٣].

مما سبق يتضح لنا أن "عاطف العراقى" قد بلور قراءته "لابن رشد" حول خاصية "النقد" والتى تجلت بوضوح من خلال نقد "ابن رشد" للطريق الخطابى الإقناعى. والطريق الصوفى، والطريق الجدلى الكلامى على أساس تمسكه بالعقل.

ب- نتائج القراءة:

لقد اعتبر "العراقى" فيلسوفنا "ابن رشد" زعيمًا للمدرسة العقلية وعميدًا للفلسفة العربية[٦٤].

ولكن هذا لا يعنى أنه يؤيده فى كل أفكاره، بل يؤيده فى بعضها ويختلف معه فى البعض الآخر وهذا ما يؤكده بقوله: "ولكن هذا لا يعنى أننى أؤيد أفكار "ابن رشد" وأسعى إلى تقليده بل الصحيح هو القول إننى أؤيده فى بعض آرائه وأختلف معه فى آراء أخرى".

إن ما تأثر به "العراقى" من أفكار "ابن رشد" هو منهجه العقلى وهذا ما يبدو جليًا فى قوله: "ولكن ما تأثرت به حقيقة من "ابن رشد" هو المنهج العقلانى"[٦٥].

ورغم ذلك التأثر، إلا أنه يأخذ عليه بعض المآخذ:

"فابن رشد" برأيه - رغم منهجه العقلي - كان واقعا تحت سيطرة الفلسفة الارسطية. وهذا ما يبدو واضحا من خلال نقده لكثير من التيارات. اذ انه كان يضع في اعتباره دائما الفلسفة الارسطية التي يبدى اعجابه بها

ومن هنا فان هذا الوقوع تحت دائرة نفوذ فلسفة "أرسطو" يودى الى القول بوجود بعض الثغرات في منهج "ابن رشد" النقدى

فقد كان باستطاعته التخلص من دائرة النفوذ هذه. وذلك بالبحث عن تيارات أخرى قد تكون أكثر يقينا من فلسفة "أرسطو". وهذا ما سيجعل منهجه أكثر دقة وتماسكا(٦٧)

بالإضافة إلى ذلك يرى "العراقى" أن "ابن رشد" قد خلط بين مجالات مادية فيزيقية، ومجالات إلهية ميتافيزيقية وذلك أثناء ربطه بين القول بالأسباب وتقرير الحكمة والغائية فى الكون. إذ أنه يبدأ بالتحليل الدقيق لجوانب المشكلة ولكن بعد ذلك يخوض فى متاهات لا صلة بين بعضها وبين ما ينبغى أن يكون عليه التحليل الدقيق للعلاقة بين الأسباب والمسببات.

إلا أن ما يشفع "لابن رشد" هو نقده للاتجاهات التى سبقته إضافة إلى تمسكه بالعقل(٦٨).

ومن هنا يدعو "العراقى" المفكرين العرب إلى الاهتمام بفلسفة "ابن رشد" ومنهجه لأن فيهما حلولا للمشكلات العربية الكبرى، التى تواجهنا فى فكرنا العربى المعاصر.

ويكفى أن البلدان الأوروبية حين سلكت طريق "ابن رشد" فإن هذا قد أدى إلى تقدمها، ولكننا كعرب ما زلنا ندور فى فلك التقليد، ونقف عند حدود اللامعقول.

وعليه فإن الأمة العربية - برأيه -بين طريقين: طريق التنوير، طريق العقل، طريق الاجتهاد وطريق آخر هو طريق التقليد، طريق اللامعقول(٦٩).

وبهذا إذا اخترنا طريق العقل، سنتجه نحو المجد الفكرى، والتقدم الخلاق.

الفصل الثاني

المنهج المقترح عند عاطف العراقي

المبحث الأول: العوامل المساعدة على ظهور المنهج

المبحث الثاني: مفهوم المنهج وأسسه

أ - مفهوم المنهج

ب- أسس المنهج

المنهج المقترح عند "عاطف العراقي"

بعد أن بينا في الفصل الأول قراءة "عاطف العراقي" "لابن رشد" رأينا أن "العراقي "قد اقترح منهجا للتعامل مع التراث العربي الإسلامي.

ومن أجل معرفة طبيعة هذا المنهج، ارتأينا معالجة هذا الفصل مركزين على مباحث أساسية من شأنها أن تكشف لنا حقيقته.

فما هو هذا المنهج الذي يدعو إليه؟ وما هي أسسه؟.

لكن قبل أن نتعرف على طبيعة المنهج الذي يدعو إليه "العراقي" والأسس التي يقوم عليها، لا يسعنا في هذا المقام إلا أن نبين بداية العوامل التي كانت مساعدة على تبنيه واقتراحه لهذا المنهج.

فما هي هذه العوامل؟

المبحث الأول: العوامل المساعدة على ظهور المنهج:

هناك جملة من العوامل أدت "بالعراقي" إلى اقتراح منهج لدراسة التراث العربي الإسلامي نوردها فيما يلي:

أ - يذهب "العراقي" إلى أن الكثير من الباحثين في الفلسفة العربية بلوروا دراستهم لها حول موضوع العلاقة بين الفلسفة العربية والدين.

وبذلك أصبحت فلسفة مغلقة لا فلسفة مفتوحة، لذا فلابد- برأيه - من تجاوز هذا الانغلاق إلى الانفتاح وذلك باستخلاص ما في هذه الفلسفة من منازع عقلية وتجاوز الأدلة الخطابية، والجدلية من أجل الوصول إلى اليقين والبرهان[٣٠].

وهذا لا يعني طرح هذا الموضوع واستبعاده لأنه جزء من التراث، لكن هناك فرق بين دراسة هذا الموضوع كتراث وبين صبغ دراسة كل جوانب الفلسفة بصبغة هذا التوفيق.

ب- يرى "العراقي" أن الكثير من الباحثين في الفلسفة العربية الإسلامية ما زالوا يدخلون تحت مفهوم هذه الفلسفة موضوعات لا يعلم ما وجه العلاقة بينها وبين مفهوم الفلسفة. كموضوعات علم الكلام، وعلم أصول الفقه والإمامة.

وهذا لا يعني - برأيه - عدم دراسة هذه الموضوعات، ولكن لابد من القيام بتنقية هذا النوع من الفكر، بحيث نميز بين تفكير صادر عن منهج فلسفي، يدخل في نطاقه تفكير مفكرين يمكن أن تنطبق عليهم لفظة الفيلسوف وتفكير دعت إليه أسباب وظروف، وغير صادر عن منهج فلسفي يدخل في نطاقه دارسين أثاروا العديد من القضايا والمناقشات لا تمت بصلة للفلسفة ولا تصعد إلى مستوى المذهب الفلسفي.

وما يقصده "العراقي" هو عدم الخلط بين منهج في التفكير يلتزم به الفيلسوف ويقوم على العقل أساسًا ومنهج في التفكير يقوم على الجدل رغم تمسكه بالعقل كما هو الحال عند المعتزلة وبين منهج ثالث يعتمد على القلب وشهادة الوجدان كما هو الحال عند المتصوفة.

ومن هنا يذهب الى صورة اعادة كتابة تاريخ الفلسفة العربية بحيث نفرق بين تاريخ الفلسفة وتاريخ علم كلام وتاريخ التصوف. فإذا كان لهؤلاء من أصحاب الفرق الكلامية والسياسية فكر فإنه لا يرتقى إلى مستوى المذهب الفلسفي.

وبهذا فقط سيصبح تاريخ الفلسفة فى صورة تختلف عن الصورة التى نطالعها فى أى كتاب يؤرخ للفلسفة العربية أو الإسلامية[٧١]

جـ- يذهب "العراقى" إلى أننا لا نفرق بين "طبع التراث" و"تحقيق التراث" و"إحياء التراث"

فيقول إن هناك "طبع التراث" حين نعمد إلى تلك المخطوطة التى تتضمن كتابا أو رسالة تركها هذا المفكر أو ذاك من مفكرى العرب ونحول أوراقها المتآكلة الآخذة فى الاصفرار بفعل الزمن إلى اللون الأبيض[٧٢].

ومن هنا فالطبع لا يجعلنا نتقدم خطوة واحدة نحو التجديد، إذ يمكن أن يقوم به عدد كبير من الناس[٧٣] ".. وليس من الضرورى أن يكون القائم به مفكر له رأى فى موضوع التجديد بل يمكن أن يكون داخلاً فى فئة التجار، لا فى فئة المفكرين.."[٧٤].

أما "تحقيق التراث" فيكون عندما يعمد إلى مخطوطة مطبوعة كانت أو مصورة والدارس المحقق لها مزود بأدوات التحقيق العلمى الحديث مجد فى مقارنتها بالنسخ الأخرى الخطية الأقدم منها والأحدث، باذل الجهد كل الجهد فى أن يرضى ضميره نحو هذا التراث الذى تركه ذلك المفكر[٧٥].

وبهذا يكون لتحقيق التراث دوره فى التجديد ولا يمكن الاستغناء عنه لأنه خطوة نحو الإحياء و".. لن نقوم "بإحياء التراث" إلا إذا سبقنا ذلك "بتحقيق التراث"[٧٦].

وأما إحياء التراث فهو النظر إلى الموضوعات أو المشكلات التى أثارها الفيلسوف نظرة جديدة معاصرة، وبهذا يكون معنى الإحياء هو بعث المشكلات التى أثيرت فى عصور سابقة والنظر إليها بمنظار جديد هو منظار العصر الذى نعيش فيه، ولا يعنى هذا محاولة إضفاء معانى عليها كانت بعيدة عن أذهان القائلين بها والباحثين[٧٧] فيها بل يعنى تصحيح النظر إليها، إذ أن موقف الباحث فى القرن العشرين إزاء مشكلة درست منذ مئات السنين لابد أن يختلف عن موقف باحث فيها منذ قرون عديدة ومعنى هذا أن إحياء تراث هذا الفيلسوف أو ذاك يستوجب النقد إن كان هناك مبرر له.

ومن هنا يختلف "إحياء التراث" عن "طبع التراث" و"تحقيق التراث".

د - ويتعلق بموضوع التأثير والتأثر

فإذا كان فلاسفة العرب قد تأثروا بأفكار من سبقهم فإنهم بدورهم قد أثروا فى تفكير بعض من جاء بعدهم، ومن الخطأ - برأى "العراقى" - الغلو فى كلا الموقفين موقف التأثر وموقف التأثير[٧٨].

فقد ذهب بعض الدارسين إلى أن نظريات مفكرينا تمثل الاصالة كل الاصالة رغم أن الأصالة الكاملة فيما يرى "العراقى" لا وجود لها فى الواقع[٧٩]

فهؤلاء برأيه بدلا من أن يقارنوا هذه الفكرة أو تلك بالأفكار التى سبقتها نجدهم يقولون بأن القول الأحدث هو أصيل كل الأصالة دون أن يبذلوا جهدهم فى المقارنة والبحث "[٨٠]

أما بالسبة للتأثير فإنه في بعض المواقف ضرب من الخطأ وذلك حين لا يوجد مجال للقول به[٨١]. فحين تقول المعتزلة مثلا بان الإنسان حر الإرادة يسارع بعض الدارسين إلى القول بأنهم سبقوا فى ذلك الوجوديين رغم أن التراث غير التراث والمدلول غير المدلول.

وحين ينقد "ابن تيمية" منطق "أرسطو" مستندا فى ذلك إلى تراث دينى يسارع بعض الدارسين إلى عده رائدا لكل اتجاه يدعو إلى نقد المنطق الأرسطى وسابقا فى محاولاته المنطقية فلاسفة الوضعية المنطقية وغيرهم من الفلاسفة المحدثين والمعاصرين الذين أخذوا على عاتقهم دحض هذا المنطق الأرسطى[٨٢].

وحين يقول "الغزالى" (١٠٥٧ - ١١١١م) بفكرة "العادة" حتى يبين لنا أن العلاقات بين الأسباب والمسببات غير ضرورية. وإنما ترجع إلى العادة، وحين قام "ديفيد هيوم" الفيلسوف الانجليزى بتحليل السببية وانتهى إلى أنه لا ضرورة فى العلاقة بين الأسباب والمسببات، يذهب هذا الفريق من الدارسين إلى عقد مقارنات بين "الغزالى" من جهة و"ديفيد هيوم" من جهة أخرى لمجرد تشابه غير حقيقى بين فكرتى كل من المفكرين: المفكر العربى والمفكر الانجليزى لمجرد وجود كلمة أو فكرة عند الأول ووجودها أيضا عند الثانى، فى حين أن ذلك لا يعد مبررا أبدا لبيان تأثير الغزالى فى الفيلسوف الانجليزى[٨٣].

وهذا لا يعنى - برأى "العراقى" - الفصل بين فكرة وفكرة وبين عصر وعصر ولكن يعنى عدم ".. القول بالتأثير دون أن يكون هناك دليل على هذا التأثير".

هـ / ويتعلق بمسألة الشروح.

لقد ذهب بعض الدارسين إلى التركيز على ما تركه فلاسفة العرب من مؤلفات واستبعاد ما قاموا به من شروح على فلاسفة اليونان.

وهذا - فيما يرى "العراقى" - خطأ إذ لابد من الرجوع إلى الشروح والاعتماد عليها بالدرجة الأولى لأن الكثير من فلاسفة العرب كانوا يعبرون عن أفكارهم الحقيقية فى تضاعيف شروحهم على "أرسطو" بصفة خاصة[٨٤]. ولا أدل على ذلك من "ابن رشد" حيث نجده يناقش فى التلاخيص "الأفكار المختلفة للفلاسفة الإسلاميين كالفارابى وابن سينا.."[٨٥].

ومعنى هذا أنه لا يجب قصر فلسفة الفيلسوف على ما تركه من مؤلفات بل لابد من ضم هذه الأخيرة إلى الشروح.

وهذا ما يؤكده "العراقى" .. إنه من الخطأ أن نبتر فلسفة أى فيلسوف من فلاسفة العرب. بأن نقصر فلسفته على ما تركه لنا من مؤلفات ونستبعد ما قام به من شروح على فلاسفة اليونان"

مما تقدم، يمكن أن نستنتج أن هذه العوامل كانت مساعدة على اقتراح منهج محدد واضح لدى "عاطف العراقى" فى دراسة التراث العربى الإسلامى، مما يؤدى إلى إعادة النظر فى أكثر الأحكام المتصلة بالفلسفة العربية.

المبحث الثانى: مفهوم المنهج وأسسه:

أ - مفهوم المنهج:

بعد تحليل العوامل التى ساعدت "العراقى" على اقتراح منهج نحاول هنا الكشف عن مفهوم هذا المنهج.

فما هو مفهومه؟

إن المنهج الذى يدعو إليه "العراقى" فى ميدان الفكر الفلسفى العربى هو المنهج العقلى التجديدى وهذا ما يؤكده بقوله: "منهجى الذى أؤمن به وأدافع عنه فى مجال الفلسفة العربية هو المنهج العقلى التجديدى"[٨٧].

وهذا المنهج هو محاولة من جانبه كى ينظر من خلاله نظرة جديدة إلى أفكار وكتابات فلاسفة العرب.

وقد انطلق فى نظرته التجديدية هذه من إيمانه بالعقل حيث يقول: "أنا مؤمن بالعقل كقوة خلاقة مبدعة فى ميدان الفكر الفلسفى العربى"[٨٨].

فالمنهج العقلى التجديدى إذن، هو ذلك المنهج الذى يرتضى العقل أداة ينظر من خلالها نظرة جديدة إلى أفكار مفكرينا.

ويلتزم "العراقى" من خلال منهجه العقلى التجديدى بالدراسة الموضوعية والتى تتمثل فى الالتزام بالنصوص التى تركها الفيلسوف بحيث لا نخلع عليها تفسيرات لا يسمح بها النص الفلسفى[٨٩]. ويضيف إلى هذه الموضوعية بعدا ذاتيًا يتمثل فى النظر إلى مشكلات الفلسفة العربية بمنظار جديد، ونقد حلول بعض المفكرين ممن درسوا هذه المشكلات[٩٠].

ومعنى هذا أنه يجب على الدارسين إزاء فكر فلاسفة العرب أن يقفوا موقف المحلل الناقد[٩١]. حتى لا تتحول الدراسة الفلسفية إلى نوع من الرواية والحكاية عن السابقين.[٩٢] وهذا التحليل والنقد لآراء الفلاسفة قد اصطلح عليه "بالفكر الرأسى" وهو فكر ينفذ إلى صميم المذاهب الفلسفية - وهذا فى مقابل الفكر الأفقى المسطح الذى يقتصر على الرواية والحكاية - وعن طريق هذا الفكر الرأسى نصل إلى التجديد[٩٣]. لأن التجديد يرتبط ارتباطًا وثيقًا بإبداع المذاهب الفلسفية فى مجال الفلسفة العربية مستقبلاً، وهذا الأخير لابد أن يقوم على الذاتية والتفكير الحر المستقل، أى أنه لابد من سلوك مسلك العقل، وبهذا فقط سنتجه إلى إبداع المذاهب الفلسفية وسنجد أفكارًا وتفسيرات وتبريرات تختلف من دارس إلى آخر وبذلك تختلف المناهج[٩٤].

نستنتج مما سبق، أن "العراقى" يصبو إلى تجديد النظر إلى الأفكار والمذاهب التى تركها مفكرو العرب، وذلك عن طريق المنهج "العقلى التجديدى".

وبناء على ذلك: فما هى أسس هذا المنهج؟

ب- أسس المنهج:

إن المنهج العقلي التجديدي الذي اقترحه "العراقي" يقوم على أسس هي:

١- الرفض والنقد: ويتجلى ذلك من خلال رفضه لـ:

أ - الطريق الصوفي

تعتمد أقوال الصوفية على تجاربهم الخاصة إذ لا نجد رأى من آرائهم إلا ويمكن أن يعتبر من وجه ما ثمرة لخضوع صاحبه للمجاهدات الروحية[٩٥]. وعلى هذا تعد طريقتهم فردية، عملية. وليست نظرية وبالتالي فهي مصدر من مصادر المعرفة غير اليقينية.[٩٦] وهذا ما أدى "بالعراقي" إلى رفض هذا الطريق.

ب- الطريق الجدلي الكلامي:

إن الجدل يعبر عن مواقف ذاتية وليست موضوعية[٩٧]، كما أنه لا يحدد النظر في الموضوعات تحديدًا دقيقًا لأنه محكوم بوقته وظروفه[٩٨]. إلى حد كبير وهذا إن دل على شئ فإنما يدل على أنه مصدر غير يقيني من مصادر المعرفة ولهذا يرفضه "العراقي".

جـ- رفض الثورة من الخارج:

إن هذه الثورة نجدها مجسدة في تاريخ فكرنا العربي من خلال آراء وأفكار بعض ممثليه. وهي تقوم على أساس الهجوم والرفض وتتخذ في ذلك أشكالاً متعددة ومتنوعة أبرزها نقد الفلسفة والتفلسف والهجوم على التفكير العقلاني بصورة كلية أو بصورة جزئية، ومنها رفض الفلسفة اليونانية والمنطق الأرسطي. وقد مثل هذه الثورة - برأي "العراقي" - جملة من المفكرين منهم "ابن تيمية"، و"الصنعاني" و"ابن القيم الجوزية" و"السيوطي"، و"ابن الصلاح" وكذلك الذين اتجهوا اتجاهًا أشعريًا إلى حد كبير[٩٩] ومن بينهم "الغزالي".

"فالسيوطي" مثلا يذهب إلى أن الفلاسفة زاغوا عن طريق الحق ونبذوا الدين وراء ظهورهم إذ أنهم رجعوا إلى عقولهم وخواطرهم وآرائهم وإذا سمعوا شيئًا من الكتاب والسنة عرضوه على معيار عقولهم فإن استقام قبلوه. وإن لم يستقم في ميزان عقولهم ردوه. وإن اضطروا إلى قبوله حرفوه بالتأويلات البعيدة والمعاني المستنكرة.

كما يذهب في معرض التفرقة بين أهل الحديث في اتفاقهم، وبين الفلاسفة في اختلافهم، إلى أن السبب في اتفاق أهل الحديث أنهم أخذوا الدين من الكتاب والسنة وطرق النقل. فأورثهم الاتفاق، أما أهل البدعة- ويقصد بهم الفلاسفة - فقد أخذوا الدين من المعقولات والآراء فأورثهم الاختلاف[١٠٠].

ولا ننسى النقد الذي وجهه "الغزالي" للفلاسفة من خلال مؤلفه: "تهافت الفلاسفة" وفي هذا يقول "العراقي" "ونعتقد أن الحملة على الفلسفة والتفلسف تنسب في كثير من أبعادها إلى "الغزالي"[١٠١].

إن هذه الثورة يرفضها العراقي لأنها تعبر تعبيرًا واضحًا عن موقف الرفض دون أن تقدم مبررات لذلك الرفض، بل إن بعض المبررات التي تقدمها تمثل موقف التعصب تارة

والسخرية تارة أخرى، كما أنها ليست مواقف علمية، أى ليست موضوعية بل ذاتية[١٠٢]، وهى سمة الآراء الجدلية الكلامية.

٢- البرهان:

يعتبر البرهان أسمى صورة من صور اليقين، لذلك فإن العراقى لا يرتضى بغيره مسلكًا وهذا ما يؤكده بقوله: ".. فى دعوتنا إلى منهج عقلى لم نرتض طرقًا أخرى تعد فى نظرنا غير يقينية كالطريق الجدلى الكلامى والطريق الصوفى القلبى أى لم نرتض بالعقل بديلاً وإذا قلنا بالعقل (..) فقد قلنا إلى حد كبير بالبرهان"[١٠٣].

ومن هنا يذهب العراقى إلى أن الثورة فى الفكر الفلسفى العربى يجب أن تكون من الداخل، وتقوم أساسًا على العقل.

وهذه الثورة نجدها ممثلة عند رجال المعتزلة الذين لم يتخلوا عن العقل وعن التفكير العقلانى رغم اتجاههم الجدلى الكلامى الذى لا يرتقى إلى مستوى اليقين، كما نجدها ممثلة كذلك عند فلاسفة العرب من خلال موقفهم إزاء الكثير من الموضوعات التى بحثوا فيها، والمشكلات التى حاولوا دراستها وتقديم حلول وآراء حولها ومن أبرزهم فيلسوفنا "ابن رشد" الذى كان اتجاهه من أبرز الاتجاهات فى الفكر الفلسفى العربى وهو يقوم على أساس البرهان واليقين.

ومن هنا كان اتجاهه - فيما يرى "العراقى" معينًا على إحداث الثورة العقلية فى الفكر العربى والتى هى ثورة من الداخل وهذا ما يلمس من قوله: "أنا مؤمن بأن الثورة فى الفكر الفلسفى العربى لابد أن تكون من الداخل.." لأن "..تاريخ فكرنا الفلسفى العربى ملئ بالتيارات الفلسفية والاتجاهات الفكرية (..) وواجبنا نحو هذا كله هو أن نتأملها من خلال منظور ثورى عقلى.."[١٠٤].

وهذه الثورة - برأيه - تكشف أولاً عن موقف الفيلسوف أو المفكر بأمانة موضوعية ثم يأتى النقد داخليًا. وليست ثورة من الخارج تعبر إلى حد كبير عن موقف الرفض التام والمطلق.

ومما لا شك فيه أن الفارق بين الموقفين كبير، موقف يحمل فى طياته ثورة داخلية لها جذورها وأسسها وعلى أساس هذه الجذور والأسس تقيم مختلف الآراء التى تركها لنا فلاسفة العرب وموقف آخر معبر عن الرفض والهجوم لأسباب أكثرها غير علمية[١٠٥].

وإذا كان "العراقى" يصبو إلى إحداث ثورة داخلية فى مجال فكرنا العربى، فإن بغيتها - برأيه - الإصلاح الفكرى وقصدها التجديد وإعادة بناء فكرنا الفلسفى العربى[١٠٦].

مما سبق ذكره، يتضح لنا أن عاطف "العراقى" قد اقترح لنا منهجًا عقليًا تجديديًا له منطلقاته، ويقوم أساسًا على البرهان واليقين، أى يقوم على أساس الفلسفة ويبتعد ابتعادًا تامًا عن كل من الاتجاه الصوفى والاتجاه الجدلى الكلامى، وهو كفيل بأن يحقق الثورة من الداخل فى الفكر الفلسفى العربى.

الفصل الثالث

تطبيقات المنهج العقلى التجديدى عند عاطف العراقى

المبحث الأول: فى الفكر العربى الوسيط (الفارابى)

المبحث الثانى: فى الفكر العربى الحديث (محمد عبده)

من أجل تجديد النظر إلى المذاهب والأفكار التى تركها فلاسفة ومفكرو العرب. قام "العراقى" بثورة داخل الفكر العربى وذلك بمنهجه العقلى التجديدى.

وبعد أن استعرضنا فى الفصل السابق المنهج العقلى التجديدى، وتعرفنا على طبيعته بكل مقوماته، نحاول فى هذا الفصل أن نقف ولو بشئ من الاختصار عند بعض تطبيقات هذا المنهج، مقتصرين فى ذلك على الفكر الفلسفى العربى. وبالتحديد على بعض النماذج من هذا التراث، ولعل من بين المفكرين الذين بحثهم العراقى بمنهجه العقلى التجديدى:

"الفارابى" فى مسألة "الإلهيات"، و"محمد عبده" فى مسألة "الدين والمتدينون".

المبحث الأول: فى الفكر العربى الوسيط (الفارابى)

تعبيرا عن ثورة العقل فى الفلسفة العربية، وتطبيقا لمنهجه العقلى التجديدى، تناول "العراقى" موضوع الإلهيات فى فلسفة "أبو نصر الفارابى" بالتحليل والنقد(١٠٧).

والسؤال المطروح: ما هى الأسباب التى جعلت "العراقى" يختار مسألة الإلهيات عند "الفارابى"؟.

مما لا شك فيه أن "العراقى" قد اختار موضوع الإلهيات لأسباب نذكر منها:

-أن موضوع الإلهيات فى فلسفة "الفارابى"، يبين المشكلات التى أحدثتها فلسفة "أفلوطين" فى فكر بعض الفلاسفة العرب، وهاته الأخيرة- برأيه- تعد فى بعض جوانبها خروجا عن التفكير العقلانى.

-ومنها أن فكر "الفارابى" فى مجال الإلهيات يعبر عن اتجاه فلسفى يختلف عن الجانب الكلامى(١٠٨)، إذ أن الفلاسفة فى معالجتهم لهذا الموضوع برغم ما وقعوا فيه من أخطاء كانوا على خلاف مع علماء الكلام.

ومن هنا فدراسة هذا الموضوع مفيدة فى المقارنة بين الطريق الفلسفى والطريق الجدلى(١٠٩).

لقد تناول "الفارابى" الكثير من الموضوعات فى هذا المجال منها:

أ - واجب الوجود وصفاته:

عمد "الفارابى" فى استدلاله على وجود الله تعالى إلى تقسيم الموجودات إلى قسمين: ممكن الوجود وواجب الوجود، وأيضا بقسمته لواجب الوجود إلى واجب الوجود بذاته (الله) وواجب الوجود بغيره (العالم).

فالله واجب بذاته لأننا لا نستطيع المرور إلى ما لا نهاية فى مجال العلاقة بين العلة والمعلول كما لا يمكن القول بالعلاقة الدورية بين العلة والمعلول(١١٠) وبالتالى لابد من

الوقوف عند علة أولى هي الله، أما العالم فهو واجب الوجود بغيره، لأنه لم يوجد نفسه بنفسه(١١١).

وبعد ما أثبت "الفارابي" وجود الله تعالى، أخذ في بيان طبيعته عن طريق خلع مجموعة من الصفات عليه منطلقا من وحدانيته تعالى، مقيما تدليله على ذلك بالاعتماد على فكرة التام(*)(١١٢).

فإذا كان الله تام الوجود فإنه لابد أن يكون واحدا، إذ لا يمكن أن يكون لشئ آخر غيره هذا الوجود التام، فإذا هو منفرد بذلك الوجود وحده فهو واحد من هذه الجهة(١١٣).

كما نسب "الفارابي" للذات الإلهية صفات أخرى منها: أن وجوده تعالى أفضل وجود(١١٤)، إنه تعالى عقل وعاقل ومعقول، إنه يعلم وإنه معلوم وإنه علم، إنه حي وحياة(١١٥)، إنه تعالى عاشق أول ومعشوق أول(١١٦).

معنى هذا أن "الفارابي" يعدد صفات الله مبينا أنها في ذاته تعالى، على نحو آخر غير ما نعهده في سائر الموجودات الأخرى(١١٧).

ب- نظرية الفيض:

يذهب "الفارابي" في هذه النظرية إلى تقسيم الموجودات إلى قسمين:

قسم يمثل الموجودات الروحية، وقسم ثان يمثل الموجودات المادية، ثم يكشف عن مراتب كل نوع من الموجودات، مركزا أكثر على الموجودات الروحية لأن حولها يتبلور موضوع الفيض أو الصدور.

إن هذه المراتب التي تمثل الموجودات الروحية- فيما يرى "الفارابي" - تعد ستة:

تبدأ من المرتبة الأولى، وتنتهي عند الهيولى في المرحلة السادسة.

يمثل المرتبة الأولى الله، وعنه صدر، العقل الأول المحرك للسماء الأولى أي أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد ثم صدر عن العقل الأول العقل الثاني وهكذا.

أما المرتبة الثانية فتمثلها العقول التسعة، ابتداء من العقل الأول المحرك للسماء الأولى وانتهاء بالعقل التاسع والمحرك للقمر وهي ملائكة السماء.

أما المرتبة الثالثة فيمثلها العقل الفعال وهو بدوره يمثل الصلة بين ما هو علوي وما هو سفلي.

أما المرتبة الرابعة فتمثلها النفس الإنسانية.

أما المرتبة الخامسة فتمثلها الصورة.

أما المرتبة السادسة فتمثلها الهيولى.

إن المراتب الثلاث الأولى، تعد أعلى من المراتب الثلاث الأخيرة.

أما مراتب الموجودات المادية فهي ستة مراتب كذلك تمثلها الأجرام السماوية، والأجرام الآدمية وغير الآدمية، والنباتات والمعادن والإسطقسات الأربعة (الماء، الهواء، النار، التراب)(١١٨).

ورغم الجهد الكبير الذى بذله "الفارابى" فى مجال الإلهيات فإن محاولته هـذه - فى نظر "العراقى" - لا تخلو من نقد.

ويمكن حصر أوجه النقد التى وجهها "العراقى" إلى الفارابى فى هذا المجال فيما يلى:

أ - فى مجال التدليل على وجود الله:

١ - يذهب "العراقى" إلى أن "الفارابى" رغم أنه قد ميز بين الطريق الجدلى الكلامى والطريق الفلسفى البرهانى إلا أنه فى استدلاله على وجود الله تعالى (واجب الوجود)، قد استند على فكرة الإمكان والوجود وهى فكرة لها جذورها الكلامية، إذ أنها مؤسسة فى بعض زواياها على فكرة الحدوث.

كما أن قسمة الموجود إلى ما له علة (العالم). وما ليس له علة (الله) - برأى "العراقى" - ليست من الأشياء الواضحة بذاتها أى ليست من الأمور اليقينية العقلية، وقد كان بإمكان "الفارابى" التوصل إلى القول بواجب الوجود بطرق أخرى غير الطريق الذى اختاره، كطريق العناية والغائية، وطريق الاختراع. كما كان بإمكانه الاستدلال على وجوده تعالى بفكرة القوة والفعل وهى طرق عقلية، بدل فكرة الإمكان التى تعتمد على مقدمات جدلية تؤدى إلى نفى العلاقات بين الأسباب والمسببات[١٩].

ب- فى مجال الصفات:

إن "الفارابى" فى نظر "العراقى" قد اتجه فى إثباته لصفات الله اتجاها اعتزاليا يميل إلى التوحيد بين الذات (الله) والصفات، وقد ركز فى إضفائه لهذه الصفات على واجب الوجود، على وجهة نظره، وتغافل عن وجهة نظر الفريق المخالف، الذى يفرق بين الله من جهة والصفات من جهة أخرى.

وقد كان من الواجب على الفارابى- برأى "العراقى" - باعتبار الفارابى فيلسوفا مناقشة هذا الاتجاه الأخير، لأن من خصائص الموقف الفلسفى عرض وجهتى النظر. وإذا عرفنا موقف كل فريق من الفريقين عرفنا نقاط القوة والضعف فى كل منهما[٢٠].

إضافة إلى هذا، يرى "العراقى" أن "الفارابى" لم يقدم تحليلا لفكرة التام التى اعتمد عليها فى تدليله على وحدانية الله، بل اكتفى بتعريفها، والتعريف - برأيه - ليس كافيا ولا يغنى عن تحليل الفكرة.

وفى هذا يقول: "إذا كان الفارابى يدلل على وحدانية الله بالاعتماد على فكرة التام، فإننا كنا ننتظر منه أولا التدليل على فكرة التاه حتى تكون أقواله فى الوحدانية أقوالا لها أساس".

كما أن "الفارابى" - فى نظر "العراقى" لم يرد على القائلين بوجود أكثر من إله "فى الوقت الذى ينتظر منه القارئ نقدا للرأى القائل بوجود إلهين"

ومن هنا يذهب "العراقى" إلى أنه كان من الأجدر عرض الرأى الآخر ثم الأخذ فى تفنيده لأن ذلك من خصائص الفكر الفلسفى[٢١].

جـ- فى مجال الفيض:

يرى "العراقى" بأنه لا يوجد هناك مبرر عقلى لقول "الفارابى" بأن الله الواحد لا يصدر عنه إلا واحد لأن ذلك يتنافى مع الصفات التى يصف بها "الفارابى" واجب الوجود والتى كان حريصا فيها على نفى المماثلة بين الله من جهة والموجودات من جهة أخرى.

فلو فرض جدلا أن الموجودات - ماعدا الله - يمكن أن يصدر عن كل موجود منها موجود واحد فقط، فلا يمكن أن نطبق هذا الكلام على الله تعالى. نظرا لأن صفاته تختلف اختلافا رئيسا عن صفاتنا.

ويذهب "العراقى" كذلك، إلى أن "الفارابى" أثناء بيانه لمراتب الموجودات يرتبها بناء على فكرة الأشرف والأفضل، وهذه الفكرة- برأيه - لا تقوم على جذور عقلية وفى هذا يقول: "إذا كان الفارابى يدافع عن هذا الترتيب الذى يقوم على فكرة الأفضل والأشرف فإن من حقنا ونحن بصدد التعبير عن ثورة العقل أن ننقد فكرته هذه ..". ولو كان "الفارابى" "أكثر ابتعادا عن هذه الفكرة، لقدم آراء أكثر دخولا فى المجال العقلانى"(١٢٢).

مما تقدم، يمكن أن نستنتج أن نقد "العراقى" "للفارابى" فى مجال الإلهيات يرجع للأسباب الآتية:

١- اعتماد "الفارابى" على الطريق الجدلى وهو طريق غير يقينى لا يرتقى إلى مستوى البرهان.

٢- عدم التزامه بخاصية النقد التى تعد من أبرز خصائص الفكر الفلسفى.

٣- اعتماده على أفكار لا تقوم على جذور عقلية كفكرة الأشرف والأفضل.

المبحث الثانى: فى الفكر العربى الحديث (محمد عبده)

بعد أن تعرضنا فى المبحث الأول إلى مبررات نقد "العراقى" "للفارابى" نحاول أن نكشف فى هذا المبحث عن مبررات نقده "لمحمد عبده" وذلك من خلال مسألة "الدين والمتدينون".

إن لمفكرنا "محمد عبده" (١٨٤٩ - ١٩٠٥) نظرة تجديدية تتجلى فى موقفه من التراث، فهو لا يرفض التراث جملة وتفصيلا كما لا يدعو إلى الوقوف عند هذا التراث كما هو، دون بذل أى محاولة لتأويله وتطويره.

وموقفه التجديدى هذا - "برأى العراقى" - يعد تعبيرا عن الثورة من داخل التراث نفسه، ثورة تتمثل فى إعادة بناء التراث بحيث يكون متفقا مع العصر الذى نعيش فيه(١٢٣).

لكن رغم هذه النظرة التجديدية منه إلا أن أفكاره ولاسيما فى كتابه "الإسلام دين العلم والمدنية" لم تخل من بعض النقائص التى يكشف عنها "العراقى" بمنهجه العقلى التجديدى.

وقد تضمن كتابه هذا، البحث فى العديد من الموضوعات الهامة منها: موضوع الدين والمتدينين، ويبين فيه "محمد عبده" أن الله خلق الإنسان عالما صناعيا، ومعنى ذلك

أثر البيئة على الإنسان والتركيز على أهمية الإرادة الإنسانية، وكيف أن الإنسان صنيعة أعماله(١٢٤).

وإذا كان الله برأى "محمد عبده" قد خلق الإنسان عالما صناعيا "فإن الدين يعد وضعا إلهيا" وهو "سلطان الروح ومرشدها إلى ما تدبر به نفسها"(١٢٥).

وبعد حديث "محمد عبده" عن الإنسان وعن الدين. يأخذ فى الحديث عن أساس الديانة المسيحية وأساس الديانة الإسلامية(١٢٦). ويذهب إلى أن أساس الديانة الأولى هو المسالمة فى كل شئ، والابتعاد عن السلطة. أما أساس الديانة الإسلامية فهو طلب الغلبة والعدة ورفض كل قانون يخالف شريعتها(١٢٧).

لكن الواقع - برأى "محمد عبده" - أن كل ما يوجد من أفعال ونتائج تعد بعيدة عن الأساس الذى يستند إليه كل دين(١٢٨). فالدول الأوروبية المسيحية تسارع إلى افتتاح الممالك والتغلب على الأقطار، واختراع فنون الحرب. أما المسلمون فقد فقدوا الاهتمام بالبراعة فى فنون القتال واختراع الآلات(١٢٩).

وبعد هذا ينتقل "محمد عبده" إلى تحديد أسباب ضعف المسلمين وهى برأيه ظهور رجال بين المسلمين ارتدوا الزى الدينى ولكنهم قالوا بالكثير من البدع التى لا صلة لها بالدين وكذا انتشار الإيمان بالجبر بين المسلمين مما أدى إلى سخريتهم من العمل والكفاح يضاف إلى ذلك آراء الزندقة فى القرنين الثالث والرابع وآراء السفسطائيين، ووضع الكثير من الأحاديث المكذوبة(١٣٠).

إن "العراقى" أثناء تحليله للآراء التى ذهب إليها "محمد عبده" فى هذا الموضوع قد أخذ عليه بعض المآخذ نوردها كما يلى:

١- يذهب "العراقى" إلى أن "محمد عبده" لم يبين الصلة بين النظر إلى الإنسان كعالم صناعى ونظرته إلى الدين كوضع إلهى، فهو- برأيه - ينتقل فجأة من موضوع إلى موضوع مما جعل حديثه لا يخلو من اضطراب وتفكك وقفزات فجائية، فسرعان ما يترك حديثه عن الإنسان وعن الدين كوضع إلهى لينتقل إلى الحديث عن أساس الديانة المسيحية والإسلامية(١٣١).

٢- إن "محمد عبده" فى تحديده لأسباب تخلف المسلمين قد انساق إلى اللغة الخطابية الإنشائية وهذا ما أدى به إلى الوقوع فى أخطاء منها:

أ - أن "محمد عبده" فى نظر "العراقى" يأخذ على أوروبا قوتها، وكان من الأفضل أن يأخذ منها الجوانب التى أدت إلى قوتها، بدل التغنى بالماضى لمجرد أنه ماضى، فمن غير المتوقع أن تتجه أوروبا نحو الضعف وبذلك كان من واجب "محمد عبده" - برأيه - أن يحدد ما نأخذه من الحاضر (الحضارة الأوروبية بوجه عام) بدل اللجوء إلى التعميمات والأحكام المتسرعة.

ب- يرى "العراقى" أن "محمد عبده" فى تحديده لأسباب تأخر المسلمين لم يركز على سبب هام من أسباب تأخرنا وهو الانغلاق الفكرى والذى يؤدى إلى التأخر عن ركب الحضارة والتقدم.

جـ- إن "محمد عبده" - حسب رأى "العراقى" - يحشر أثناء حديثه عن تأخر المسلمين اسم السفسطائيين دون أن يضع فى اعتباره أثر فكر هؤلاء على فكر وشك عصر النهضة الأوروبية وهذا إن دل على شئ فإنما يدل على أن البضاعة الفلسفية عند "محمد عبده" تعد بضاعة ضحلة.

د - ومن هنا يرى "العراقى" أن "محمد عبده" رغم أنه يدخل فى إطار المجددين الذين نجد فى فكرهم الجانب التراثى والجانب العملى العلمى الحضارى إلا أنه ومن خلال تحديده لأسباب تأخر المسلمين يلاحظ أن الكم التراثى القديم الذى يشكل فكره ووجهة نظره يعد أكثر بكثير من الكم الفكرى والعلمى المعاصر(١٣٢).

نستنتج مما سبق، أن "العراقى" ينقد "محمد عبده" لانسياقه وراء اللغة الخطابية الإنشائية التى لا ترتقى إلى مستوى البرهان.

الخـاتمـة

بعد معايشتنا لهذا البحث من خلال ما تضمنه من مشكلات وتحليلنا لها خلصنا إلى أهم النتائج التالية:

* عاطف العراقى يرفض القراءات السابقة لابن رشد باعتبارها قراءات سطحية لم تتمكن من فهم فلسفته فهما صحيحا.
* قدم لنا عاطف العراقى بديلا للقراءات السابقة والمتمثل فى قراءة نقدية وهذا بمنهجه المقترح للتعامل مع التراث الفلسفى لابن رشد وهو المنهج العقلى التجديدى.
* لقد طبق العراقى منهجه العقلى التجديدى على بعض مفكرى العرب من عصور متباينة.
* التزام عاطف العراقى بخصائص الموقف الفلسفى فقد كان حريصا على عرض رأى المفكر الذى يتناوله بالدراسة والتحليل ثم يوجه بعض أوجه النقد إن كان هناك مبرر لذلك.
* يصبو العراقى إلى تجديد الفكر العربى الإسلامى انطلاقا من تمسكه بالعقل، وإيمانه بالثورة من الداخل.
* يؤمن عاطف العراقى باتجاه فلسفى واحد وهو الاتجاه العقلى عامة والرشدى منه خاصة وهذا فيه شئ من التطرف والنظرة الضيقة التى لا تتجاوز حدود النزعة العقلية، والفلسفة بطبيعتها لا تنحصر فى هذه النزعة فقط، ولكن رغم هذا فإن محاولة عاطف العراقى هى محاولة لتأصيل النزعة العقلية فى الفكر العربى المعاصر بمنطلقات تستمد مقوماتها من تاريخ فكرنا الفلسفى العربى خاصة.

المصادر والمراجع

أولا: المصـــادر:

١- أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد: تفسير ما بعد الطبيعة، تحقيق موريس بويج، المجلد٢، دار المشرق (المطبعة الكاثوليكية، بيروت، لبنان، ١٩٧٦م.

٢- أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد: تهافت التهافت، تحقيق سليمان دنيا، ج/٢، ط/٢، دار المعارف، مصر، ١٩٧١م.

٣- أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد: فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، تقديم ألبير نصرى نادر، ط/١ المطبعة الكاثوليكية بيروت، لبنان، ١٩٦١.

٤- أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الملة، تقديم محمد عابد الجابرى، ط/١، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ١٩٩٨م.

٥- محمد عاطف العراقى: تجديد فى المذاهب الفلسفية والكلامية، ط/٤ دار المعارف، مصر، ١٩٧٩م.

٦- محمد عاطف العراقى: ثورة العقل فى الفلسفة العربية ط/ ٤، دار المعارف، مصر، ١٩٧٨.

٧- محمد عاطف العراقى: العقل والتنوير فى الفكر العربى المعاصر، قضايا ومذاهب وشخصيات، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٩٨م.

٨- محمد عاطف العراقى: مذاهب فلاسفة المشرق، ط/٤، دار المعارف، مصر، ١٩٧٥م.

٩- محمد عاطف العراقى: المنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد ط/١، دار المعارف، مصر، ١٩٨٠م.

١٠- محمد عاطف العراقى: النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد دار المعارف، مصر، ١٩٦٦م.

ثانيا: المراجع:

١- أبو حامد الغزالى: المنقذ من الضلال والموصل إلى ذى العزة والجلال، ط/٢، اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع، بيروت، ١٩٦٩م.

٢- أبو نصر الفارابى: آراء أهل المدينة الفاضلة، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ١٩٥٩م.

٣- ابن سينا: الإشارات والتنبيهات، تحقيق سليمان دنيا، جـ/٢ دار المعارف، مصر، ١٩٥٧م.

٤- جلال الدين السيوطى: صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام، ط/١، مكتبة الخانجى، مصر.

٥- حربى عباس عطيتو وراوية عبد المنعم عباس، محاضرات فى الفلسفة ومشكلاتها، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٩٧.

٦- عبد الكبير الجوهرى ومحمد رونق: الفكر الإسلامى، ط/١ دار العلم، ١٩٦٩م.

٧- محمد عاطف العراقى: فلسفة ابن رشد الطبيعية، ط/١ دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٩٨م.

٨- محمد عبد الرحمن مرحبا: من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، ط/١، منشورات عويدات، بيروت، لبنان، ١٩٧٠م.
٩- محمد عبده: الإسلام دين العلم والمدنية، تقديم عبد الرحمن الجوزو، منشورات عويدات، دار مكتبة الحياة، بيروت، لبنان ١٩٨٩م.
١٠- محمد يوسف موسى: بين الدين والفلسفة في رأي ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط، دار المعارف، مصر، ١٩٦٨م.

ثالثا: المعاجم:

أ - بالعربية:

١- جميل صليبا: المعجم الفلسفي، ط/١، ج/٢، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٧٣م.
٢- منير البعلبكي: معجم أعلام المورد، تحقيق رمزي البعلبكي ط/١، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٩٢م.

ب- بالفرنسية:

1- ANDRE LALANDE: VOCABULAIRE TERCHNIQUE ET CRITIQUE DE LA PHILOSOPHIE, 7EME EDITION, PUF, PARIS, 1956.
2- FOULQUIE PAUL: DICTIONNAIRE DE LA LANGUE PHILOSOPHIQUE, 2EME EDITION, PUF, PARIS, 1969.

رابعا: الموسوعات والقواميس:

١- عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة، ج/١، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٤م.
٢- مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروز آبادي: القاموس المحيط ج/٤، دار الجيل، بيروت.
٣- معن زيادة: الموسوعة الفلسفية العربية، المجلد الأول، ط/١ ١٩٨٦م.

خامسا: المقالات والدوريات:

أ - المقالات:

١- محمد عاطف العراقي: الحرية، الأصالة والمعاصرة، مجلة الثقافة، المجلد ١، العدد ٢٥، ١٩٧٥م.
٢- محمد عاطف العراقي: الحس النقدي عند الفيلسوف ابن رشد، مجلة عالم الفكر، المجلد ٢٧، العدد ٤، الكويت، ١٩٩٩.
٣- محمد عاطف العراقي: المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد مؤتمر ابن رشد، الجزء ٢، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع الجزائر، ١٩٨٣م.

ب- الدوريـــات:

أ - العربيـــة:

١- أحمد الشناوي وآخرون، دائرة المعارف الإسلامية، المجلد ٧ دار المعرفة، بيروت، لبنان.

ب- بالفرنسية:

1- AVERROES, ENCYCLOPEDIE MICROSOFT (R), 99 (C) 1993 – 1998 MICROSOFT CORPORATION.

١ – جميل صليبا: المعجم الفلسفي، ج/١، ط/١، دار الكتاب اللبناني بيروت، ١٩٧٣، ص٨٥.
٢ – مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروز أبادي: القاموس المحيط، ج/٤ دار الجيل، بيروت، ص ص(١٨ - ١٩).
٣– معن زيادة وآخرون: الموسوعة الفلسفية العربية، المجلد ١، ط/١، ١٩٨٦، ص٥٩٩.
٤– أبو الوليد محمد بن رشد: تهافت التهافت، تحقيق سليمان دنيا، ج/٢، ط/٢، دار المعارف، مصر ١٩٧١، ص٧٨٥.
٥– جميل صليبا: المعجم الفلسفي، ص٨٦.
٦– المرجع نفسه، ص٨٩.
٧– المرجع نفسه، ص٩٠.
8- FOULQUIE PAUL: DICTIONNAIRE DE LA LANGUE PHILOSOPHIQUE, 2ÈME EDITION, PUF, PARIS, 1969 PP (609 – 610).
٩– محمد عاطف العراقي: ثورة العقل في الفلسفة العربية. ط/٤، دار المعارف، مصر، ١٩٧٩م. ص٤٢.
10- ANDRE LALANE: VOCABULAIRE TECHNIQUE ET CRITIQUE DE LA PHILOSOPHIE, 7ÈME EDITION, PUF, PARIS, 1956, P889.
١١ – محمد عبد الرحمن مرحبا: من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية ط/١، منشورات بيروت، لبنان، ١٩٧٠، ص ص(٥٨ – ٥٩).
١٢ – محمد عبد الرحمن مرحبا: من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، ص٦٣١
١٣ – عبد الكبير الجوهري ومحمد رونق: الفكر الإسلامي، ط/١، دار العلم، ١٩٦٨، ص٨٣.
(*) العقل قبل ورود السمع: معناه أن الإنسان قادر أن يهتدي وحده إلى معرفة الله، وإلى التمييز بين الخير والشر والحسن والقبح قبل سماعه ذلك من الرسل والأنبياء (انظر: أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، تحقيق محمد عابد الجابري. ط/١ مركز الدراسات العربية، بيروت، لبنان ١٩٩٨. ص١٠١.
(**) محمد عاطف العراقي: مفكر عربي معاصر مصري، أستاذ بكلية الآداب بجامعة القاهرة، قسم الفلسفة، انصبت دراساته على قضايا التراث، صاحب منهج عقلاني، يؤمن بالعقل في ميدان الفكر الفلسفي المعاصر، له مجموعة من الكتب القيمة التي ضمنها مبادئ هذا المنهج العقلي منها:
-النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد ١٩٦٩م وهو بحث قدمه لنيل درجة الماجستير.
-ثورة العقل في الفلسفة العربية ١٩٧٨م.
-العقل والتنوير في الفكر العربي المعاصر ١٩٩٨م.
14- AVERROES, ENCYCLOPEDIE MICROSOFT (R) ENCARTA (R) 99. (C) 1993 – 1998, MICROSOFT CORPORATION.
١٥ – عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة، ج/١، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٤ ص٢٤.
١٦ – محمد عاطف العراقي: النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد، دار المعارف، مصر ١٩٦٨، ص٤٠.
١٧ – عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة، ص٢٤.
١٨ – المرجع نفسه، ص٢٤.
١٩ – محمد عاطف العراقي: النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد ص٤١.
٢٠– عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة، ص٢٤.

٢١- محمد عاطف العراقى: النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد، ص٤٢.
٢٢- محمد عاطف العراقى: تجديد فى المذاهب الفلسفية والكلامية، ط/٤، دار المعارف مصر. ١٩٧٩، ص٢١٨.
٢٣- محمد عاطف العراقى: فلسفة ابن رشد الطبيعة، ط/١، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع القاهرة ١٩٩٨م، ص ص(١٦ - ١٧).
٢٤- محمد عاطف العراقى: تجديد فى المذاهب الفلسفية والكلامية، ص٤١.
٢٥- المصدر نفسه، ص٤١.
٢٦- محمد عاطف العراقى: النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد، ص١٣.
٢٧- محمد عاطف العراقى: العقل والتنوير فى الفكر العربى المعاصر، قضايا ومذاهب وشخصيات. دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة ١٩٩٨، ص٢٣.
٢٨- محمد عاطف العراقى: العقل والتنوير فى الفكر العربى المعاصر، قضايا ومذاهب وشخصيات. ص٢٣.
٢٩- محمد عاطف العراقى: النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد، ص١٤٣.
(*) التأويل: هو إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية من غير أن يخل ذلك فى عادة لسان العرب فى التجوز من تسمية الشئ بشبيهه أو بسببه أو لاحقه، أو مقارنه أو غير ذلك من الأشياء التى عدت فى تعريف أصناف الكلام المجازى (انظر: أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد: فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، تقديم ألبير نصرى نادر، ط/١، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، لبنان، ١٩٦١من ص٣٥.
(**) المذهب الأفلوطينى: هو مذهب يقتضى وسائط لخلق صلة بين الإله الواحد المطلق وبين الموجودات العليا والمخلوقات السفلية (انظر حربى عباس عطيتو، وراوية عبد المنعم عباس: محاضرات فى الفلسفة ومشكلاتها، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٩٧م، ص٤١٧.
٣٠- محمد عاطف العراقى: النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد، ص٢٩١.
٣١- أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد: فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، ص٥٢.
٣٢- محمد عاطف العراقى: النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد، ص٢٨٩.
٣٣- محمد يوسف موسى: بين الدين والفلسفة فى رأى ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط. دار المعارف، مصر ص١٠٩.
٣٤- محمد يوسف موسى: بين الدين والفلسفة فى رأى ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط، ص١٠٩.
٣٥- محمد عاطف العراقى: النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد، ص٢٨٩.
٣٦- محمد عاطف العراقى: العقل والتنوير فى الفكر العربى المعاصر، قضايا ومذاهب وشخصيات ص٢٣.
٣٧- محمد عاطف العراقى: النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد، ص ص(١٢ - ١٣).
٣٨- محمد عاطف العراقى: العقل والتنوير فى الفكر العربى المعاصر، قضايا ومذاهب وشخصيات ص٥٨.
٣٩- المصدر نفسه، ص٥٩.
٤٠- المصدر نفسه، ص٥٨.
٤١- محمد عاطف العراقى: تجديد فى المذاهب الفلسفية والكلامية، ص٤٠.

٤٢- محمد عاطف العراقي: العقل والتنوير في الفكر العربي المعاصر، قضايا ومذاهب وشخصيات ص٥٨.
٤٣- محمد عاطف العراقي: الحس النقدي عند الفيلسوف ابن رشد، مجلة عالم الفكر، المجلد ٢٧ العدد ٤، الكويت ١٩٩٩م، ص٦٩.
٤٤- محمد عاطف العراقي: المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد، مؤتمر ابن رشد، ج/٢، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، ١٩٨٣م، ص٧٨.
٤٥- المصدر نفسه، ص٧٦.
٤٦- محمد عاطف العراقي: المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد، ط/١، دار المعارف، مصر، ١٩٨٠م، ص٥١.
٥٢- أبو حامد الغزالي: المنقذ من الضلال والموصل إلى ذي العزة والجلال، مكتبة الأنجلو القاهرة ١٩٥٥، ص١٢٧.
٥٣- محمد عاطف العراقي المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد، مؤتمر ابن رشد، ص٨٦.
٥٤- محمد عاطف العراقي: المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد، ص٤٨.
٥٥- المصدر نفسه، ص٥١.
٥٦- ابن سينا: الإشارات والتنبيهات، تحقيق سليمان دنيا، ج/٢، دار المعارف، مصر، ١٩٥٧م. ص ص(٥٥ - ٥٦).
٥٧- أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص١١٣.
٥٨- المصدر نفسه، ص ص(١١٣ - ١١٤).
٥٩- محمد عاطف العراقي: المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد، ص٢١٧.
(*) الجويني: هو أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله فقيه مسلم، شافعي المذهب والملقب بإمام الحرمين، من أشهر آثاره: "نهاية المطلب في دراية المذهب" (أنظر: منير البعلبكي): معجم أعلام المورد، تحقيق رمزي البعلبكي ط/١ دار العلم للملايين، ١٩٩٢ ص١٦٤.
٦٠- محمد عاطف العراقي: الحس النقدي عند ابن رشد، مؤتمر ابن رشد، ص٩٥.
٦١- أبو الوليد محمد بن رشد: تفسير ما بعد الطبيعة، تحقيق موريس بويج، المجلد ٨٢، دار المشرق (المطبعة الكاثوليكية، بيروت، لبنان، ١٩٦٧م، ص١١٢٦.
٦٢- محمد عاطف العراقي: المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد، ص٦٣.
(*) دليل العناية الإلهية أو الغائية: مبني على مقدمتين إحداهما أن جميع الموجودات موافقة لوجود الإنسان أما الأخرى فهي أن هذه الموافقة هي ضرورة، من قبل فاعل، قاصد لذلك مريد ومن هنا تكون النتيجة فاعل مريد جعل الموجودات موافقة للإنسان، وهذا الفاعل المريد هو الله.
(**) دليل الاختراع: مبني هو الآخر على أصلين أحدهما أن موجودات العالم مخترعة والثاني أن لكل مخترع مخترع وتكون النتيجة بذلك أن للوجود فاعلا مخترعا له. (انظر: أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة ص٨٠).
(***) دليل الحركة: يذهب إلى أن النظر في الحركة الموجودة في الكون يؤدي إلى تصور محرك أول لهذه الحركة (انظر: أبو الوليد محمد بن رشد: تهافت التهافت. ص٦٥٥).
٦٤- محمد عاطف العراقي: العقل والتنوير في الفكر العربي المعاصر، قضايا ومذاهب وشخصيات ص٣٢.
٦٥- المصدر نفسه، ص٣١.

٦٦- محمد عاطف العراقي: الحس النقدي عند الفيلسوف ابن رشد، مجلة عالم الفكر، ص٩٩.
٦٧- محمد عاطف العراقي: الحس النقدي عند الفيلسوف ابن رشد، مجلة عالم الفكر، ص٩٩.
٦٨- محمد عاطف العراقي: تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية. ص٣٦.
٦٩- محمد عاطف العراقي: العقل والتنوير في الفكر العربي المعاصر. قضايا ومذاهب وشخصيات ص٣٢.
٧٠- محمد عاطف العراقي: مذاهب فلاسفة المشرق، ط/٤، دار المعارف، مصر ١٩٧٥ ص ص(١٥ - ١٦).
٧١- محمد عاطف العراقي: مذاهب فلاسفة المشرق، ص ص(١٦- ١٧).
٧٢- محمد عاطف العراقي: تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية، ص١٨.
٧٣- محمد عاطف العراقي: مذاهب فلاسفة المشرق، ص١٨.
٧٤- محمد عاطف العراقي: تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية، ص٢٠.
٧٥- محمد عاطف العراقي: مذاهب فلاسفة المشرق، ص١٩.
٧٦- محمد عاطف العراقي: تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية، ص١٩.
٧٧- محمد عاطف العراقي: الحرية، الأصالة والمعاصرة، مجلة الثقافة، المجلد/١، العدد ٢٥، ١٩٧٥ ص٦٣.
٧٨- محمد عاطف العراقي: مذاهب فلاسفة المشرق، ص١٩.
٧٩- محمد عاطف العراقي: الحرية، الأصالة والمعاصرة، مجلة الثقافة، ص٦٤.
٨٠- محمد عاطف العراقي: مذاهب فلاسفة المشرق، ص٢٠.
٨١- محمد عاطف العراقي: مذاهب فلاسفة المشرق، ص٢٠.
٨٢- المصدر نفسه، ص٢١.
٨٣- محمد عاطف العراقي: الحرية، الأصالة والمعاصرة، مجلة الثقافة، ص٦٥.
٨٤- محمد عاطف العراقي: مذاهب فلاسفة المشرق، ص٢٢.
٨٥- محمد عاطف العراقي: النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد، ص٤٣.
٨٦- محمد عاطف العراقي: تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية، ص٢١٧.
٨٧- محمد عاطف العراقي: ثورة العقل في الفلسفة العربية، ص١٣.
٨٨- محمد عاطف العراقي: تجديد في المذاهب الفلسفة والكلامية، ص١٥.
٨٩- محمد عاطف العراقي: تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية، ص١٦.
٩٠- محمد عاطف العراقي: مذاهب فلاسفة المشرق، ص٢٢.
٩١- المصدر نفسه، ص١٦.
٩٢- محمد عاطف العراقي: ثورة العقل في الفلسفة العربية، ص٢٩.
٩٣- محمد عاطف العراقي: تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية، ص١٨.
٩٤- محمد عاطف العراقي: ثورة العقل في الفلسفة العربية، ص ص(١٥- ١٦).
٩٥- محمد عاطف العراقي: تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية، ص٢٣.
٩٦- محمد عاطف العراقي: ثورة العقل في الفلسفة العربية، ص٧١.
٩٧- المصدر نفسه، ص١٦٧.
٩٨- المصدر نفسه، ص٦٣.
٩٩- محمد عاطف العراقي: ثورة العقل في الفلسفة العربية، ص١٨.

١٠٠- جلال الدين السيوطي: صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام، ط/١، مكتبة الخانجي ص١٦.
١٠١- محمد عاطف العراقي: تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية، ص٣٠.
١٠٢- محمد عاطف العراقي: ثورة العقل في الفلسفة العربية، ص١٦٧.
١٠٣- المصدر نفسه، ص٧١.
١٠٤- محمد عاطف العراقي: ثورة العقل في الفلسفة العربية، ص ص(١٨ - ١٩).
١٠٥- محمد عاطف العراقي: ثورة العقل في الفلسفة العربية، ص.
١٠٦- محمد عاطف العراقي: ثورة العقل في الفلسفة العربية، ص
١٠٧- محمد عاطف العراقي: ثورة العقل في الفلسفة العربية، ص٢٢.
١٠٨- المصدر نفسه، ص٢٣.
١٠٩- محمد عبد الرحمن مرحبا: من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، ص٤١٠.
١١٠- محمد عاطف العراقي: ثورة العقل في الفلسفة العربية، ص٩٦.
١١١- محمد عاطف العراقي: ثورة العقل في الفلسفة العربية، ص٢٤.
١١٢- أبو نصر الفارابي: آراء أهل المدينة الفاضلة، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ١٩٥٩م، ص٢٦.
١١٣- المصدر نفسه، ص٢٣.
١١٤- المصدر نفسه، ص ص (٣٠ - ٣١).
١١٥- المصدر نفسه، ص٣٧.
١١٦- محمد عاطف العراقي: ثورة العقل في الفلسفة العربية، ص١٠٥.
(*) التام: هو ما لا يمكن أن يوجد خارج منه وجود من نوع وجوده وذلك في أي شئ كان، لأن التام في العظم هو ما لا يوجد عظم خارج منه. والتام في الجمال هو الذي لا يوجد جمال من نوع جماله خارج منه، والتام في الجوهر هو ما لا يوجد شئ من نوع جوهره خارج عنه وهكذا (انظر: أبو نصر الفارابي: آراء أهل المدينة الفاضلة، ص٢٦.
١١٧- محمد عاطف العراقي: ثورة العقل في الفلسفة العربية، ص ص، (١١٠ - ١١١)
١١٨- محمد عاطف العراقي: ثورة العقل في الفلسفة العربية، ص ص (١١٣ - ١١٤)
١١٩- محمد عاطف العراقي: ثورة العقل في الفلسفة العربية، ص ص(١١٣ - ١١٤).
١٢٠- المصدر نفسه، ص١١٥.
١٢١- محمد عاطف العراقي: ثورة العقل في الفلسفة العربية، ص ص(١١٥ - ١١٦).
١٢٢- محمد عاطف العراقي: العقل والتنوير في الفكر العربي المعاصر، قضايا ومذاهب وشخصيات ص١٨٠.
١٢٣- محمد عبده: الإسلام دين العلم والمدنية، تقديم عبد الرحمن الجوزو، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت لبنان، ١٩٨٩م، ص ص(١٣ - ١٤).
١٢٤- المصدر نفسه، ص١٥.
١٢٥- محمد عاطف العراقي: العقل والتنوير في الفكر العربي المعاصر، قضايا ومذاهب وشخصيات، ص١٨٥.
١٢٦- محمد عبده: الإسلام دين العلم والمدنية، ص١٦.
١٢٧- محمد عاطف العراقي: العقل والتنوير في الفكر العربي المعاصر، قضايا ومذاهب وشخصيات ص١٨٥.
١٢٨- محمد عبده: الإسلام دين العلم والمدنية، ص ص(١٦- ١٧).
١٢٩- المصدر نفسه، ص٢٠.
١٣٠- محمد عاطف العراقي: العقل والتنوير في الفكر العربي المعاصر، قضايا ومذاهب وشخصيات ص١٨٥.
١٣١- محمد عاطف العراقي: العقل والتنوير في الفكر العربي المعاصر، قضايا ومذاهب وشخصيات ص١٨٨.

المحور السادس

قضايا الثقافة العربية عند عاطف العراقى

د. إبراهيم صقر

-الاستشراق عند عاطف العراقى.

د. إبراهيم محمد تركى

-موقف عاطف العراقى من الاستشراق والمستشرقين.

د. محمد يحي فرج

-الفلسفة العربية عند عاطف العراقى فى ضوء العولمة.

د. عبد الحميد درويش عبد الحميد

-الفلسفة والثقافة العربية المعاصرة عند عاطف العراقى.

د. أحمد يحي عبد الحميد

-رحلة التحديث عند عاطف العراقى.

د. محمود الشناوى

-أسس الفكر المستقبلى عند عاطف العراقى.

الاستشراق عند عاطف العراقى(*)

بقلم
د. إبراهيم صقر

لا يزال الرأى فى الاستشراق موضع بحث وجدل ونقاش، ولم يصدر المفكرون العرب حكما نهائيا على نوايا المستشرقين، ولم يقيموا جهودهم وأبحاثهم تقيمًا محددًا. فقد تأرجحت المقالات والكتب التى تناولت الاستشراق والمستشرقين بين موقفين متناقضين فبعض هذه الأعمال تحاملت على أبحاث المستشرقين تحاملاً شديدًا واعتبرتهم رسلا للاستعمار وصورًا للغزو الثقافى كما اعتبرت المستشرقين جميعًا أعداء للإسلام والحضارة العربية، ثم نجد أعمالا أخرى تحمست للاستشراق وغالت فى مدح المستشرقين ووضعتهم فوق قمة الفكر العربى لاهتمامهم بتراثنا العربى الإسلامى.

وفى الحقيقة لا يمكننا نحن الدارسين أن ننكر فضل هؤلاء المستشرقين على الدراسات المتصلة بالعرب والإسلام، فلن يفعل ذلك إلا غير منصف أو متغافل عن الحق، فإن جهودهم فى هذا السبيل لا يبلغها إنكار، فإليهم يرجع الفضل فى الكشف عما فى تراثنا من ثراء ثم على نهضتنا الحديثة التى كانوا من دعائمها ولو سعينا إلى إحياء تراثنا وترجمته والتصنيف فيه ونشره لما استطعنا دون الاعتماد على ما كتبه المستشرقين.

لقد وجد الاستشراق منذ أكثر من عشرة قرون من الزمان، وجد ليبقى، وقدم لنا أهله صفحات بيضاء، وكان البحث عن الحقيقة هو الهدف من إقدام أكثرهم على تقديم ما قدموه لنا نحن العرب. ولست أبالغ إذا قلت بأن هذه المادة العلمية الاستشراقية الخاصة بمضمون هذا التراث وبأعلامه ما زالت وسوف تظل أمداً بعيداً منبعًا لا ينضب ماؤه نغترف منه وسوف تنهل منه أجيال من الباحثين متلاحقة. بل إن هذه المادة قد أسهمت وما زالت تسهم فى تشكيل بعض تصوراتنا وأحكامنا وآرائنا التى نوردها بحوثنا المتعلقة بالفكر الفلسفى الإسلامى وأعلامه.

وإذا كان هناك بعض المستشرقين قد ذهبوا إلى القول بقصور العقل العربى (السامى) وعجزه عن الإبداع فى مجال التفكير العلمى والفلسفى والفلسفى بوجه خاص. وأن الإسلام فى جوهره وتعاليمه وتوجهاته يحارب العقل فى نشاطه الخلاق ويحول دون حرية النظر والتفكير فى مجاليه الرئيسين العلمى والفلسفى، وأن الإسلام يدعو أصحابه إلى الجمود والتبعية والانقياد الأعمى لأوامر الله ورسوله مما أدى إلى انعدام وجود ما يسمى بالفكر العربى بمجاليه العلمى والفلسفى. فإننا يجب القيام بنقد هذه الآراء التى قالوا بها

(*) يعد د. عاطف العراقى من المفكرين الكبار الذين شقوا طريقهم وسط الأشواك والصخور ومهدوا لنا طريق البحث الفلسفى وساهموا مساهمة لا حد لها فى مجال التنوير الفكرى والثقافى والفلسفى.

على أساس الحجة العقلية وليس على أساس الخطابة والمبالغة وسيل الشتائم. فالحوار مع آراء المستشرقين أفضل لنا ألف مرة من الهجوم على الاستشراق برمته والسخط على المستشرقين في كل زمان ومكان.

هذا ما نجده عند د. عاطف العراقى، ففى البداية نجده يحدد المقصود من الاستشراق والمستشرقين، فالاستشراق لديه هو دراسة الغربيين لتاريخ الشرق أممه ولغاته وآدابه وعلومه وعاداته ومعتقداته وأساطيره. فهو حركة علمية عنيت ولا تزال تعنى بدراسة الحضارة الشرقية من قبل باحثين ينتمون إلى حضارة أخرى لهم بناء شعورى مخالف لبناء الحضارة التى يدرسونها[١].

فالمستشرقون إذن قوم من أوربا نسبوا أنفسهم إلى العلم والبحث ولكل منهم لغته الأصلية، ولكنه مع ذلك تعلم اللغة العربية بجوار لغته الأصلية ليدرس حضارة الشرق وعلومه وآدابه. أما ديانته فينبغى أن تكون غير إسلامية بالذات، ولا يحول هذا دون اعتناق هذه الديانة من بعد. كما يجب أن تكون اهتماماته العلمية مركزة أصلا وأساسا ومتوجهة نحو دراسة الشرق فى لغاته وآدابه وعلومه وعقائده وفلسفاته وفنونه وحضارته.

وحديث د. عاطف العراقى عن المستشرقين لا يشتمل على المتعصبين منهم بل يتجه مباشرة إلى دعاة العلم من أجل العلم، دعاة النور والتنوير.

وبعد هذا التحديد نجد أستاذنا د. عاطف العراقى يستعرض نماذج من ردود بعض العرب[*] على المستشرقين، رافضا لغة الغمز واللمز حول البواعث الدينية ومبينا أن موقفهم – أى المستشرقين – أقل إيلاما من مواقف أخرى مثل موقف ابن الراوندى[٢].

ويرى أستاذنا أن تاريخ الاستشراق مر بمراحل عديدة وبحيث لا يعد معبرا عن فترة موحدة، ففى فترة من فتراته نجد سيادة نظرية التمييز بين الجنس السامى والجنس الآرى، وبحيث نجد تفرقة جذرية بين طبيعة العقلية السامية العربية، وجوهر العقلية الأوربية الآرية. وذلك على الوجه الذى دافع عنه بعض المستشرقين من أمثال رينان وجونيه، أما فى العصر الحالى فلا نجد قبولا حتى من جانب المستشرقين أنفسهم لهذه الفكرة أو النظرية – فلم يعد يقم بالرد على فكرة السامى العربى، والآرى الأوربى، العرب فحسب بل نجد ردودا عليها من جانب المستشرقين أنفسهم، فإذا رجعنا إلى كتاب "الفلسفة فى الشرق" لمؤلفه بول ماسون أورسيل وجدنا عنده عدم تسليم بتلك الفكرة، إذ الأجناس الخالصة لا وجود لها، وأننا إذا كنا فى مجال الجغرافيا نقول بقارة الأوراسيا أى القارة التى تجمع بين أوربا وآسيا، فلا يصح إذن التفرقة بين عقلية هى وحدها لديها القدرة على الفكر الفلسفى، وهى العقلية الآرية الأوربية، وعقلية لا تستطيع بطبيعتها التفلسف وتقديم المذاهب الفلسفية، وهى العقلية السامية العربية[٣].

---

[*] أمثال الشيخ محمد عبده، ومحمد حسين هيكل، ومصطفى عبد الرازق وعباس العقاد ونجيب العفيفى ومالك بن نبى ومحمد البهى ومحمود محمد شاكر وأنور عبد الملك وفريد وجدى.

فهذه النظرية قد أصبحت حتى عند أكثر المستشرقين فى خبر كان - إن صح التعبير - وبحيث لا يصح الاحتجاج بكون العرب كانوا متأثرين بالفكر الغربى اليونانى القديم وبحيث لم يقدموا لنا مذاهب فلسفية أصلية. فمن فينا كبشر من لم يتأثر بالسابقين حتى أن الباحث الأمريكى المعروف ول ديورانت فى موسوعته الكبرى "قصة الحضارة" والتى ترجمت إلى اللغة العربية، يذهب فى مجال دفاعه عن الفيلسوف ابن سينا ضد الذين قالوا إن ابن سينا الفيلسوف العربى كان مجرد مردد لآراء السابقين، يذهب ديورانت إلى القول بأن المبدعين تمام الإبداع. الأصلاء تمام الأصالة لا يوجدون إلا فى مستشفيات الأمراض العقلية[4]. وهذا يعنى أن كل مفكر لابد وأن يتأثر بالسابقين. إن علومًا بأكملها وفلسفات لا حصر لها لم تنشأ إلا نتيجة للاحتكاك الفكرى بين الأمم بحيث إذا أردنا التأريخ للعلوم أو للفلسفة عند العرب فلا يمكننا التغافل عن علوم أو فلسفة اليونان.

وإذا كان علماء وفلاسفة العرب قد استفادوا من فكر من سبقوهم من الغربيين. فإن هذا لا يقلل من شأنهم بأى حال من الأحوال. وذلك لأنهم أضافوا إضافات جديدة. بل قالوا بآراء لم توجد عند أسلافهم من فلاسفة اليونان. وبحثوا فى مشكلات من خلال منظور لا نستطيع أن نقول عنه - إذا كنا منصفين وموضوعيين فى أحكامنا إلا أنه يعد نفس المنظور الذى نجده عند هذا الفيلسوف أو ذاك من فلاسفة اليونان القدامى[5].

فلكل مذهب من المذاهب الفلسفية التى تركها لنا فلاسفة العرب، مقومات خاصة. إنه لا يعد تلفيقا لمجموعة آراء استقاها هذا الفيلسوف أو ذاك من الفلاسفة الذين سبقوه. بل نجد فى هذا المذهب أو ذاك نوعًا من الوحدة أو التكامل تسرى بين أبعاده وجوانبه.

فالاستفادة من ثقافة الغرب لا تقلل من أهمية فكرنا العربى، ولا تقلل من عظمة فكرنا الإسلامى. يمكن إذن القول بأن علاقة الفكر الإسلامى بالفكر الغربى قديمًا كانت أقوى من علاقة الفكر الغربى بالفكر العربى حاليًا. ولعل هذا يفسر لنا عدم وجود مفكرين عرب اليوم بنفس العمق والعظمة عند مفكرى العرب قديمًا.

فالانفتاح قديمًا كان ظاهرًا، واستفادة أمثال الفارابى وابن سينا وابن رشد من أفكار الغرب لا تقلل من عظمتهم فى حين أننا الآن لا نجد مفكرين معاصرين من طراز هؤلاء المفكرين القدامى.

وما يقال عن تأثر الفلاسفة العرب بالفلسفة اليونانية. يقال أيضًا عن تأثير فلاسفتنا العرب فى بلورة وصياغة أفكار فلاسفة عاشوا بعدهم كفلاسفة المسيحية فى العصور الوسطى.

أما الحديث عن وجود تأثير لفلاسفة الإسلام فى فلاسفة العصر الحديث أمثال ديكارت وكانط وهيوم - فيما يرى أستاذنا - حديث كله وهم وزيف وتزييف للحقائق. أى انه حديث بلا معنى. بل ويعد من أحكامنا الخاطئة. إذ أننا نسارع بإثبات تأثير أفكار فلاسفتنا وأدبائنا على المفكرين الذين عاشوا بعدهم.

ومع شيوع هذه الظاهرة يتساءل أستاذنا د. عاطف العراقى لماذا نتسرع ونقول إن ديكارت قد تأثر بالغزالى، ولماذا نتسرع ونقول بأن الفيلسوف الألمانى كانط قد تأثر بالغزالى أيضًا، ولماذا نبادر أيضًا إلى القول بأن الفيلسوف الانجليزى ديفيد هيوم قد أخذ فكرة أو

أكثر من أفكاره من الغزالى وذلك دون أن يكون لدينا الوثائق التى تثبت قراءة هيوم للغزالى[٦].

ويجيب د. عاطف العراقى على هذه التساؤلات بالقول بأن السبب فى ذلك هو الظن بأن مكانة المفكر إنما تتحدد على أساس تأثر اللاحقين به بمعنى أننا نظن أن عظمة أبى العلاء المعرى إنما ترجع إلى تأثر دانتى به.

وهذا يؤدى بنا إلى تعليق أهمية مفكرينا على مدى تأثر اللاحقين بهم ولذا. يقول د. عاطف العراقى: "إن المتسرعين فى إثبات فكرة التأثر والتأثير قد أساءوا إلى فكرنا العربى وشوهوا أفكار مفكرينا من العرب وخلعوا على فكرهم دلالات كثيرة لم تكن فى أذهانهم. وظنوا بذلك أنهم يقومون بتمجيد الفكر العربى ولكنهم واهمون. إن مثلهم مثل الدابة التى أرادت حماية صاحبها ولكنها أصابت منه مقتلا"[٧].

وينتقد د. عاطف العراقى بعض المستشرقين أمثال "رينان" فى كتابه "ابن رشد والرشدية" ممن ذهبوا إلى هذا الربط، داعيا إلى الحذر التام عند الحديث عن فكرة التأثر والتأثير. تأثر مفكرينا بمن سبقهم وتأثيرهم على من عاشوا بعدهم فالفكرة إذا انتقلت من بيئة إلى بيئة أخرى فقد تكون لها بعض الدلالات والأبعاد فى البيئة الجديدة بحيث تختلف اختلافا جذريا عن بيئتها القديمة. يقول د. عاطف العراقى: "إذ من الطبيعى أن يتأثر هذا الفيلسوف أو ذاك بآراء سبقته. فنحن لا نستطيع دراسة آراء الفلاسفة المحدثين بل آراء الفلاسفة المعاصرين فى أوربا وغيرهم من بلدان العالم دون أن نرجع إلى آراء فلاسفة اليونان"[٨].

وهنا يبدو لنا تأثر د. عاطف العراقى بآراء المستشرقين الذين دائما ما يسقطون فترة العصور الوسطى من تفكيرهم منطلقين من الفكر اليونانى إلى الحديث أو المعاصر دون اعتراف بالفكر الوسيط وبخاصة الفكر الإسلامى العربى. وهذا ما أدى فيما نرى إلى استبعاد سيادته لتأثر فلاسفة غربيين أمثال ديكارت وكانط وهيوم بالتراث الفلسفى الإسلامى العربى الوسيط، وأنهم استقوا منه أفكارهم وآراءهم.

وإذا كان المستشرقون لم يقصروا اهتمامهم على فرع واحد من فروع الفكر الفلسفى الإسلامى التى تتمثل فى علم الكلام وعلم أصول الفقه والفلسفة الخالصة والتصوف وذلك لأن المعرفة الدقيقة بهذا الفكر لا تتحقق ولا يمكن استمدادها من فرع واحد من هذه الفروع، حتى وإن كان هذا الفرع يتميز عن الفرع الآخر، إلا أنها جميعا ترتبط بعلاقات وثيقة يستحيل تجاوزها أو إهمالها. فقد هال المستشرقون ما وجدوا على مسرح الحياة الفكرية والثقافية والعلمية والأدبية العربية من تراث ولكن أكبر اهتمامهم قد انصب على الجانب الفلسفى من هذا التراث وهو التراث الموسوم بالفلسفة الإسلامية.

وقد ذهب فريق من المستشرقين إلى أن الفرق الإسلامية هى التى يجب أن يبحث فيها عن الحركة الفلسفية فى الإسلام، كالقدرية والجبرية والأشعرية، فإننا نجد د. عاطف العراقى يخالفهم فى ذلك مخالفة تامة ويؤكد على القول بأن منهج المتكلمين ليس بمنهج الفيلسوف الذى يبحث عن الحق لذاته، الحق فى نفسه، الحق مجرد غاية التجريد.

بل يدور منهجهم حول أسس غير برهانية، ولهذا لا يعدون فلاسفة، طالما أنهم تأثروا بمجال غير المجال الذى يجب أن يبحث فيه الفيلسوف(٩).

وقد فند د. عاطف العراقى ما ذهب إليه بعض المستشرقين من أن الإسلام فى جوهره وتعاليمه وتوجهاته يحارب العقل فى نشاطه الخلاق ويحول دون حرية النظر والتفكير فى مجاليه الرئيسين العلمى والفلسفى، وأن الإسلام يدعو أصحابه إلى الجمود والتبعية والانقياد الأعمى مما أدى إلى انعدام وجود ما يسمى بالفكر العربى بمجاليه العلمى والفلسفى(١٠).

والحقيقة أنه لا يستطيع أى باحث أو مفكر - فيما يرى أستاذنا د. عاطف العراقى يمكن أن - يلتزم بالموضوعية ويتحرر من كل صنوف التعصب فتكون له القدرة أن ينكر المكانة الرفيعة للعقل فى الإسلام ذلك أن الإسلام يدعو صراحة إلى إعمال العقل بالتدبر والتأمل والنظر فى الكون وفى ملكوت السموات والأرض. وفى الوجود المادى والمجرد بموجوداته وظواهره، بل إنه يصوغ هذه الدعوة فى صيغة أوامر إلهية للإنسان عامة وللمسلم خاصة. وإن كانت هذه الصياغة تتخذ أساليب متنوعة بما يظهر معه أن الإسلام لا يعارض النظر العقلى وحرية الفكر والبحث، بل ويلزم المسلم فى آيات كثيرة من القرآن الكريم بضرورة استخدام العقل كوسيلة أولى وأساسية فى المعرفة(١١) ويبدو ذلك واضحا فى قوله تعالى: "قل سيروا فى الأرض فانظروا كيف بدأ الخلق ثم الله ينشئ النشأة الآخرة"(١٢). وقوله تعالى: "وفى الأرض آيات للموقنين، وفى أنفسكم أفلا تبصرون"(١٣). وقوله تعالى حاثا على النظر والتفكير فى الكون وظواهره المختلفة "أو لم ينظروا فى ملكوت السموات والأرض وما خلق الله من شئ"(١٤) وقوله تعالى "فاعتبروا يا أولى الأبصار"(١٥) وكثيرة هى الآيات التى تحث على النظر العقلى فى صورة استفهام إنكارى لمن يعرض عن مثل هذا النظر، وكثيرا ما نجد آيات قرآنية تنتهى بهذا الاستفهام "أفلا تعقلون" "أفلا تفكرون .." "أفلا تبصرون ..". بل إن القرآن يتضمن آيات تدعو إلى إعمال العقل بصورة مباشرة فى كثير من الموضوعات الطبيعية والعلمية والدينية التى ينبغى بحثها لمعرفة حقائقها فى ذاتها وللاستدلال بها على حقائق إيمانية أعلاها وأسماها وجود الله وصفاته. ومن هذه الآيات قوله تعالى "ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجا لتسكنوا إليها وجعل بينكم مودة ورحمة إن فى ذلك لآيات لقوم يتفكرون. ومن آياته خلق السموات والأرض. واختلاف ألسنتكم وألوانكم إن فى ذلك لآيات للعالمين، ومن آياته منامكم بالليل والنهار وابتغاؤكم من فضله، إن فى ذلك لآيات لقوم يسمعون. ومن آياته يريكم البرق خوفا وطمعا وينزل من السماء ماء يحيي به الأرض بعد موتها إن فى ذلك لآيات لقوم يعقلون"(١٦).

ومن الحقائق التى لا شك فيها أن الإسلام ينبذ التقليد الأعمى والجمود الفكرى. والتبعية البغيضة وينعى على المقلدين. وفى الآيات التى تضمنت ذلك إشارات واضحة إلى أن المقلدين ألغوا عقولهم وركنوا إلى تقليد السابقين، فمثلهم كمثل البهائم بل أشد منها ضلالا باعتبار أن البهائم لا عقول لها، ومن حيث أن العقل فى الإنسان إحدى صور التكريم

الإلهي له. قال تعالى: "وإذا قيل لهم اتبعوا ما أنزل الله قالوا بل نتبع ما ألفينا عليه آباؤنا أو لو كان آباؤهم لا يعقلون شيئا ولا يهتدون"[١٧].

كل هذه شواهد قرآنية صريحة الدلالة على مكانة العقل السامية في الإسلام. وأغلب الظن هو أن بعض ذوى التعصب الدينى من المستشرقين لا يجهل هذه الآيات وإنما يتجاهلها، وبعضهم الآخر ربما يجهلها فلم يدرك معانيها ودلالاتها ومراميها، وكلهم مخطئون، فأولهم طمس معالم الحقيقة وأخفاها والآخرون أصدروا أحكاما وآراء بغير علم ولا دليل مبين.

لقد كرم الله الإنسان وفضله على كثير من خلقه، ولم يبلغ الإنسان كل هذا التكريم الذى سما به فوق كل الكائنات إلا بالعقل الذى اختصه الله به، وميزه على سائر خلقه. بل ولا تأتى الإشارة إلى العقل فى القرآن الكريم إلا فى مقام التعظيم والتنبيه إلى وجوب العمل به والرجوع إليه. إن القرآن الكريم كتاب عقيدة يخاطب العقل والضمير معا، بل إن الخطاب الدينى القرآنى موجه أساسا إلى العقل الذى يفهم مضامين الخطاب. ومن ثم فإن القرآن الكريم لا يتضمن حكما من الأحكام يشل حركة العقل فى تفكيره، أو يحول بينه وبين الاستزادة من العلوم ما استطاع وحيثما استطاع وكل هذا مكفول للمسلم فى كتابه "القرآن" كما لم يكفل قط فى أى كتاب آخر من كتب الأديان يقول د. عاطف العراقى "إن الإسلام قد أطلق للعقل البشرى أن يجرى فى سبيله الذى سنته له الفطرة دون تقييد. فلو سردت جميع الآيات التى تدعو إلى النظر فى آيات الكون لأتيت بأكثر من ثلث القرآن بل من نصفه .. فالإسلام قد أطلق العنان للعقل، ولم يقيد العقل بكتاب، ولم يقف به عند باب. ولم يطالبه فيه بحساب"[١٨].

فديننا الحنيف يدعونا إلى أن نطلب الحقيقة كحقيقة، أى بصرف النظر عن مصدرها، وسواء جاءت إلينا من بلاد عربية أو غير عربية، أو كما نقول اطلبوا العلم ولو بالصين[١٩].

فالقول بأن القرآن الكريم كان عائقا لحرية الفكر يعد عند أستاذنا د. عاطف العراقى من قبيل الأقوال التى يحلو لأصحابها أن يطلقوها دون الاعتماد على أساس ثابت متين. إذ كيف يكون القرآن حائلا بين المفكرين العرب وتقدم البحوث الفلسفية فى الوقت الذى يرى فيه الدارس الكثير من المذاهب التى قام بها مفكرو العرب. يقول د. عاطف العراقى "إننا نقول ونكرر القول بأن العيب ليس فى الدين، ولكن فى الفهم الخاطئ للدين"[٢٠].

ولا نريد الإطالة فى هذا الموضوع، إذ ليس من المناسب[٢١] ونحن فى بدايات القرن الحادى والعشرين، أن ندافع عن الفلسفة العربية ونرد على الاتهامات التى وجهها نفر من المستشرقين إليها، نظرا لأن الكثير من هذه الاتهامات إن لم يكن كلها، قد أصبحت متهافتة متناقضة بعد الدراسات العميقة التى قام بها الكثير من الدارسين المنصفين سواء فى الشرق أو فى الغرب والتى أثبتت بما لا يدع مجالا للشك. أن الدين الإسلامى يشجع على النظر العقلى ولا يعوق حرية الفكر، إذ كيف يكون القرآن الكريم حائلا بين المفكرين

الإسلاميين وبين تقدم البحوث الفلسفية، فى الوقت الذى يرى فيه الدارس، الكثير من المذاهب التى قال بها مفكرو العرب والتى تقوم على أساس العقيدة الدينية والتى عبرت خير تعبير عن روح الحضارة العربية فى قوتها وازدهارها ومجدها[٣٢].

وإذا كانت بعض أحكام بعض المستشرقين قد جانبها الصواب، فدورنا مناقشتها وبيان أوجه ضعفها ومدى مجانبتها للصواب. دون الهجوم على الاستشراق بكل صورة. وتوجيه الاتهامات الظالمة إلى كل المستشرقين. إذ فى الهجوم تعبير عن الاستخفاف بكثير من الحجج العقلية والأدلة المنطقية.

لذلك نجد أستاذنا د. عاطف العراقى ينتقد الذين يهاجمون الاستشراق لمجرد الهجوم، لاصقين التهم المشروعة وغير المشروعة بأهل الاستشراق، ويتعجب عندما يجد الناقد المهاجم يأتى بنصوص من كتاب لم يكن يدرى عنه شيئا لولا أعمال المستشرقين. فهؤلاء مثل الذين يهاجمون الحضارة الغربية ويسعون بكل قوتهم إلى الاستفادة من منجزات الحضارة الأوربية. أليس من التناقض وانفصام الشخصية أن يهاجم الواحد منهم الحضارة الأوربية من خلال صفحات كتاب لم يطبع إلا بفضل اختراع المطبعة عند الغرب، بل وهل من المعقول أن يناقش أفكارهم أناس لا يعرفون حرفا واحدا من لغة أجنبية ثم هل من المعقول أن نترك حججهم الرئيسة، ثم نخوض فى موضوعات جانبية لا علاقة لها بحججهم الرئيسة من قريب أو من بعيد؟

ويعقب أستاذنا على هذا الموقف الغريب من جانب الناقدين المهاجمين بقوله "إننا نجد هذا كله للأسف الشديد فى أكثر ردود العرب على المستشرقين وبحيث أصبح حالهم كحال الطلبة فى المدارس الذين خرجوا فى مظاهرات أيام الاحتلال الانجليزى ليس للمطالبة بجلاء المستعمر فقط، بل أيضا للمطالبة بإلغاء تدريس اللغة الانجليزية فى مدارسنا وجامعاتنا فمن الضرورى زوال الاستعمار الانجليزى الغاشم، ولكن ما الصلة بينه وبين إلغاء تدريس اللغة الانجليزية؟!!"[٣٣].

ويصف أستاذنا د. عاطف العراقى الحملات التى شنها الناقدون المهاجمون على الاستشراق بأنها حملات مسعورة يحلو للكثيرين شنها على أناس أخلصوا إخلاصا لا حد له للعلم وللبحث العلمى فى مجال تحقيق التراث وإحيائه وقدموا العديد من الأفكار البناءة والمفيدة غاية الفائدة. فقد تراكمت الدراسات الاستشراقية وقوى نفوذها حتى صارت النخب العربية والإسلامية غير قادرة على النظر إلى مجتمعاتها إلا من خلال تلك الدراسات التى فرضت نفسها بسبب أسسها الموضوعية[٣٤].

وبرغم نمو الجامعات العربية والإسلامية لاحقا، فإن الجامعات الغربية بقيت هى التى تضع الكوادر التى تتمتع بالمؤهلات العليا. وبقيت هى مقصد الطلبة الذين يبغون تعليما وبحثا أفضل من حيث النوعية، وبقى المثقفون العرب والمسلمون مضطرين لقراءة الكتب الصادرة فى الغرب، والتى تبحث فى مواضع تخص مجتمعاتهم. فالمرجعية المعرفية بقيت فى الغرب، وما استطاع العرب والمسلمون تأسيس ما يماثلها فى بلادهم، ولذلك يمكن القول إن المفاهيم المتداولة للتراث العربى والإسلامى إنما تشكلت فى الغرب لا فى بلادنا.

بل تكاد بعض شعوب الشرق لا تعرف تاريخها معرفة علمية دون الرجوع إلى ما تراكم في الدراسات الغربية عنها.

ولا غرابة في دفاع سيادته عن الاستشراق، فهي قضيته الكبرى لارتباطها الوثيق بالتجديد والتنوير المرتبط بالانفتاح على كل التيارات وثقافات الأمم الأخرى وذلك لأن الانغلاق يؤدى إلى السكون وعدم الحركة.

فلنبادر نحن العرب إلى الانفتاح على كل الثقافات الأخرى تماما كما دعانا فلاسفة العرب ابتداء من الكندى الذى قال: فلنبحث عن الحقيقة كحقيقة أى بصرف النظر عن مصدرها وسواء كانت عربية أو أوربية، وابن رشد أيضا الذى قال: فلنضرب بأيدينا إلى كتب القدماء فما كان منها صوابا يجب أن نأخذه منهم وما كان فيها غير صواب، فينبغى أن ننبه إلى ذلك.

"أليست هذه كلها دعوات تراثية مشرقة وضاءة تقوم على الإيمان بالتنوير والاعتقاد بأهميته الكبرى وأنه لا حياة لنا بدونه ..[٢٥].

فلا مفر من الانفتاح على كل التيارات، الانفتاح على العلم والحضارة والعلم الآن بيد الغرب شئنا أم لم نشأ، الحضارة الآن تتمثل فى أوربا أردنا أم لم نرد. فما المانع من الاستفادة من أفكار الغرب وخاصة التى تعد معبرة عن قيم خلاقة إيجابية حتى نجد مفكرين معاصرين على نفس طراز مفكرينا القدامى[٢٦].

لقد قام المستشرقون بدور عظيم ورائد نحو الكشف عن تراث أجدادنا ودراسته وواجبنا مواصلة السير نحو الكشف عن كنوز العرب وبحيث نعمل جنبا إلى جنب مع المستشرقين بل وأن نستفيد منهم الكثير من الدروس وعلى رأسها الدروس الخاصة بالمنهج.

فالمشتغل بالتراث لا يستطيع أن يستغنى عما قدمه المستشرق من دراسات فاهتمامهم بفكرنا يعد أكثر من اهتمامنا نحن العرب بفكرنا، إن أكثر مؤلفاتنا فى مجال العلوم الإنسانية والأدب إنما تعتمد على التحقيقات والدراسات التى قام بها هؤلاءالمستشرقون. فللمستشرقين بصماتهم الواضحة والظاهرة فى كل مجال من مجالات العلوم الإنسانية وغيرها عند العرب، وبحيث أصبح الكثير منا وبصراحة عالة على دراساتهم، تلك الدراسات التى لا يستغنى عنها أى مهتم بتراثنا العربى القديم. وبالتالى فلا يوجد مبرر واحد ولا سببا معقول - فيما يرى د. عاطف العراقى - يدفع الكثيرين إلى الهجوم على المستشرقين وإنكار دورهم فى مجال إحياء التراث. فالاستشراق وجد ليبقى.

مراجع البحث

١- د. عاطف العراقي، دفاع عن الاستشراق "مقالة منشورة بجريدة الأهرام".
٢- المصدر السابق.
٣- د. عاطف العراقي، الفلسفة العربية مدخل جديد ص١٦.
٤- د. عاطف العراقي، دفاع عن الاستشراق.
٥- د. عاطف العراقي، العقل والتنوير فى الفكر العربى المعاصر ص١٨.
٦- د. عاطف العراقي، ثورة العقل فى الفلسفة العربية ص١٨ - ١٩.
٧- د. عاطف العراقي، العقل والتنوير فى الفكر العربى المعاصر ص١٩.
٨- المصدر السابق ص١٩.
٩- د. عاطف العراقي، ثورة العقل فى الفلسفة العربية ص٦٥.
١٠- د. عاطف العراقي، مدخل جديد ص١٧.
١١- د. عاطف العراقي، فلسفة الاستشراق ص٧.
١٢- سورة العنكبوت آية ٢٠.
١٣- سورة الذاريات آية ٢١.
١٤- سورة الأعراف آية ١٨٥.
١٥- سورة الحشر آية ٢١.
١٦- سورة الروم آية ٢١ - ٢٤.
١٧- سورة البقرة آية ١٧.
١٨- د. عاطف العراقي، العقل والتنوير ص١١٤.
١٩- المصدر السابق ص١١٤ وانظر أيضا د. عاطف العراقي، الفلسفة العربية مدخل جديد ص١٣.
٢٠- المصدر السابق ص١٧.
٢١- للأسف لا تزال بعض الدراسات عند الغربيين تردد تلك المزاعم حول القرآن الكريم.
٢٢- المصدر السابق ص١٧.
٢٣- د. عاطف العراقي، العقل والتنوير ص١٩.
٢٤- د. عاطف العراقي، العقل والتنوير فى الفكر العربى المعاصر ص٩٦.
٢٥- المصدر السابق ص٢٧.
٢٦- د. عاطف العراقي، الفيلسوف ابن رشد ومستقبل الثقافة العربية ص١٣٠.

موقف عاطف العراقى
من الاستشراق والمستشرقين

بقلم
د. إبراهيم محمد تركى(*)

تتضمن هذه الدراسة العناصر والنقاط الآتية:-

١- تمهيد.
٢- الدكتور عاطف العراقى أحد أعلام الفكر العربى المعاصر.
٣- التعريف بالاستشراق.
٤- اتجاهات الفكر العربى المعاصر نحو المستشرقين.
٥- النظرة الموضوعية الشاملة للاستشراق والمستشرقين لدى الدكتور عاطف العراقى.
٦- تعقيـــب.

(*) أستاذ الفلسفة المساعد - كلية التربية بكفر الشيخ/ جامعة طنطا.

(١)

تمهـيد

إذا كان تحديد البداية التاريخية الدقيقة للفكر العربى المعاصر يعتبر من الأمور غير المتفق عليها من قبل جمهرة الباحثين والدارسين فى هذا المجال، فإننى أستطيع أن أقرر، من جانبى على الأقل، أن هذه البداية إنما ترجع، على الأرجح، إلى الربع الثانى من القرن العشرين.

فإذا كان الأمر كذلك، فإنه يمكن القول: إن ثمة شخصيات عديدة من المفكرين العرب المعاصرين الذين ظهروا وبرزوا خلال هذه الفترة. وكان لكل واحد من هؤلاء الأعلام إسهاماته الفكرية التى لا يمكن إغفالها أو التقليل من شأنها.

وفى هذه المناسبة، أود أن أشير إلى أنه إذا كانت دراسة الفكر العربى المعاصر. سواء من حيث أعلامه أو من حيث اتجاهاته وقضاياه، قد نالت اهتماما ملحوظا من قبل الباحثين والدارسين، فإننى أميل إلى الاعتقاد بأن دراسة هذا المجال ينبغى أن يكون لها هدف يسمو أو يعلو عن أن يكون إعلاء من شأن بعض الشخصيات أو نقدا وتجريحا لشخصيات أخرى. إن هذا الهدف ينبغى أن يتمثل فى المناقشة الموضوعية للقضايا المطروحة، حتى يتسنى الوصول بالفكر العربى المعاصر إلى مستوى يمكن عنده أن يصير أحد دعائم الحضارة العربية المنشودة.

والحقيقة التى لابد من الإشارة إليها فى هذا المقام، أن ثمة عددا من الشخصيات الهامة فى الفكر العربى يمكن، بحق أن تكون موضعا للدراسة الجادة.

وإذا كان هذا المقام لا يتسع لإيراد قائمة بأسماء هؤلاء الأعلام، فإنى أكتفى بأن أشير هنا إلى أن الدكتور عاطف العراقى يعد أحد أعلام الفكر العربى المعاصر الذين ينبغى أن تدرس آراؤهم فى العديد من القضايا.

(٢)

الدكتور عاطف العراقى

أحد أعلام الفكر العربى المعاصر

بادئ ذى بدء، أود أن أقول: إنه لا ينبغى أن ينظر إلى الدكتور عاطف العراقى باعتباره أستاذا جامعيا له مكانته الأكاديمية والعلمية المرموقة فى مجال الفلسفة الإسلامية أو العربية فحسب، وإنما ينبغى أن ينظر إليه، بالإضافة إلى ذلك، باعتباره أحد أعلام الفكر العربى المعاصر القلائل الذين يسهمون فى بناء صرح الثقافة العربية المعاصرة المنشود.

وفى هذا المقام، فإننى أستطيع أن أقول، من جانبى على الأقل، وأعتقد أن الكثير من الباحثين والدارسين فى مجال الفلسفة بصفة خاصة والمهتمين بدراسة الفكر العربى المعاصر بصفة عامة، بناء على الاتصال الوثيق بفكر الدكتور العراقى وإسهاماته المتعددة فى مجال الثقافة العامة: إن الذى جعل الدكتور عاطف العراقى يحظى بهذه المكانة أنه قد اجتمعت لديه عدة خصائص فكرية يمكن الإشارة إليها، فى شئ من الاختصار، على النحو التالى:

- الالتزام بالاتجاه العقلى فى التفكير. وقد ظهر هذا الاتجاه لدى الدكتور العراقى منذ حداثته. وفى اعتقادى أن هذا الاتجاه العقلى الذى يميز فكره هو الذى جعله يرتبط ارتباطا فكريا وثيقا بالفيلسوف ابن رشد، الذى كان موضوعا لأول دراساته[1] وما زال موضوعا للعديد من دراساته، وذلك بالإضافة إلى ارتباطه الفكرى بالعديد من الفلاسفة والمفكرين من ذوى الاتجاه العقلى.
- الميل إلى الاتجاه النقدى، الذى يبدو واضحا فى كتاباته المتعددة التى تتناول موضوعات متنوعة. ومن الإنصاف أن يقال: إن الدكتور العراقى قد التزم بالموضوعية فى انتقاداته التى أبداها خلال بحثه للموضوعات المتعددة التى تناولها بالبحث والدراسة. ولابد من الإشارة هنا إلى أنه قد فرق بين نوعين من النقد: النقد الزائف أو الهدام والنقد الحقيقى أو البناء وهو الذى يلتزم بمعطيات العقل[2].
- الدعوة المستمرة إلى حرية الفكر وعدم التقيد بقوالب فكرية جامدة أو الخضوع لأى ضغط فكرى أو عقائدى يعوق الإنسان عن التفكير السليم.
- محاربة التعصب الفكرى والعقائدى بجميع أشكاله وصوره التى تعوق الإنسان عن التفكير السليم أو التفكير فى النور، طبقا لتعبير الدكتور العراقى نفسه فى مواضع متعددة من مؤلفاته.
- رفض أى مظهر من مظاهر التفكير اللاعقلى الذى يطلق عليه الدكتور العراقى اصطلاح "التفكير فى الظلام". والحقيقة: إن مظاهر التفكير اللاعقلى أو التفكير فى الظلام، التى

انتقدها الدكتور العراقى فى مناسبات متعددة، إنما هى من الكثرة بحيث يصعب حصرها الآن[٣].

-الانفتاح الفكرى على الثقافات الأخرى. ولا ينبغى أن يفهم من ذلك أن الدكتور العراقى يتبنى نظريات أو مذاهب مستوردة، مثل من يسميهم بأصحاب التوكيلات الفكرية، وإنما كان اطلاعه على أفكار الغير بهدف التعرف عليها ومناقشتها بهدف الاستفادة مما يصلح منها فى تدعيم موقفه العقلانى ورسالته التنويرية التى يحاول نشرها.

وهنا يمكن القول: إنه إذا كانت هذه الخصائص التى يتميز بها فكر الدكتور عاطف العراقى تؤهله لأن يكون أحد أعلام الفكر العربى المعاصر الذين يحملون على عاتقهم بناء الصرح الثقافى للحضارة المنشودة، فإننى أستطيع أن أشير إلى أن الدكتور العراقى قد تناول بالدراسة والمناقشة العديد من قضايا الفكر العربى الإسلامى سواء ما يتعلق منها بتخصصه العلمى أو ما يتعلق بالقضايا العامة.

وإذا كان الحديث عن موقف الدكتور العراقى من القضايا المتعددة والمسائل المتنوعة التى أثارها أو تحدث عنها فى مؤلفاته المختلفة يحتاج إلى توسع لا يحتمله هذا المقام، لذلك فإنى سأقصر، فى هذه العجالة، على الحديث عن موقفه من قضية واحدة، وهى قضية الاستشراق والمستشرقين.

والذى يدعونى إلى التركيز على دراسة موقف هذا المفكر العملاق من هذه القضية دون غيرها من القضايا العديدة التى أدلى بدلوه فيها أمران، يمكن الإشارة إليهما باختصار كما يلى:-

الأمر الأول: فإنه يتلخص فى أن هذه القضية تعد مثار اهتمام عامة المثقفين وكافة المتخصصين فى مجال الدراسات العربية الإسلامية.

بينما يتعلق الأمر الثانى بوجهة نظر الدكتور العراقى فى هذه القضية، حيث اتسمت بالدقة والموضوعية.

وقبل تفصيل القول فى الموضوع قيد البحث والمناقشة، أود أن أشير إلى أنه إذا كان الدكتور العراقى قد تحدث عن الاستشراق والمستشرقين فى مواضع متعددة من مؤلفاته، وذلك فضلا عن أحاديثه فى العديد من اللقاءات العلمية، فإنه قد ركز على الحديث فى هذا الموضوع فى كتابيه "العقل والتنوير فى الفكر العربى المعاصر" و"ثورة النقد فى عالم الأدب والفلسفة والسياسة".

ومن جهة أخرى، فإنه إذا كان الدكتور العراقى قد أشار إشارات عابرة إلى بعض النقاط التى تتعلق بالموضوع، قيد البحث والمناقشة، فإننى سأحاول إيضاحها، وذلك فى أضيق نطاق، حتى يمكن التعرف على مختلف جوانب هذا الموضوع.

(٣)
التعريف بالاستشراق

إذا كان الدكتور العراقى لم يقدم تعريفا للاستشراق، ولم يتحدث عن نشأة هذه الحركة وأهدافها، فإن ذلك إنما يرجع، فى تقديرى على الأقل إلى أمرين:-

فمن جهة، يلاحظ المطلع على فكر الدكتور العراقى أنه يخاطب المثقف العادى أو المتخصص، ولا يخاطب العامة أو ما يسمى برجل الشارع. لذلك، فإنه يبدو لنا أنه كان يفترض أن مثل هذه المسائل لا تحتاج إلى فضل بيان.

ومن جهة أخرى، فإنه يلاحظ أن الدكتور العراقى لم يفرد لبحث مسألة الاستشراق والمستشرقين دراسة علمية خاصة، وإنما تحدث عنها فى كتاباته الثقافية العامة.

وإذا كان الأمر كذلك، فإن أستطيع أن أقول، فى اختصار شديد: إن الاستشراق يعنى توجه العلماء والمفكرين الغربيين نحو الشرق بالدراسة والبحث فى مختلف المجالات وعلى مختلف المستويات.

وطبقا لذلك، فإنه يمكن القول: المستشرق هو ذلك الباحث الغربى (أى الذى ليس من أهل الشرق) الذى يقوم بدراسة أى موضوع يتعلق بالشرق فى أى مجال من المجالات.

ويمكن القول: إنه من الملاحظ أن الاستشراق، بهذا المعنى، قد بدأ، كحركة منظمة، منذ ما يربو على عشرة قرون. إذ أن طلائع المستشرقين قد ظهرت فى القرن العاشر الميلادى، كما أشار إلى ذلك أحد الباحثين[٤].

وإذا كانت هذه العجالة لا تتسع للحديث عن العوامل التى أدت إلى ظهور الاستشراق كحركة علمية، فإنه لابد من الإشارة هنا إلى أن العديد من الباحثين والكتاب، الذين تحدثوا عن الاستشراق من وجهات نظر مختلفة، قد أشاروا إلى أن ثمة عوامل متعددة أدت إلى ظهور هذه الحركة فالعامل العلمى، وإن كان هو العامل الأساسى الظاهر، إلا أن ثمة عوامل أخرى، دينية واقتصادية وسياسية، قد أدت إلى ظهورها وتطورها عبر هذه القرون.

وإذا كان الاستشراق، عبر هذه الفترة الطويلة، قد مر بمراحل متعددة تختلف باختلاف الهدف المسيطر عليها، فإنه من الملاحظ أن الاستشراق فى القرنين الأخيرين كان أكثر اهتماما أو بالأحرى اصطباغا بالجانب العلمى. وإن أخفى الجوانب الأخرى.

وأيا ما كان الأمر، فإن هذه إشارة سريعة أردت بها أن أقدم تعريفا بالاستشراق والمستشرقين، لكى يتسنى الانتقال إلى نقاط أخرى تتعلق بالموضوع قيد البحث والدراسة.

(٤)
اتجاهات الفكر العربى المعاصر نحو الاستشراق والمستشرقين

منذ البدايات الأولى لازدهار الفكر العربى المعاصر وحتى هذه الأيام. يمكن أن يلاحظ الباحث أن الكتابات العربية أو الإسلامية عن الاستشراق والمستشرقين قد ظهرت فى مختلف المجالات.

وأستطيع أن أقول، فى هذا المقام، من جانبى على الأقل: إنه من الملاحظ أن الكتابات العربية المعاصرة عن الاستشراق والمستشرقين تختلف. أو ربما تتباين. من حيث اتجاهات أصحابها نحو هذه القضية.

ويمكن الإشارة إلى أهم الاتجاهات العامة التى ظهرت فى الفكر العربى المعاصر بشأن الاستشراق والمستشرقين إلى ما يأتى:-

(أولا): هناك اتجاه يتناول أصحابه المستشرقين بالدراسة الموضوعية. فيعددونهم، ويعرفون بهم، ويذكرون مؤلفاتهم وأبحاثهم فى مختلف المجالات العلمية والمعرفية. كما يذكرون الجامعات التى تهتم بالاستشراق، ويعددون كراسى الأستاذية فيها.

وإذا كنت لا أود ، فى هذه العجالة، أن أذكر نماذج من أعمال أصحاب هذا الاتجاه(٥)، فإن الذى أود أن أشير إليه هنا أن الدكتور العراقى لم يتعرض للحديث عن هذا الاتجاه.

وفى تقديرى أن موقف الدكتور العراقى هذا لا يعد موقفا سلبيا من هذا الاتجاه، لأنه لا يتضمن أى حكم على الاستشراق والمستشرقين يمكن مناقشته، وإنما هو مجرد سرد لأسماء المستشرقين وأعمالهم.

(ثانيا): هناك اتجاه آخر فى النظر إلى المستشرقين يقوم أصحابه بحصر أو تعداد آراء المستشرقين التى أساءت إلى الإسلام كدين وإلى الحضارة الإسلامية بإنجازاتها المختلفة ومظاهرها المتعددة، ثم تفنيد هذه الآراء وبيان وجهة النظر الإسلامية الصحيحة.

ولابد من الإشارة هنا إلى أن أصحاب هذا الاتجاه وهذا النظر إلى المستشرقين يختلفون من حيث الهدوء أو الانفعال فى التعبير عن موقفهم.

فهناك من الكتاب من يعرض آراءه فى شئ من الهدوء، حيث يناقشون آراء المستشرقين على أساس من معطيات العقل ووقائع التاريخ(٦).

ولكن هناك طائفة أخرى من الكتاب قد هاجموا آراء المستشرقين فى شئ من الانفعال والتعصب، بل وفى تحامل على كل ما هو أجنبى.

ومن الواضح أن هذا الفريق الأخير من الكتاب هو الذى كان محل نقد عنيف من الدكتور عاطف العراقى: حيث يرى "أنهم يكتبون فى كل شىء. ولا يفهمون أى شئ".

ويصف ردود هذا الفريق على آراء المستشرقين بأنها "حملات مسعورة"، وأن هؤلاء إنما "يفكرون في الظلام".

ولا ينبغي أن أترك هذا المقام دون الإشارة إلى أن الدكتور العراقي، وهو بصدد الحديث عن ظاهرة انتشار تأليف الكتب الدينية وبيان أسبابها. قد أشار إلى أن حركة الاستشراق تؤدي عادة إلى "نشاط الكتاب الديني تأليفا وتوزيعا. إذ أن المستشرقين قد اهتموا بالدراسات الدينية، وذهب البعض منهم إلى إطلاق أحكام خاطئة والاعتقاد بآراء ليس من الضروري أن تكون صحيحة. فلابد إذن أن يقوم علماء آخرون بالرد عليهم والكشف عن أخطائهم. وهكذا يمكن القول بأن حركة الاستشراق ترتبط برواج حركة تأليف الكتاب الديني"، هذه الحركة التي ظهرت بوضوح في عالمنا العربي المعاصر[٧].

وأيا ما كن الأمر، فإن أصحاب هذا الاتجاه، في نظرهم إلى المستشرقين. إنما يركزون اهتمامهم على آراء أو أحكام المستشرقين، دون أي التفات إلى جهودهم التي ينبغي أن ينظر إليها بعين الاعتبار.

وأود أن أشير هنا إلى أنه إذا كان الدكتور العراقي قد هاجم الفريق الثاني من أصحاب هذا الاتجاه، وأعتقد أنه محق إلى حد كبير في ذلك، لأن العاطفة والتعصب لا يصلحان للرد على أية دعوى، فإنني أكاد أتفق مع الفريق الأول من أصحاب هذا الاتجاه، لأن أحكامهم على آراء المستشرقين متسمة بالعقلانية والموضوعية إلى حد كبير.

(ثالثا): هناك اتجاه ثالث في النظر إلى المستشرقين لا يقوم أصحابه بإيراد آراء المستشرقين وأحكامهم والرد عليها على وجه العموم، وإنما يقتصر أصحاب هذا الاتجاه على تناول هذه الآراء وتلك الأحكام بالتحليل النقدي طبقا لتخصصاتهم العلمية. فالمتخصص في التاريخ الإسلامي أو في الأدب العربي أو في الدراسات الدينية الإسلامية أو في الفلسفة الإسلامية يقوم بدراسة هذه الآراء في مجال تخصصه.

والباحث في مجال الفلسفة الإسلامية يستطيع أن يلاحظ أن الشيخ مصطفى عبد الرازق (المتوفى عام ١٩٤٧م) يعتبر من أهم الرواد في هذا التخصص فهو واحد من الذين تحدثوا عن آراء المستشرقين في مجال الفلسفة الإسلامية وقدموا انتقادات دقيقة وعميقة لها[٨]. ويمكن القول، دون مبالغة: إن معظم المتخصصين في مجال الفلسفة الإسلامية، الذين ذكروا آراء المستشرقين بنصها وقاموا بالرد عليها، قد حذوا حذو الشيخ مصطفى عبد الرازق أو ربما نقلوا عنه.

ولابد من الإشارة هنا إلى أن الدكتور العراقي قد تحدث عن أهمية الشيخ مصطفى عبد الرازق في مجال الفلسفة الإسلامية وأثره في معظم الباحثين في هذا المجال، وإن كان قد اختلف معه في بعض النقاط[٩]. وقد اعتمد الدكتور العراقي نفسه على الشيخ مصطفى عبد الرازق في حديثه عن أحكام المستشرقين على الفلسفة الإسلامية ونقده لبعضها.

(رابعا): وهناك اتجاه في النظر إلى المستشرقين، وهو الاتجاه الذي يمثله أفراد قلائل، وهم في مجال الفلسفة الإسلامية أقل بكثير جدا من أصحاب الاتجاه السابق. وهؤلاء هم الذين يمكن أن يطلق عليهم "تلاميذ المستشرقين". ولا أقصد بذلك هؤلاء الأساتذة الذين تلقوا دراساتهم في الغرب ونالوا شهادات الدكتوراة على يد المستشرقين، لأن هؤلاء قد عاد معظمهم وله شخصيته الفكرية المستقلة. وإنما أقصد هؤلاء الذين تبنوا آراء

المستشرقين فيما يتعلق بالفلسفة الإسلامية. ولابد من الإشارة هنا إلى أننى إذا كنت لا أود أن أفصل القول فى هذه النقطة، لأن هذا المقام غير مخصص لذلك، ولأن الدكتور العراقى لم يشر إلى هذا الاتجاه من اتجاهات الفكر العربى المعاصر نحو المستشرقين، فإننى أعتقد أن ما ينطبق على المستشرقين من أقوال لابد أن ينطبق إلى حد كبير على هؤلاء التلاميذ.

(خامسا): وأخيرا، فإن هناك اتجاه، فى الفكر العربى المعاصر، ينظر إلى الاستشراق والمستشرقين نظرة تتسم بالموضوعية والشمول فى آن واحد.

وتتمثل الموضوعية، فى هذه النظرة، فى عدم التعصب ضد هذه الحركة الفكرية على طول الخط، وإنما يتفق أصحاب هذا الاتجاه مع المستشرقين ويختلفون معهم أحيانا أخرى.

أما الشمول، فإنه يتمثل فى النظر إلى الاستشراق والمستشرقين من زوايا مختلفة، سواء من حيث جهودهم وإسهاماتهم العلمية أو من حيث آرائهم وأحكامهم التى تختلف من حيث الصواب والخطأ.

ويمكن القول، ودون مبالغة: إن أصحاب هذا الاتجاه فى النظر إلى الاستشراق والمستشرقين فى الفكر العربى المعاصر يعدون قلة بالقياس إلى أصحاب الاتجاهات الأخرى الذين تطرقوا إلى الحديث فى هذه المسألة.

وأستطيع، من جانبى على الأقل، أن أضع الدكتور عاطف العراقى فى إطار هذا الاتجاه الأخير.

وفيما يلى سأحاول بيان أهم معالم هذا الموقف الموضوعى الشامل تجاه الاستشراق والمستشرقين كما يبدو لدى هذا المفكر العربى المعاصر عاطف العراقى.

(٥)

النظرة الموضوعية الشاملة للاستشراق والمستشرقين لدى الدكتور عاطف العراقى

لقد أشرت فى مواضع سابقة من هذه الدراسة إلى أن الدكتور العراقى قد اهتم بالحديث عن الاستشراق والمستشرقين فى مناسبات عديدة، وأنه قد ركز على الحديث حول هذا الموضوع فى المقالة التى تضمنها كتابه "العقل والتنوير فى الفكر العربى المعاصر"، وكانت بعنوان "المستشرقون وحركة التنوير فى الفكر العربى المعاصر"(١٠). وفى الفصل الذى كتبه فى القسم الأول من كتابه "ثورة النقد فى عالم الأدب والفلسفة والسياسة" وهو بعنوان "دفاع عن الاستشراق والمستشرقين"(١١).

وقد يبدو للوهلة الأولى أن الدكتور العراقى يدافع فقط عن هذه الحركة الفكرية الغربية وعن أعلامها، وذلك فى إطار دفاعه عن الانفتاح الحضارى.

ولكن النظرة المتعمقة والقراءة المتأنية لما قاله فى هذا توضح بجلاء أن رائد العقلانية والتنوير فى الفكر العربى المعاصر كانت نظرته هى النظرة الموضوعية الشاملة للموضوع قيد البحث والمناقشة.

وأستطيع، من جانبى، أن أشير هنا إلى أن هذه النظرة التى قدمها الدكتور العراقى حول الاستشراق والمستشرقين تتضمن عدة أمور، يمكن الحديث عنها فى شئ من الإيجاز على النحو التالى:

الأمر الأول: لقد دافع الدكتور العراقى عن هذه الحركة العلمية، باعتبار أن الدفاع عن الاستشراق والمستشرقين مرتبط بالقضية الأساسية التى يتبناها رائد العقل والتنوير فى الفكر العربى المعاصر، حيث يدعو إلى ضرورة "التفكير فى النور"، وما يستتبع ذلك من نبذ الأحكام الانفعالية، من جهة، والانفتاح الثقافى، من جهة أخرى.

الأمر الثانى: لقد هاجم الدكتور العراقى. هجوما عنيفا، أصحاب الاتجاه الذى يرفض كل ما أتى به المستشرقون، دون أن يميزوا بين الصحيح والفاسد من آرائهم، ودون أن يلتفتوا إلى ما لهؤلاء المستشرقين من جهود لا يمكن إغفال قيمتها، باعتبار أن النظرة الانفعالية إلى كل ما هو غربى كانت هى المحرك الأول لهم فى هذا الموقف السلبى من الاستشراق والمستشرقين.

وقد أشرت، فى موضع سابق من هذه الدراسة، إلى موقف الدكتور العراقى النقدى من هذا الفريق من الكتاب الذى ينظر إلى الاستشراق والمستشرقين تلك النظرة الانفعالية المحدودة.

الأمر الثالث: إنه في إطار دفاعه عن الاستشراق والمستشرقين وبيان أثر هذه الحركة العلمية في ازدهار الاتجاهات العقلانية والتنويرية في الفكر العربي المعاصر، يتحدث عن ضرورة تقدير الجهود العلمية التي بذلها هؤلاء العلماء الغربيون في مجال الفكر العربي الإسلامي.

ويمكن القول، كما هو معلوم، وطبقا لما ذكره الدكتور العراقي في هذا الشأن: إن جهود المستشرقين في مجال الفكر العربي الإسلامي تنقسم إلى قسمين أساسيين:

القسم الأول: يتمثل في جهود المستشرقين في تحقيق عدد غير قليل من كتب التراث العربي الإسلامي في فروعه المختلفة. والحقيقة أنهم قد بذلوا جهدا لا يمكن إغفال قيمته في هذا المجال.

ويمكن القول: أنه إذا كان الدكتور العراقي يثني على جهود المستشرقين في هذا الصدد ثناء بالغا، لأن المقارنة بين جهودهم في تحقيق التراث وبين جهود بعض الباحثين والكتاب العرب الذين قاموا بتحقيق بعض كتب التراث تكشف عن الفارق الواضح بين الطريقة العلمية التي اتبعها المستشرقون والطريقة غير العلمية التي اتبعها هذا الفريق من الباحثين والكتاب العرب، فإنه لابد من الإشارة هنا إلى أن ثمة فريقا آخر من الباحثين العرب قد اتبع الطريقة العلمية في تحقيق التراث، وإن كان قلة بالقياس إلى الفريق الأول.

وعلى أية حال. فإنه لابد من الاعتراف بفضل المستشرقين في مجال تحقيق التراث ونشره. ولا ينبغي، تحت أي ظرف من الظروف، التقليل من شأن جهودهم في هذا المجال على وجه الخصوص.

وبعد ذلك، فإنني أستطيع أن أقول: إنه بغض النظر عن الحديث عن حركة تحقيق التراث ومدى ازدهارها على يد الباحثين والدارسين الذين تخصصوا في هذا المجال في السنوات الأخيرة، فإنه مما لا شك فيه أن موقف الدكتور العراقي في هذه النقطة بالذات ليس فيه ما يدعو إلى الخلاف بين جمهور الباحثين والدارسين في مجال الفكر العربي الإسلامي إذا ما كانت نظرتهم إلى هذا الموضوع تتسم بالهدوء والموضوعية.

أما ثاني القسمين اللذين تشملهما جهود المستشرقين في مجال الفكر العربي الإسلامي، فإنه يتمثل فيما قاموا به من دراسات لا يمكن إغفال قيمتها في هذا المجال.

ولابد، في هذا المقام، من الإشارة إلى ما ذكره الدكتور العراقي من أنه لا يتصور اكتمال دراسة من الدراسات في مجال الفكر العربي دون الرجوع إلى ما كتبه المستشرقون.

وأستطيع أن أقول، من جانبي: إن ما قاله رائد العقلانية والتنوير في الفكر العربي المعاصر غير مجانب للصواب إلى حد كبير، إذ أنه من الأمور المنهجية في مجال البحث العلمي، كما هو معلوم، أن يطلع الباحث على الدراسات السابقة التي تتعلق بموضوع بحثه. سواء أكانت هذه الدراسات عربية أم أجنبية. ولا جناح على الباحث أن يتفق أو يختلف مع الآراء الواردة في هذه الدراسات السابقة، ما دام ملتزما بالموضوعية العلمية.

والحقيقة التي لابد من التنويه إليها هنا، أن عددا غير قليل من الباحثين والدارسين العرب قد التزموا بهذا الشرط المنهجي، وذلك في إطار ازدهار الدراسات العربية

والإسلامية فى الآونة الأخيرة. وإن كانت هناك طائفة من الباحثين والدارسين فى هذا المجال غير ملتزمين بهذا الشرط المنهجى، وهؤلاء هم الذين ينطبق عليهم ما يوجهه إليهم الدكتور العراقى من انتقادات فى هذا الصدد.

وفى هذه المناسبة، فإنه لابد من الإشارة إلى أنه مما يدل على أهمية معظم الدراسات التى قدمها المستشرقون فى مجال الفكر العربى الإسلامى، أن عددا غير قليل منها قد ترجم إلى اللغة العربية وأصبح فى متناول الجميع.

وعلى أية حال، فإن الحديث عن جهود المستشرقين فى مجال الفكر العربى الإسلامى يحتاج إلى مجال أوسع لا تحتمله هذه العجالة. ولكن يكفى أن أذكر هنا أن الدكتور العراقى لم يكن مبالغا فى القول أو مجانبا للصواب عندما دعا إلى ضرورة تقدير جهود المستشرقين حق قدرها، سواء أصابوا فى بعض آرائهم وأحكامهم أم أخطأوا.

الأمر الرابع: لقد نظر الدكتور العراقى إلى آراء المستشرقين نظره موضوعية شاملة. ويمكن توضيح ذلك كما يلى:

(أولا): أنه قد فرق بين تقدير جهود المستشرقين وبين تقييم آرائهم وأحكامهم. وقد أكد على ذلك أكثر من مرة. باعتبار أنه إذا كان يدعو إلى تقدير جهود المستشرقين حق قدرها، كما أشرت إلى ذلك فى موضع سابق من هذه الدراسة، فإنه يدعو إلى تقييم آرائهم وأحكامهم، وبيان مدى صحة هذه الآراء وتلك الأحكام. بشرط أن يلتزم الباحث الذى يقوم بعملية التقييم هذه بالموضوعية المستندة إلى معطيات العقل ووقائع التاريخ.

(ثانيا): إنه من الملاحظ أنه لم يدافع عن المستشرقين دفاعا مطلقا يؤدى به إلى قبول كل ما قالوه أو التسليم به. وإنما يبدو من أقواله أنه يقبل بعض آرائهم ويرفض بعضها. فليس كل المستشرقين على صواب فى آرائهم وأحكامهم، وإنما قد أصاب بعضهم وأخطأ البعض الأخر[١٢].

(ثالثا): إذا كان الدكتور العراقى قد رفض التعصب فى موقف بعض الكتاب والباحثين المعاصرين من العرب تجاه المستشرقين. فإنه قد رفض كذلك آراء وأحكام بعض المستشرقين تجاه الفكر العربى الإسلامى التى يبدو فيها التعصب واضحا.

وهنا يمكن القول: إنه إذا كان الدكتور العراقى قد ركز فى حديثه عن آراء المستشرقين وأحكامهم على مجال تخصصه الدقيق. وهو الفلسفة العربية أو الإسلامية. فإنه قد أشار إلى بعض مظاهر التعصب لديهم فى هذا المجال وقام بالرد عليها. وقد ذكر أن تعصب المستشرقين فى مجال الفلسفة الإسلامية قد بدا فى قضيتين.

القضية الأولى: تتمثل فى التفرقة التعسفية بين العقلية الآرية والعقلية السامية، والقول بأن العقلية السامية غير قادرة بطبيعتها على الإبداع الفلسفى[١٣].

أما القضية الثانية: فإنها تتمثل فى القول بأن القرآن، باعتباره الكتاب المقدس للمسلمين، كان يشكل عقبة رئيسة فى سبيل إبداع مفكرى الإسلام أو إنتاجهم فى مجال الفلسفة.

وإذا كانت هاتان القضيتان تمثلان جانبا مما أسماه الدكتور العراقي بفلسفة المستشرقين، ويعنى بذلك: الخلفية الفكرية التى استند عليها بعض المستشرقين فى إبداء أحكامهم على الفلسفة الإسلامية، فإن الدكتور العراقى قد أشار إلى أن ثمة بعض المستشرقين لا يسلمون بصحة هاتين القضيتين، مثل بول ماسون أورسيل صاحب كتاب "الفلسفة فى الشرق" وغيره ممن رفضوا القول بالتفرقة بين الجنس الآرى والجنس السامى، كما أنه قد أشار إلى ما يمكن أن يقال فى الرد على هاتين القضيتين.

(رابعا): إنه قد تناول بالنقد والرد بعض أحكام المستشرقين فى مجال الفلسفة الإسلامية، وخاصة تلك التى تأسست على القضيتين السابقتين اللتين تعبران عن تعصب بعض المستشرقين. وأهم هذه الأحكام هي:

أ - القول بعدم وجود الفلسفة الإسلامية، وبأن ما وجد من إنتاج فلسفى لدى بعض مفكرى الإسلام لا يعدو أن يكون صورة عربية لبعض جوانب الفلسفة اليونانية.

ب- القول بوجود مصادر أجنبية للفكر الفلسفي الإسلامي. فالفلسفة الخالصة كان مصدرها يونانى، أما التصوف (وهو أحد فروع الفلسفة الإسلامية) فإنهم قد اختلفوا فى تحديد مصدره، فمنهم من قال بأنه فارسي؛ ومنهم من قال بأنه هندى، ومنهم من قال بأنه يونانى، ومنهم من قال بأنه مسيحى.

جـ- المبالغة فى إرجاع كثير من عناصر الفكر الفلسفى الإسلامى إلى الأصول الأجنبية.

ويمكن القول: إنه إذا كان الدكتور العراقى قد قام بتفنيد هذه الآراء والرد عليها، وإن كان قد توسع فى ذلك أحيانا، وخاصة فى حديثه عن وجود الفلسفة الإسلامية ومدى أصالتها، واختصر القول أحيانا أخرى، وخاصة فى حديثه عن دعوة القرآن الكريم إلى التفلسف[١٤]، فإنه من الملاحظ أن أقواله فى هذا الصدد تتفق مع الإطار العام لما قدمه بعض الرواد من أساتذة الفلسفة الإسلامية بشأن الرد على أقوال المستشرقين فى هذا المجال[١٥].

(خامسا): يشير الدكتور العراقى إلى أن ثمة بعض المستشرقين الذين يرفضون القضايا والأحكام السابقة، ويخص بالذكر كلا من بول ماسون أورسيل فى كتابه "الفلسفة فى الشرق" الذى يرفض التفرقة بين الآريين والساميين ويقرر وجود فلسفة فى الشرق، وكذلك ول ديورانت فى كتابه "قصة الحضارة" فى الجزء المتعلق بالحضارة العربية الإسلامية، الذى يرفض اتهام الفلاسفة العرب (وخاصة ابن سينا) بأنهم مجرد نقله للفلسفة اليونانية، باعتبار أنه ليس ثمة إبداع فكرى مطلق إلا فى مستشفيات الأمراض العقلية، وأن كل فيلسوف يتأثر بمن قبله ويؤثر فيمن لحقه.

والحقيقة أن هناك عددا غير قليل من المستشرقين المعتدلين الذين أنصفوا الحضارة الإسلامية. وهؤلاء هم الذين ينبغى أن يؤخذ بآرائهم وأحكامهم.

(سادسا): فإذا ما كان الأمر على هذا النحو فيما يتعلق بموقف الدكتور العراقى من الاستشراق والمستشرقين، فإنه لابد من الإشارة إلى مدى تأثره بآراء المستشرقين. وهنا يمكن القول: إن الإطلاع على مؤلفات الدكتور العراقى يفيد أنه لم يتبن أى رأى أو حكم

من آراء المستشرقين وأحكامهم التى وصفت بأنها خاطئة. أما فيما عدا ذلك فلا جناح عليه أن يستفيد عن الآراء المعتدلة، أيا من كان قائلها.

وهكذا تحدثت، فيما سبق، عن الإطار العام لموقف الدكتور العراقى من الاستشراق والمستشرقين، وهو موقف يتسم فى مجمله بالموضوعية والشمول فى النظر إلى هذه المسألة. هذا الموقف الذى يكاد صاحبه أن يكون متفقا فيه مع العديد من رواد الفلسفة الإسلامية المعاصرين، وإن كان يختلف عنهم فى بعض الأمور الجزئية.

وبالإضافة إلى ذلك، فإنه من الملاحظ أن الدكتور العراقى لم يتطرق إلى الحديث عن آراء بعض المستشرقين الخاطئة فى مجالات أخرى غير مجال الفلسفة الإسلامية. ويمكن تبرير ذلك، من جانبى، بالقول بأنه، من جهة، لم يتوسع فى الحديث عن هذا الموضوع بالقدر الذى يسمح له بذلك، ومن جهة أخرى، فإنه لم يرد أن يخرج عن نطاق تخصصه العلمى.

وأخيرا، وليس آخرا، فإنه من الملاحظ أن هذا الموقف الذى أبداه الدكتور العراقى من الاستشراق والمستشرقين قد فهم لدى بعض الباحثين والدارسين على نحو مغاير لما فهمه كاتب هذه السطور. ولكل وجهة هو موليها.

(٦)
تعقيـــب

هكذا تحدثت، في الصفحات السابقة، عن موقف الدكتور عاطف العراقي، باعتباره أحد أعلام الفكر العربي المعاصر، من قضية الاستشراق والمستشرقين، باعتبارها من القضايا التي شغلت الأوساط الفكرية العربية منذ عدة سنوات، وباعتبار أنها من القضايا التي كانت مثارا للخلاف بين الكتاب والمفكرين العرب وما أدى إليه ذلك من وجود اتجاهات متعددة ومختلفة إزاءها.

وإذا كنت لا أود، في هذا التعقيب، أن أقدم تلخيصا لما ذكرته في الصفحات السابقة، فإنني أكتفي هنا بالقول بأنه إذا كانت توجد في الفكر العربي المعاصر اتجاهات متعددة ومختلفة في النظر إلى الاستشراق والمستشرقين، فإن الدكتور عاطف العراقي إنما يعد من أصحاب الاتجاه الذي ينظر إلى هذا الموضوع نظرة تتسم بالشمول والموضوعية. هذه النظرة التي تقدر القيمة التي ينبغي أن تعطى للجهود التي بذلها المستشرقون في مجال التراث العربي الإسلامي، وفي الوقت نفسه، فإن هذه النظرة ذاتها تتناول أحكام المستشرقين وآراءهم بالدراسة والفحص في ضوء معطيات العقل ووقائع التاريخ، فتقبل بعضها وترفض البعض الآخر.

وبناء على ذلك، فإنه يمكن القول، في شئ من الاطمئنان: إن من ينظر إلى موقف الدكتور العراقي تجاه الاستشراق والمستشرقين باعتبار أنه دفاع عن هذه الحركة العملية بمختلف أعلامها على نحو مطلق يكون قد جانبه الصواب إلى حد بعيد.

والذي يؤكد ما أقوله، أنني قد أشرت، في مواضع سابقة من هذه الدراسة، إلى أن الدكتور العراقي، عندما توجه بالنقد الشديد إلى من يهاجمون الاستشراق والمستشرقين، فإنه لم يقصد بذلك إلا هذا الفريق من الكتاب الذين يسيطر عليهم التعصب والانفعال في نظرتهم إلى هذه الحركة العملية وإلى أعلامها المختلفين، وذلك دون غيرهم من الذين انتقدوا أحكام المستشرقين وآراءهم في شئ من الموضوعية.

هذا. ولا أود أن أنهي حديثي حول موقف الدكتور عاطف العراقي من الاستشراق والمستشرقين دون أن أقول كلمة حق، وهي: إنني لم أقصد بهذه الدراسة أن أدافع عن وجهة نظر الدكتور العراقي، وذلك على سبيل المجاملة، وإنما أردت أن أوضح موقفه في هذه القضية التي ربما يكون قد أسئ فهم موقفه إزاءها.

ويمكن القول: إن الذي يؤكد ما أقوله، أنني إذا كنت أكاد أن أتفق معه فيما يقوله إزاء هذه القضية، فإن هناك قضايا أخرى قد أدلى فيها برأيه، ولكنني اختلف معه في بعض هذه الآراء.

وسواء أكنت متفقا مع الدكتور العراقي أو مختلفا معه، فإنني لابد وأن أشهد هنا شهادة حق، فأقول: إن الدكتور العراقي له رسالته الفكرية التي يحاول نشرها، وغالبا ما يكون المفكر الذي من هذا الطراز موضعا للنقد.

وأخيرا، وليس آخرا، فإنه لابد من الإشارة إلى أن هناك قضايا متعددة تطرق الدكتور العراقي إلى الحديث عنها. ويحتاج موقفه إزاءها إلى دراسات أخرى يمكن من خلالها التعرف على فكر رائد العقلانية والتنوير في الفكر العربي المعاصر وهو الأستاذ الدكتور محمد عاطف العراقي.

الحواشي

١- كانت رسالته للحصول على درجة الماجستير من كلية الآداب جامعة القاهرة بعنوان "النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد". وقد توالت دراسات الدكتور العراقي عن ابن رشد. والذي يدل على اهتمامه بهذا الفيلسوف أنه قال في أحد اللقاءات العلمية: "إنني أكاد أحفظ أقوال ابن رشد".

٢- لقد تحدث الدكتور العراقي عن هذه القضية بشئ من التفصيل في مقدمة كتابه: الفلسفة العربية والطريق إلى المستقبل.

٣- أرجو أن أتوسع في الحديث عن هذا الموضوع في دراسة أخرى.

٤- انظر: العقيقي (نجيب): المستشرقون/ دار المعارف، القاهرة ١٩٨١، الطبعة الرابعة جـ١ ص١١٠ وما بعدها.

٥- قد يعتبر كتاب "المستشرقون" تأليف نجيب العقيقي من أشمل وأدق الكتب العربية التي تمثل هذا الاتجاه.

٦- يمكن أن يعتبر كتاب "حقائق الإسلام وأباطيل خصومه" للمرحوم الأستاذ عباس العقاد من أحسن الأمثلة على ذلك إلى جانب مجموعة أخرى من الكتب التي سارت على منواله.

٧- انظر: العراقي (دكتور عاطف): ثورة النقد في عالم الأدب والفلسفة والسياسة، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية ٢٠٠٠، القسم الأول (قضايا ومشكلات من منظور الثورة النقدية) ص٢٠٢.

٨- عن آراء المستشرقين التي أوردها الشيخ مصطفى عبد الرازق ورده عليها، انظر كتابه: تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة ١٩٦٦، الطبعة الثالثة، ص٣ - ٣٠.

٩- انظر: العراقي (دكتور عاطف): العقل والتنوير في الفكر العربي المعاصر، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة ١٩٩٨م، ص٢٣٥ - ٢٥٥.

١٠- نفس ص١٠٥ - ١٠٨.

١١- نفس المصدر ص ٣٠٩ - ٣٣٢.

١٢- الذي يريد أن يتأكد من صحة هذا القول، فإن عليه أن يراجع الفصل الذي كتبه الدكتور العراقي في كتابه ثورة النقد بعنوان "دفاع عن الاستشراق والمستشرقين".

١٣- لقد ظهرت هذه الفكرة في إطار الدراسات الإثنولوجية التي ازدهرت في القرن التاسع عشر، حيث تبنى عدد غير قليل من العلماء الأوروبيين الذين خاضوا في هذه الدراسات القول بتقسيم الشعوب إلى أجناس محددة لكل جنس منها خصائص معينة. وقد كان إرنست رينان، الفيلسوف والمستشرق الفرنسي، أحد هؤلاء العلماء الذين تبنوا هذه الفكرة وقد طبقها في مجال دراسته لتاريخ اللغات السامية، ثم توسع فيها في مجال حديثه عن الفلسفة الإسلامية. وقد تابعه في هذا الصدد بعض المستشرقين، مثل جوتييه وغيره. ولكن هذه الفكرة قد ثبت خطؤها من خلال الدراسات الأنثروبولوجية التي أثبتت وحدة العقل البشري في جميع الأجناس. ومع ذلك. فقد ظلت هذه الفكرة موجودة لدى بعض المستشرقين.

١٤- إذا كان الدكتور العراقي قد اختصر القول في هذه المسألة بالذات، لذلك فإني سأتحدث عنها بشئ من التفصيل فيما سأقدمه من تذييل لهذه الدراسة.

١٥- من المعلوم أن العديد من أساتذة الفلسفة الإسلامية قد تحدثوا عن هذه القضايا، مثل الشيخ مصطفى عبد الرازق في كتابه "تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية" والدكتور إبراهيم مدكور في كتابه "في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه" والدكتور أبو العلا عفيفي في كتابه "التصوف: الثورة الروحية في الإسلام" والدكتور عبد الحليم محمود في كتابه "التفكير الفلسفي في الإسلام" والدكتور أبو الوفا التفتازاني في كتابه "مدخل إلى التصوف الإسلامي" وغيرهم.

المراجع

١- أبو ريان (دكتور محمد على): تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام، دار الجامعات المصرية. الإسكندرية ١٩٧٣م.

٢- البهى (دكتور محمد): الفكر الإسلامى الحديث وصلته بالاستعمار الغربى. دار الفكر. بيروت ١٩٧٣م.

٣- التفتازانى(دكتور أبو الوفا الغنيمى): مدخل الى التصوف الإسلامى، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة ١٩٧٦م.

٤- الخربوطلى (دكتور على حسنى): المستشرقون والتاريخ الإسلامى، سلسلة دراسات فى الإسلام، العدد١١١، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، القاهرة ١٣٩٠هـ.

٥- السباعى (دكتور مصطفى): الاستشراق والمستشرقين، مكتبة دار البيان، الكويت١٩٦٨م.

٦- العراقى (دكتور عاطف): النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد، دار المعارف، القاهرة ١٩٨٢م.

٧- العراقى (دكتور عاطف): الفلسفة العربية والطريق إلى المستقبل، دار الرشاد، القاهرة ١٩٩٨م.

٨- العراقى (دكتور عاطف): العقل والتنوير فى الفكر العربى المعاصر، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة ١٩٩٨م.

٩- العراقى (دكتور عاطف): ثورة النقد فى عالم الأدب والفلسفة والسياسة، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية ٢٠٠٠م.

١٠- العقيقى (نجيب): المستشرقون، دار المعارف، القاهرة ١٩٨٠م.

١١- اللبان (دكتور إبراهيم): المستشرقون والإسلام، ملحق بمجلة الأزهر، القاهرة، صفر، ١٣٩٠هـ.

١٢- النشار (دكتور على سامى): نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام، الجزء الثالث، دار المعارف، القاهرة ١٩٧٨م.

١٣- جعيط (هشام): ترجمة طلال عتريسى، أوربا والإسلام، دار الحقيقة، بيروت ١٩٨٠م.

١٤- زقزوق (دكتور محمود حمدى): الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضارى، سلسلة كتاب الأمة، العدد رقم٥، رئاسة المحاكم الشرعية والشئون الدينية فى دولة قطر ١٤٠٤هـ.

١٥- زقزوق (دكتور محمود حمدى): الإسلام فى الفكر الغربى، دار القلم، الكويت ١٩٨١م.

١٦- سعيد (إدوارد): ترجمة كمال أبو ديب، الاستشراق، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت ١٩٨١م.

١٧- عبد الرازق (الشيخ مصطفى): تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية. مكتبة النهضة المصرية. القاهرة ١٩٦٦م.

١٨ - عفيفى (دكتور أبو العلا): التصوف: الثورة الروحية في الإسلام، دار المعارف، القاهرة ١٩٦٣م.
١٩ - محمود (دكتور عبد الحليم): التفكير الفلسفى فى الإسلام، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٦٨م.
٢٠- مدكور (دكتور إبراهيم): فى الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، دار المعارف، القاهرة ١٩٦٨م.
٢١- هويدى (دكتور يحيى): دراسات فى علم الكلام والفلسفة الإسلامية، دار النهضة العربية، القاهرة ١٩٧٢م.

الفلسفة العربية عند عاطف العراقى فى ضوء العولمة

بقلم

د. محمد يحيى فرج(*)

اهتم المثقفون فى مصر والعالم العربى بحصول الأستاذ الدكتور/ عاطف العراقى على جائزة الدولة "للتفوق" فى ميدان العلوم الاجتماعية. فذهب البعض إلى أن سبب هذه الجائزة هو أن صاحبها قد تبنى منهجا عقليا نقديا فى الفكر العربى، بينما رأى آخرون أنها بسبب أنه قد أحى التراث الإسلامى من مرقده وبخاصة فلسفة ابن رشد، بعد قرون طويلة، فى حين وجد غيرهم أن الجائزة التى نالها الدكتور العراقى ترجع أساسا إلى أنه صاحب نظرية عن "الفلسفة العربية". ولسنا نريد أن نتوقف عند هذه التعليلات المختلفة لحصول عاطف العراقى على هذه الجائزة الرفيعة على مستوى العلوم الاجتماعية، وإنما نريد أن نمضى مباشرة إلى مناقشة نظريته عن "الفلسفة العربية" فى ضوء العولمة والنظام العالمى الجديد.

وقد يكون من نافلة القول أن نقرر - فى هذا الصدد - أن اتجاهات عاطف العراقى الأخيرة قد نأت به عن النظرية القائلة "بفلسفة إسلامية" محضة كما ذهب من قبل الشيخ مصطفى عبد الرازق والدكتور إبراهيم مدكور (انظر، عاطف العراقى: الفلسفة العربية مدخل جديد، التصدير، ص٥). وربما كان من الحديث المعاد أن نقول إنه قد عدل عن معظم آرائه السابقة بشأن أن الفلسفة (إسلامية) لعدم اقتناعه مثلا بسيطرة فكر ابن تيمية على أذهان المشتغلين ببعض أقسام الفلسفة فى مصر والعالم العربى، وهو فى نظر الدكتور العراقى لا ينتسب إلى الفلسفة من قريب أو من بعيد. (المصدر السابق. ص٢). لكن الواقع أن نظرة عاطف العراقى كانت أبعد من ذلك بكثير، إذ تجاوز حدود الموقف الفلسفى الإسلامى، وخرج من الوادى الضيق إلى مجال آخر أوسع وأشمل هو مجال الفكر العربى أو الفلسفة العربية على حد تعبيره، وهو الأمر الذى تقتضيه العولمة الثقافية العربية فى ظل النظام العالمى الجديد، وفى ذلك يقول الدكتور العراقى: (إن كل هذه المآسى والكوارث. قد نتجت بطريقة غير مباشرة عن تسمية فلسفتنا بأنها (فلسفة إسلامية)، لماذا؟ لأن فريقا من الباحثين قد خلط خلطا شنيعا بين خصائص الفكر الدينى وخصائص الفكر الفلسفى). ولا يختلف خطاب عاطف العراقى فى هذا الصدد مع خطاب العولمة القادم من الغرب، الذى سبق أن فصل بدوره بين آليات الفكر الدينى وآليات الخطاب الفلسفى.

(*) أستاذ الفلسفة المساعد بكلية الآداب جامعة عين شمس.

وأول سؤال قد يتبادر إلى الأذهان هنا، هو الاستفهام عن نوع التطور الذى طرأ على فكر عاطف العراقى منذ ظهور كتابه الأول (النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد) حتى هذه اللحظة؟

الواقع أن موقف الدكتور العراقى قد انتقل من قطب (الذاتية) إلى قطب (الموضوعية). أى تجاوز الأنا الإسلامى التقليدى إلى موضوعية الفكر العربى أو الفلسفة العربية، باعتبارها (الآخر) الذى يمس جمهرة المفكرين فى العربية. مما يدل على أن عاطف العراقى كان واعيا تماما لأبعاد العولمة القادمة من الغرب باعتبارها أيضا (الآخر) الرافض لجميع أنواع الخطابات التى تمزج بين العناصر الدينية والثقافية. ومواجهة كل هوية من هذا النوع بفضح تناقضاتها بسبب تجذرها فى الماضى البعيد. وهو الأمر الذى دفع عاطف العراقى إلى الخروج من (أنا) الماضى الذى وصف نفسه بالفلسفى الإسلامى. وهو ذو طابع محدود. إلى (آخر) أشمل وأعم. باعتباره تفسيرا جديدا على أساس داخل/ خارج، ذاتى/ موضوعى، وكأنه يريد لنظريته عن (الفلسفة العربية).أن تواصل الحملات التى بدأها أحمد لطفى السيد ضد أولئك الذين فسروا الموقف الفلسفى العربى تفسيرا إسلاميا صرفا، ولا غرو، فإن دفاع عاطف العراقى عن نظريته، لم يكن سوى رد فعل عنيف لمواجهة العولمة الغربية بعولمة أخرى عربية، وهى أشبه بشجرة جذورها التراث وجذعها المنهج النقدى، وثمارها التنوير والنزعة العقلية الواقعية، وهو تشبيه كامن فى كل أعمال عاطف العراقى الذى نظر إلى الفلسفة العربية بمعنى شامل، وصنع منها نظرية فى العولمة، يندرج تحتها التراث بوجه عام والمنهجية النقدية لفحص هذا التراث والنتائج التى توصل إليها كالتنوير أو الاستنارة والعقلانية الواقعية. بالإضافة إلى ذلك، حاول الدكتور العراقى أن يستوعب فى نظرته إلى الموقف الفلسفى العربى شتى العوامل المؤثرة على وجود المثقف العربى، بما فيها العوامل المادية (الواقعية) والتاريخية والسياسية والاجتماعية .. إلخ. وبعد أن كان قانعا فى تفسيره للفكر العربى بوجهة النظر الفلسفية الخالصة، أصبح يدخل فى اعتباره "عنصر النقد والتركيب"، وصار أميل إلى تحديد "أنا الفكر" العربى تحديدا مستقبليا وليس تاريخيا فقط، وحصر ماضى هذا الفكر وحاضره فى كل موحد، وهو الأمر الذى يقتضى معه أن تكون فلسفة العرب فى الوقت الراهن، فلسفة عربية لا إسلامية، باعتبار أن الأخيرة تمثل "أنا الماضى" بينما الأولى هى صورة الزمان فى كليته وشموله، أى ماضيه وحاضره ومستقبله.

وعلى ذلك، لم يلبث عاطف العراقى، أن تحقق من أنه لا يكفى لنا تمجيد الماضى البعيد، أو على حد تعبيره "أمجاد يا عرب أمجاد"، بل لابد لنا من الإسهام بآليات جديدة تتواكب مع آليات النظام العالمى الجديد، والسعى إلى خلق (الآخر) العربى فى مقابل (الآخر) الأوروبى. ولا سبيل إلى توطيد دعائم ذلك (الآخر) إلا بالمشاركة الفعالة فى عملية تحقيق الوعى الثقافى العربى المستنير، وتأسيس عقلانية عربية واقعية.

ولو أننا عدنا إلى كتاب (الفيلسوف ابن رشد ومستقبل الثقافة العربية) للدكتور العراقى لوجدناه حريصا كل الحرص فى هذه الدراسة المستقبلية "التى استغرقت معظم أجزاء الكتاب" على استخدام أدوات جديدة فى البحث مثل: الماضى من خلال

المستقبل، منظور رشدى مستقبلى، رؤية مستقبلية. التراث برؤية نقدية، ثقافة عربية. ثورة النقد - وهى أشبه بثورة التصحيح - ثقافة العولمة والمستقبل التنويرى، العقلية التنويرية - وهى عقلية واقعية .. إلخ، وأنه ليس فى الإمكان بالتالى دراسة الفكر العربى من منظور أحادى الجانب، مما اضطر الدكتور العراقى إلى وضع "مشروع Projet" للفلسفة العربية فى كل جوانبها الفلسفية والعلمية والأيديولوجية والاقتصادية والسياسية والاجتماعية .. إلخ. وهو ما يعنى أن الوعى الثقافى العربى فى ظل النظام العالمى الجديد ليس متوقفا على الماضى البعيد أو على التراث بما هو عليه.

حقا لقد أدخل عاطف العراقى - منذ البداية - ضربا من الاستمرار التاريخى فى تصوره العام للفلسفة العربية، بدليل اعتناقه لمبادئ ابن رشد التنويرية، لكن التاريخ - أو التراث الرشدى، هو فى نظره لحظة تحول متجددة دائما داخل الوعى الثقافى العربى المعاصر تؤكد ماضيه، وتدفعه دوما إلى الأمام، بل هى لحظة خروج من دائرة (الاغتراب) التى عاش فيها الوعى الإسلامى قرونا طويلة، إلى دائرة الحاضر (المنفتح) على العالم. مما يؤدى إلى تحول الماضى الإسلامى بوصفه إرثا أو تراثا، إلى لحظة حاضرة، مستقبلية. تتواكب مع حاضر ومستقبل الفكر العالمى الجديد، بغض النظر عن آليات كل منهما. وقد فطن عاطف العراقى من خلال أبحاثه المستمرة فى فلسفة ابن رشد، إلى أن الإنسان العربى. فى المشرق والمغرب، هو (موجود تاريخى)، لا يكف عن تحديد ذاته عن طريق نشاطه الفكرى واستحداث آلياته، ومن خلال شتى التغيرات التى يعانيها، كى لا يلبث أن يتجاوزها ويعلو عليها، لذلك فما كان ينشده الدكتور العراقى، من خلال جميع أعماله. إنما هو الوصول إلى وضع جديد للفكر العربى. أو "الفلسفة العربية"، أو على حد تعبيره "أيديولوجيا مستقبلية" لفكرنا العربى، والعمل فى الوقت نفسه على تحقيق "وضع عقلانى" جديد للإنسان العربى المعاصر، وهذا النظام - وحده - هو الذى يسمح له بأن ينظر إلى نفسه باعتباره ذلك (الآخر) الذى سيصيره.

من هنا كان موقف الدكتور العراقى صريحا فى رفضه لفكرة أن الفلسفة إسلامية خالصة، منددا بموقف الدين وصموها بالأحكام الخاطئة والتصورات الفاسدة حول آراء قال بها الفلاسفة العرب، بل حول شخصيات يزعمون أنها فلسفية كالغزالى وابن تيمية مثلا (انظر، عاطف العراقى: نحو معجم للفلسفة العربية، التصدير، ص٩)، وقد كشف بذلك عن خلط بعض الباحثين بين الخطاب الفلسفى والخطاب الدينى. مؤكدا على ضرورة استخدام المنهج النقدى للفصل بين هذين الخطابين فى إطار توجه عقلانى جديد فى الفلسفة العربية. وقد أدى هذا الموقف إلى التطرق إلى مجالات جديدة فى الثقافة العربية كالأدب والسياسة وغيرهما من منظور نقدى، وذلك كما فعل صاحب نظرية "الفلسفة العربية" فى الجزء الأول والثانى من كتابه (ثورة النقد فى عالم الأدب والفلسفة والسياسة)، مما يؤكد على خروج صاحب هذه النظرية من عزلة (أنا) التراث أو الماضى إلى آفاق أوسع، وفهم الفلسفة العربية فى الوقت الحاضر، فى إطارها الثقافى الصحيح .. وليس من شك فى أن عاطف العراقى قد نصب نفسه - منذ البداية - خصما لدودا لكل لون من ألوان "اللاعقلانية"، إذ أن "القرآن الكريم" فى نظره لم يكن عائقا أمام حرية الفكر والنظر العقلى، وأن الفلسفة العربية على حد

قوله يكفيها فخرا أنها أنارت عقول مفكرى أوروبا فى وقت كانت فيه هذه القارة تعيش فى ظلام الجهل (انظر، عاطف العراقى: الفلسفة العربية، مدخل جديد، ص١٨، ١٩).

ما الجديد إذن فى فكر عاطف العراقى عن مشروع "الفلسفة العربية"؟ .. الواقع أن ما أسماه الدكتور العراقى باسم الفلسفة العربية فى كتابيه "الفلسفة العربية والطريق إلى المستقبل"، "الفلسفة العربية، مدخل جديد"، إنما هو تعبير عن استحالة العودة بالوعى الثقافى العربى المعاصر إلى الوعى الإسلامى "الأقل شمولا" بالرغم من تأكيد صاحب هذه النظرية على "التواصل" القائم بينهما من منظور التنوير الرشدى، واصفا تلك الرؤية بأنها "رؤية مستقبلية تنويرية، يقدمها من خلال إدراكه ووعيه للقيم الإيجابية لثقافة العولمة .. وهى رؤية عامة وكبرى تجعل الهدف من التنوير دك أرض التقليد دكا، وإقامة أساس البناء على العقل وحده .." (انظر، عاطف العراقى: الفيلسوف ابن رشد ومستقبل الثقافة العربية، ص٢١٩). ويقول الدكتور العراقى فى موضع آخر من الكتاب نفسه، مؤكدا على مفردات هذا التحليل النقدى: "أننا الآن فى أشد الحاجة إلى السعى نحو التنوير الثقافى، الذى يقوم على ثقافة العولمة، وتقديس العقل الذى دافع عنه ابن رشد دفاعا مجيدا، والإيمان بأن الثقافة الخالدة، إنما هى الثقافة الإنسانية التى تتخطى حدود الزمان والمكان بحيث تتحرر من العادات والتقاليد الرجعية، وتنطلق ساعية إلى تحقيق سعادة الإنسان، بما تتضمن من آداب وعلوم وفنون رفيعة المستوى، وعن طريق "التنوير" نستطيع إرساء نظام ثقافى عربى جديد" (المصدر السابق. ص٢٢٠). ثم يتساءل الدكتور العراقى فى كتابه المذكور: هل من المعقول، وقد بدأنا الألفية الثالثة، الوقوف عند كتب التراث، بحيث نقوم بحفظها وترديد ما فيها دون وعى؟ وهل يصح أن يقوم البعض بالهجوم على منجزات الحضارة الغربية فى الوقت الذى لا يمكن فيه الاستغناء على هذه المنجزات الكبرى؟. وينتهى الدكتور العراقى من ذلك إلى استحالة تحقيق مشروع ثقافى عربى جديد دون التأكيد على أهمية العلم، ونبذ الخرافات، وتوجيه الاقتصاد العربى نحو إرساء نظام ثقافى موحد لمواكبة خطاب العولمة والثورة المعلوماتية فى الغرب.

لقد صور عاطف العراقى فى معظم أعماله "الوعى العربى" فى الفلسفة العربية المعاصرة، فى صورة "وعى حر"، منفتح على "الآخر"، وتجسد هذا الوعى، الذى انغلق على نفسه قرونا طويلة، فى واقعنا العقلانى المستنير، مطالبا الإنسان العربى فى الوقت الحاضر بالمشاركة فى صناعة حركة التاريخ العالمية، وهذا هو الجديد فى مشروع عاطف العراقى الذى خرج من الوادى الضيق للفلسفة الإسلامية التقليدية، إلى فلسفة عربية، اجتماعية وسياسية، تحلل علاقة الوجود الثقافى العربى المعاصر بكل من العولمة والنظام الأوروبى الجديد فى ظل ما يسمى بالحداثة وما بعدها.

لقد وضع الدكتور العراقى بين أيدينا رؤية عامة، شاملة، عن الفكر العربى فى الوقت الراهن، ولم يكن انصرافه عن النظرة التقليدية للتراث بمثابة تنكر للمطلب الفلسفى الإسلامى الأصيل، أو عدول تام عن أفكاره التى بدأ منها، بل ما جاء به كان بمثابة تكملة أو إضافة ضرورية، لدراسة فلسفية عربية تكاملية، أراد لها صاحبها فى النهاية أن تتخذ صورة "فلسفة عربية"، وهى قراءة جديدة، تستحق من أبناء جيل الأستاذ ومن تلاميذه مواصلة البحث فى ضوء هذا المشروع العقلانى العربى المستنير، المتكامل الأركان ..

الفلسفة والثقافة العربية المعاصرة

عند عاطف العراقى

بقلم

د. عبد الحميد درويش عبد الحميد(*)

لاشك أن محور اهتمام أستاذنا الدكتور عاطف العراقى منذ أن كان طالبا فى المرحلة الثانوية وحصوله على الدرجة النهائية فى مادة الفلسفة، وحتى يومنا هذا كان محصورا فى هاتين الكلمتين وهما: الفلسفة والثقافة.

فالفلسفة عنده هى السعى الدائم نحو تحقيق النظر العقلى الخالص المتجرد عن الهوى والعاطفة والحس، والتعرض بصورة مباشرة وموضوعية لمسائل الخير والحرية والفكر. وإستيعاب كافة الاتجاهات المعاصرة التى تعبر عن الفكر الإنسانى العام فى تطوره كالعولمة والتنوير.

وهذا المفهوم هو الذى جعله ينتمى إلى ابن رشد الذى كان ينتمى بدوره إلى أرسطو.

ويقينى أن هذا الانتماء هو انتماء للحكمة والنزعة العقلية التى أرسى قواعدها أرسطو، والذى جعل الفلسفة جملة العمليات الفكرية والمحاولات العقلية التى يراد بها التوصل إلى الحق والاهتداء إلى الصواب، وأن الفيلسوف هو الذى يعول على العقل ويستلهمه، وحدد وظيفة الفلسفة فى التحليل والنقد بمنظار العقل وليس وضع الحلول لما يواجه الإنسان من مشاكل(1). فكان انتماء أستاذنا للعقل والحكمة التى أرساها فلاسفة اليونان وعلى رأسهم أرسطو أولا ثم إلى من تبعهم بإخلاص وفهم وهو ابن رشد.

أما الثقافة عنده فهى السعى نحو تحقيق التكامل والشمول فى مختلف جوانب العلوم والمعارف، والرغبة الصادقة فى الإلمام العام بفروع الفنون والآداب. وعلى ذلك تكون الثقافة هى كل إضافة من علم ومعرفة، وأن يضيف المتخصص إلى تخصصه حتى تكتمل معارفه.

ولقد حرص أستاذنا على تأكيد هذا المفهوم ببيان أضداد هذا المعنى حين يرى: أن التخصص الدقيق فى أحد مجالات العلوم الإنسانية أو غيرها من العلوم ليس ثقافة.

-وأن الاقتصار على نوع واحد من الثقافة أو المعرفة سواء- دينية أو سياسية أو اقتصادية – ليس ثقافة.

-وأن الانتماء الأيديولوجى لفكر معين أو سياسة معينة ليس ثقافة. ذلك لأن الثقافة ليست هى التخصص وليست هى الالتزام بفكر عقائدى معين، بل هى التنوير القائم على العقل والحركة الإيجابية للفكر المتوافقة مع روح العصر(2).

(*) مدرس الفلسفة/ كلية التربية ببور سعيد – جامعة قناة السويس.

وإذا تساءلنا عن السمة المشتركة الجامعة بين الفلسفة والثقافة فإننا نجد العديد من نقاط الالتقاء والاتفاق حيث الاعتماد على العقل والدفاع عنه والرغبة فى المعرفة، ووحدة الغاية وهى التغيير والتطوير والوعى وتنبه الإنسان إلى مواطن الخطأ والزلل والضعف وإنارة الطريق وإيقاظ الضمير.

وتتضح هذه السمة المشتركة عندما يؤكد الدكتور عاطف على أن الفلسفة والثقافة بمعنى العقل والنظام هى التى توقظ حواسنا النائمة وإراداتنا المتهالكة، وأن ثقافتنا المتداعية لدليل على مدى استهزائنا وبعدنا عن العقل وعن الفلسفة وعن المنطق، واستسلامنا لموروث ثقافى ضحل لا يفيدنا ولا يحقق غاياتنا فى شئ.

وأن الفلسفة قد حققت فى كثير من الآراء والدعوات غاية الإنسان وأضافت إليه بعدا تنويريا، تمكنت من خلاله من خلق إنسان جديد قادر على المواجهة الفكرية والانتماء إلى العصر، حتى يمكن القول بأن ثقافة العصر هى الترجمة الحقيقية لما نؤمن به من فلسفات وأن الثقافى هى التطبيق العملى لما تقدمه الفلسفة، لأن الثقافة لا يمكن أن تكون هى التأمل العقلى البحت بل هى ما ينتجه العقل بعد تأمله .. إذ العقل مهمته إدراك الماهيات، أو كما يقول ابن رشد فى تهافت التهافت: أن الموجودات جميعا لها وجودين: وجود محسوس ووجود معقول، وإن نسبة الوجود المحسوس من الوجود المعقول هى نسبة المصنوعات من علوم الصانع، وأن الحس يدرك الأجسام أى الموجودات الحسية فى الواقع والمركبة من المادة والصورة. أما العقل فإنه يدرك الماهيات أى ماهيات هذه الأجسام[٣].

ويظهر ما بين الفلسفة والثقافة من ارتباط خاصة عندما نتعرض للثقافة كعلم Asculturology يهتم بالدراسة العلمية التفسيرية للظواهر الثقافية، سواء ثقافة مادية تشمل جميع الموضوعات الفيزيقية التى صنعها الإنسان للتوافق مع البيئة، أو ثقافة لا مادية تشمل جميع السمات الثقافية غير الملموسة كالمهارات الفنية والمعايير والمعتقدات والاتجاهات الفكرية واللغة التى تنتقل من جيل إلى جيل والثابت أن الثقافة فى مفهومها العام تتميز بأنها إنسانية ومن صنع الإنسان، وأنها تنتقل من جيل إلى جيل على شكل عادات وقيم وتقاليد ونظم وقوانين، وكل جيل يضيف إليها نماذج جديدة متطورة بتطور المجتمع لأنها الكل المركب الذى يشمل كافة المعارف والمعتقدات والفن والأخلاق والقانون[٤].

ولا شك أن هذا المفهوم الشامل للثقافة هو الذى يجعلها تقترب من الحكمة العملية، وهو الذى دفع الدكتور عاطف إلى الاهتمام بقضية الثقافة العربية المعاصرة، وإثارته للعديد من التساؤلات لإثارة الاهتمام العام بهذه القضية والتى يسميها أستاذنا بأزمة الثقافة العربية المعاصرة.

"وهذه التساؤلات سوف نعالجها بالتحليل والتفصيل عند استعراض عوامل التخلف الثقافى وكذلك أهمية التثقيف والتنوير وإيجابياته".

وإذا كانت الثقافة هى أساس قيام المجتمع الإنسانى، وأن المجتمع لا يقوم ولا يبقى بدون ثقافة لأنها هى التى تمده بالأدوات اللازمة لاستمرار الحياة، والتى تسهل للمجتمع حياته وتحفظ له البقاء والاستمرار والتماسك والارتقاء. فإن الفلسفة هى التى تمده

بالروح المحركة له وبالقدرة على تجاوز حدود الزمان والمكان وفهم مغزى الحياة، خاصة وأن الإنسان يلجأ دائما إلى عقله ليبدع له وسائل وطرق إشباع كافة حاجاته المعيشية وحتى الوجدانية .. وهنا تلتقى الثقافة والفلسفة فى المفهوم العام الذى يقدمه العالم الانجليزى تايلور الذى يرى أن الثقافة هى الكل المعقد الذى يتضمن المعرفة والعقيدة والفن والأخلاق والقانون والعادة وكل المقومات الأخرى التى يكتسبها الإنسان(٥).

ويأتى اهتمام الدكتور عاطف بمفهوم الثقافة العربية والوقوف منها موقف الفيلسوف الناقد فى محاولة لتحليل الواقع العربى المعاصر والتوصل للأسباب الحقيقية وراء أزمة الثقافة العربية. وإلقاء الضوء على العلل وراء المعاناة والشعور بالقلق والاضطراب الذى يعانيه الإنسان العربى والناتج عن الفهم الخاطئ وغياب الوعى والنقل المشوه للمعارف والأفكار. وعدم القدرة على مجاراة التطور العلمى، والبعد عن الواقعية والتعقل، وما يؤدى إليه غياب النقد من مساوئ وسلبيات وأخطار تهدد الكيان الاجتماعى وإصابة الفرد بأمراض النفس وضحالة الفكر كالسطحية واللامبالاة بالقيم وعدم التعمق فى الأمور، والالتجاء إلى عالم اللهو والنسيان.

ولعل التساؤلات التى طرحها أستاذنا فى كتابه الهام (العقل والتنوير) وجعله الثقافة المحور والمدخل للتفكير الناقد المؤدى إلى التطوير والنهضة، لدليل على اهتمامه الشديد بضرورة الربط بين الفلسفة والثقافة، وكشف حقيقة واقعنا الثقافى الذى يعانى أزمة حقيقية تتطلب العديد من الجهود المخلصة لمواجهتها وحسم الصراع القائم بين أصحاب الأصالة وأصحاب المعاصرة، بين أنصار التنوير والعقل وبين أنصار التراث والتقليد. ولا شك أن الفلسفة عند الدكتور عاطف لها دورها فى إنجاح عملية التثقيف والتنوير لأن الفلسفة تسعى لكشف الحقائق والعلل وتعنى بتحقق وحدة الفكر العام التى تتخطى حدود الزمان والمكان والحس، ومن ثم فلا تنوير دون انفتاح على حضارة الغرب والسعى بخطوات المنهج العلمى نحو التقدم وإستيعاب مختلف الاتجاهات الفكرية المعاصرة فتلك هى الخطوة الأولى من خطوات التنوير وهى ضرورية للخطوة الثانية وهى التقاء الثقافتين العربية والغربية.

وهذه المعانى يؤكدها حديث الدكتور عاطف عن واقعنا الثقافى حين يقول: إننى أعتقد من جانبى اعتقادا راسخا أننا فى أمس الحاجة إلى البحث فى قضية التنوير، إننا فى عصر لا يمكننا أن نتصور فيه الفكر بمعزل عن التنوير. كما أن البحث فى قضية الثقافة العربية لن يؤدى بنا إلى مجموعة من التصورات والنتائج الفكرية الدقيقة إلا إذا نظرنا إليها من خلال التنوير نظرة تتخطى الطابع المحلى الضيق وتتجاوز الحدود الجغرافية لبلدة أو أخرى من بلدان العالم العربى وبحيث نقيم الجسور والقنوات المشتركة بين الثقافة العربية فى سائر بلداننا من مشرقها إلى مغربها وبين بلدان العالم كله وإذا لم نفعل ذلك فسنظل فى مكاننا دون أدنى تقدم، بل سنرجع إلى الوراء ونكون نحن أبناء الأمة العربية من أكثر أفراد العالم جهلا وضياعا وتخلفا(٦).

وهذا ما يدفعنا إلى القول بأن الفلسفة عند الدكتور عاطف ليست هى التأمل العقلى المجرد بل هى العمل التثقيفى الناجح والذى يتميز بالإيجابية والانطلاق نحو

الوعى والنهضة والتقدم، وأن هذا العمل التثقيفى يقوم على إعمال العقل، أى إلى تحكيم العقل فى كافة أمورنا، وأن العودة إلى التعقل هو رسالة الفلسفة على الحقيقة، لأن الثقافة كالعقل تعد أعدل الأشياء قسمة بين الناس، والعقل هو أشرف ما خلق الله فينا نحن بنى الإنسان"(٧).

أولا: أوجه التقارب بين الفلسفة والثقافة:

ويظهر دور الفلسفة التثقيفى فى عدة محاور يحددها الدكتور عاطف فى:

١- الاتجاه التكاملى نحو القضاء على أسباب الجمود والانغلاق لا فى مصر وحدها بل فى مختلف أرجاء العالم. مما يؤكد أن الفلسفة وكذلك الثقافة ليست محلية وليست قروية بل يجب أن تتخطى حدود المكان والزمان.

٢- ضرورة تحديد دور المثقف فى مجتمعنا العربى، وليكون المثقف هو الكائن الاجتماعى الذى يؤدى بأفكاره إلى سعادة وتقدم مجتمعه.

٣- إتاحة الفرصة للدور الفلسفى الفاعل لكى يتأسس مشروع حضارى للأمة العربية يقوم على العقل والعقل وحده، ويؤمن بضرورة تزاوج الثقافات وفتح النوافذ على كافة الثقافات والتيارات الأدبية(٨).

وهنا يأتى التساؤل عن الضوابط التى تحكم حركة العقل وتوجهه. لأنه مع الإيمان العميق بأهمية العقل ودوره فى التقدم والتنوير لابد من إطار عام يحكم عمل العقل. وهذا الإطار أو السياج هو مبادئ الدين الصحيحة التى تحمى العقل وتوجهه، فكيف للتثقيف أو التنوير أن يقوم على العقل وحده دون مبادئ الدين الداعية إلى العلم والحكمة وحسن الخلق؟

٤- ضرورة تنقية التراث من الأخطاء والخرافات، وأن التأمل الفلسفى الباحث عن الحقيقة، يدعونا إلى عدم التسرع فى إطلاق الأحكام الساذجة والمبتسرة، والتى للأسف الشديد نجدها لا تصدر إلا عن أشباه المثقفين وأقزام الرجال من أنصار الظلام وليس النور.

كما أن التأمل الفلسفى يجعلنا أكثر حذرا وحرصا عند تعاملنا مع التراث. وأن نأخذ من التراث ما نأخذ ولكن ما نأخذه ينبغى ألا يكون عقبة فى طريق تقدمنا وازدهارنا(٩).

٥- الاتجاه نحو تحقيق الوحدة الثقافية والتنبيه إلى أهمية الترابط الفكرى والثقافى بين الشعوب العربية، وأن ذلك ليس مستحيلا لإمكان تحقق التكامل والترابط بين القوة الاقتصادية والثورة الثقافية المستقبلية المطلوبة. وهذا الإمكان عند الدكتور عاطف مرجعه: أن عالمنا العربى يملك طاقة اقتصادية هائلة، ومن واجبنا تسخير تلك الطاقة وتوجيهها بحيث تحقق نظاما ثقافيا فى المقام الأول، فالثقافة هى الأساس، والعروبة تعد أولا وقبل كل شئ ثقافة، وما يمكن أن يؤدى إلى الترابط بين الشعوب العربية إنما يكمن أساسا فى نوع من الوحدة الثقافية، والطريق إلى تنفيذ ذلك يمكن بأن نخصص جزءا كبيرا من دخل البترول فى إرساء دعائم التنوير الفكرى والثقافى، وبحيث نتجنب تماما كل الأفكار الرجعية المتطرفة والفكر المغلق، وهل يستطيع الإنسان أن يتنفس إلا

في الهواء المتجدد، لأن الفكر الذى لا يتخذ من التنوير أساسا له يعد فكرا ميتا يصيب الإنسان بالاختناق[١٠].

٦- إتاحة الفرصة للاستيعاب والتطبيق العملى لفكرة العولمة، عندما يزول الإحساس الزائف بالخوف من العولمة، ولماذا الخوف إذا كانت الثقافة هى الاستخدام الأمثل لحاسة العقل التى وهبنا الله إياها لنعرف بها ونميز ونحكم ونختار.

ولماذا الخوف إذا كانت الثقافة لا تتحقق إلا بالإطلاع على الفنون الراقية والآداب العالمية الرائعة والمذاهب الفلسفية الرفيعة فهل هناك ثقافة أو تنوير مع العزلة؟

وهنا يظهر دور الفلسفة التثقيفى فى تهيئة المناخ للتفاعل مع العولمة وخاصة العولمة الثقافية.

ويستشهد الدكتور عاطف بدروس التاريخ للتدليل على أهمية التفاعل الثقافى حين يقول: لقد وجد العرب فى تاريخهم القديم أنه لابد من التفاعل الثقافى مع الأمم الأخرى، فكان التفاعل مع ثقافة الهند وفارس واليونان، وكانت حركة الترجمة التى ظهرت أول ما ظهرت أيام خالد بن يزيد بن معاوية، ثم بلغت قمة ازدهارها فى العصر العباسى، وبحيث حدث الاقتران السعيد بين ثقافة عربية وثقافة أجنبية.. ولولا هذا الاقتران السعيد لما وجدنا عند العرب طبا ولا علما للفلك ولا فلسفة وغيرها من المجالات والميادين التى استفادها العرب أساسا من الانفتاح على ثقافات أمم أخرى[١١].

ويؤكد الدكتور عاطف على أهمية التفاعل مع العولمة على اعتبار أن ذلك مطلب إنسانى وأساس لأن يعيش الإنسان العربى ثقافة العصر، وأن هذه الخطوة يجب أن تخطوها مصر بوصفها رائدة الثقافة العربية حتى يتأكد العرب أنه لا خطر على هويتنا وشخصيتنا العربية من التفاعل مع العولمة ولو فى بعدها الثقافى على الأقل.

وتأتى أقوال الدكتور عاطف حول العولمة الثقافية وقضاياها موضحة لتلك المعانى حين يقول:

"أقول وأكرر القول بأن مصر رائدة الثقافة فى عالمنا العربى الحديث والمعاصر خير لها أن تتفاعل مع العولمة، فالانفتاح على الآخرين والتأثر بأقوالهم وآرائهم ومذاهبهم أفضل كثيرا .. أفضل من إغلاق النوافذ والعيش فى الظلام حيث حياة الكهوف والمغارات وخفافيش الظلام. فالتفاعل مع العولمة ضرورة لأن متطلبات الإنسان المعاصر غير متطلبات إنسان الماضى، ومشكلات الحاضر غير مشكلات الماضى، والقضايا التى نعايشها اليوم ثقافيا تكاد تختلف إختلافا جذريا عن قضايا الأمس القريب والأمس البعيد.

وأنه يكفينا من إيجابيات العولمة أنها تحارب الفكر الفاسد الساكن المغلق على نفسه وعلى أصحابه، وأنها تدعو إلى قيم بناءة مثمرة تقوم على الاعتقاد بأن الإنسان هو جوهر الوجود – نعم للعولمة لأن جذورها فى تاريخنا منذ قرون بعيدة ولا خوف علينا منها والمطلوب منا أن تكون لنا القدرة على الانتقاء والاختيار[١٢].

٧- تحقيق التقارب بين الفلسفة والثقافة، على اعتبار أن الثقافة هى القدرة الفاعلة فى وجدان وعقل الإنسان، كما أن الثقافة هى المقدمة الضرورية لإنتاج النظريات الأدبية والفلسفية.

وتظهر ملامح التقارب والاهتمام بالفلسفة والثقافة عندما يعطى الدكتور عاطف للثقافة مفهوما معاصرا يتميز بالديناميكية والتأثر فيوحد بين الثقافة والتنوير، وبين الثقافة والفلسفة. ليؤكد على أن الثقافة هى أن نريد الحياة كما ينبغى أن تكون الحياة، وأن العقل وحده هو القوة الخلاقة المبدعة للثقافة بهذا المعنى المتطور لأنه لا تنوير أو تثقيف بدون العقل، وأن الثقافة هى التنوير العقلى الذى ينعكس على التنوير الأخلاقى والاجتماعى، فالتنوير معناه العام -هو الدعوة لليقظة والانتباه والعلم والتحضر على أساس عقلى، وبناء إنسان قادر على اتخاذ المواقف العملية الفاعلة والإيجابية والبناءة، وذلك لأن التنوير هو الوسيلة إلى الفهم الصحيح وتحقيق الوعى الثقافى المطلوب، وليس هو الانغلاق أو الانطلاق نحو المجهول، بل هو الطريق والوسيلة لامتلاك ناصية العلم والحضارة والمدنية.

ويعطى الدكتور عاطف للفلسفة دورا رئيسا فى عملية التثقيف العام حين حدد معالم الرؤية المستقبلية التنويرية فى التصدير الهام لكتابه العقل والتنوير فى الفكر العربى المعاصر، مؤكدا على أن الاعتماد على العقل (الحكمة) هو السبيل الوحيد لتحقيق التنوير (التثقيف) كما ينبغى أن يكون. وقال فى صراحة: أنا مؤمن بالعقل (الفلسفة) مدرك تمام الإدراك أنه لا تنوير (تثقيف) بدون العقل، فالعقل أقدس ما فى الإنسان لأن العقل يمثل التقدم، يمثل القوة الخلاقة المبدعة، وهل يمكن الحديث عن التنوير سواء فى أوربا أو فى عالمنا العربى المعاصر دون القول بالركيزة الكبرى والأساس القوى البنيان لهذا التنوير وهو العقل والعقل وحده![١٣].

ولأننا لا نستطيع بحال أن نعزل الإنسان عن الثقافة أو الفكر المستقبلى بوجه عام، فإن النزعة الإنسانية التى تسود التثقيف والتنوير لا يمكن تصورها بعيدة عن العقل والمعقول وهذا المعنى هو الذى يؤكد عليه أستاذنا حين يقول: "إن الحاجة إلى الثقافة وتحقق الوعى من الضرورات الواجبة للإنسان والفكر حتى يتحقق التقدم ويقضى على أسباب التخلف والجهل، وحتى تتحدد معالم هويتنا الثقافية العربية والتى بدونها لن يكون لنا وجود فى المستقبل ولن تكون لنا حياة كما ينبغى أن تكون الحياة[١٤].

٨- الالتزام بالنهج العقلى من أهم أوجه التقارب بين الفلسفة والثقافة. ذلك لأن الفلسفة عند الدكتور عاطف منهج وموقف أى منهج عقلى وموقف عملى: يتمثل فى وقفة التأمل للمنهج الذى يسير عليه الفرد أو الباحث لينظر من خلاله إلى هذه المشكلة أو تلك فى المشكلات التى يبحثها هذا الفيلسوف أو ذاك من فلاسفة المشرق أو المغرب.

كما أن اتباع المنهج سيؤدى إلى إعادة النظر فى كثير من الأحكام التى سبقنا إليها الباحثون فى التراث الفلسفى، كما أن وقفات التأمل ستؤدى بنا إلى تغيير مسار دراستنا لمشكلات الفلسفة[١٥].

ويصف أستاذنا مدى دور العقل وأهميته في التثقيف وتحقيق عملية التقدم والتحضر لأن العقل هو المعيار وأساس التحضر فيقول: "نحن الآن نمر بحالة من الكسل العقلي. جمود الفكر وضيق الأفق، ونحن الآن أمام موقفين يجب علينا أن نختار موقفا منها. إما أن نباعد بيننا وبين العقل والحضارة والعلم. وهذا سيؤدي بنا حتما إلى مزيد من التخلف والانهيار والاضمحلال أو أن نتمسك بأساليب العلم ونجعل العقل هو المعيار، وهذا سيؤدي بنا إلى التقدم والازدهار، بحيث يأخذ فكرنا العربي مكانته بين الفكر الغربي، فالفكر الغربي يتقدم تقدما سريعا أما الفكر العربي فقد أصبح فكرا متقوقعا وفكرا محليا"[16].

ولم تقتصر فكرة العقل والمنهج على التميز والحكم والإختيار بل ترقى إلى درجة المذهب في البحث والموقف من التراث، وهو موقف كما يقول الدكتور عاطف: يتطلب ضرورة تنقية هذا النوع من الفكر بحيث نميز بين تفكير صادر عن منهج فلسفي وتفكير دعت إليه أسباب وظروف عديدة وليس صادرا في عديد من زواياه عن منهج فلسفي. كما يتطلب التمييز والتفرقة بين دائرة فلسفية محددة دقيقة وبين دائرة واسعة غير محددة المعالم بل مبهمة، الدائرة الأولى يدخل في نطاقها تفكير رجال تنطبق عليهم لفظة الفيلسوف. لأن المنهج الذي ساروا عليه كان منهجا فلسفيا والدائرة الثانية الفضفاضة وغير الدقيقة المعالم يدخل فيها تفكير أناس أثاروا العديد من سلبيات وإيجابيات التثقيف الفلسفي.

ولقد أظهرت أوجه التقارب بين الفلسفة والثقافة والتي حددها الدكتور عاطف العراقي كمحاور للتثقيف العام، العديد من الإيجابيات مثل، الاعتقاد بأهمية التفكير الدائم فيما ينبغي أن يكون، وما يجب علينا تجاه النهوض بثقافتنا العربية، وضرورة تنقية التراث. واليقين بأن التراث وحده لا يكفي إذا أردنا تحقيق مكانة بين كيانات العالم المتحضر، وتصحيح التصورات الخاطئة وخلق شخصية المثقف. كما أن هذا التقارب هو الذي يكشف لنا مدى الأخطار والأضرار المترتبة على غياب العقل والوثوق بالأدلة الخطابية والجدلية، وما يمكن أن يحققه هذا التقارب من خلق الكاتب المثقف والباحث المثقف والعالم المثقف وتدعيم البعد الإنساني والاجتماعي لدى هذه الإيجابيات وهي:

١ - إزالة الجهل والتخلف وتكميل كل نقص في جوانب المعرفة، وهذا لا يتم إلا بالربط بين مفهوم الثقافة والتنوير خاصة عند التطبيق وليس عند الفهم المجرد لكلا اللفظين، والبعد عن الثرثرة الفارغة ومحاولة اتخاذ مواقف إيجابية بناءة.

ويوضح الدكتور عاطف ذلك بقوله: إن المثقف كما ينبغي أن يكون هو الذي يهتم اهتماما بالغا بكل قضايا التنوير، ولا يمكن أن ننتظر حلولا إيجابية لكل القضايا التي نبحث فيها سواء كانت قضايا فكرية أو قضايا سياسية أو اجتماعية إلا من خلال التنوير. إن الفرد التنويري (المثقف) هو الذي تؤرقه هموم الأمة العربية فلا يحيا إلا بهذه القضايا ولا يعيش إلا من أجل هذه القضايا، ولا يتنفس إلا هواء هذه القضايا، وهذا هو المثقف التنويري في رؤيته المستقبلية.

ولا يعني ذلك بالطبع مجرد الإحساس والاهتمام بقضايا الأمة بل يعني ضرورة اتخاذ المواقف البناءة القائمة على منطق العقل. وهذا ما يشير إليه أستاذنا بقوله: إننا الآن

فى حالة غريبة من الغيبوبة، والعالم يتحرك من حولنا حركة سريعة بغير حدود، وإننا فى الوقت الذى نصعد فيه إلى الهاوية ويكون الحوار بيننا أقرب إلى إثارة الخلافات اللفظية الشكلية بل أقرب إلى ثرثرة النساء، نجد الدول المتقدمة تتجاوز إلى اتخاذ المواقف البناءة التى تعبر عن نتائج عملية[١٨].

٢- التفكير الدائم فيما ينبغى أن يكون، والبحث المستمر فيما يثيره العقل من تساؤلات تحفز الفكر وتنطلق به نحو الحقيقة. وحين أراد الدكتور عاطف وضع مشكلة الثقافة العربية المعاصرة موضع الدراسة والحل بدأ بإثارة بعض التساؤلات المنهجية ذات السمة الفلسفية مثل: هل فى ثقافتنا العربية المعاصرة مذاهب أدبية؟ وهل تعد ثقافتنا العربية ثقافة عالمية؟ وهل لدينا حركة أدبية نقدية تثرى ثقافتنا العربية المعاصرة؟.

ثم تساءل بعد ذلك عن العلل والأسباب الحقيقية وراء أزمة الثقافة بقوله: ما هى الآثار السلبية لغياب الحركة النقدية؟ وما هى الأسباب التى أدت إلى غياب الحركة النقدية اليوم؟ وهل من المناسب ونحن فى عصر وصل فيه الإنسان إلى القمر أن نقول: إن الحل هو التراث! مع أن كتب التراث مجتمعة لا تساعدنا على التوصل إلى أى اكتشاف من الاكتشافات العلمية؟ ثم يثير أستاذنا التساؤل الفلسفى المعبر عن سمة التناقض وعلة التخلف والوهن الذى يعيشه الفكر العربى المعاصر بقوله: هل من العقل فى شئ أن نلحق الثابت بالمتغير؟ وذلك حين نسعى إلى استخراج النظريات العلمية من الآيات القرآنية، فإن هذا السعى من جانبنا يعد فاشلا قلبا وقالبا .. لو كنا قد آمنا بقاعدة النظر إلى التراث من خلال التنوير، أى من خلال العقل الواعى المستنير ما قلنا بهذه الأقوال التى لا تبررها حضارة العصر ولا طبيعة التطبيقات العلمية التكنولوجية[١٩].

وعندما أراد الدكتور عاطف حسم الرأى فى مسألة التوفيق بين الدين والفلسفة بوصفها إحدى قضايا البحث فى مشكلة الثقافة والفلسفة العربية، بدأ بوضع التساؤل المنطقى: هل طريق الفلسفة هو نفسه طريق الدين؟ وهل الطريق الذى يسير فيه الفلاسفة هو نفسه الطريق الذى يسلكه الأنبياء؟ أم أن هناك فرقا بين العلم الإلهى من جهة وبين الفلسفة من جهة أخرى؟

وكانت الإجابة المنطقية هى: إن هناك فرقا وفرقا جوهريا ولكن هذا الفرق لا ينهض دليلا ضد محاولة التوفيق بين الحكمة والشريعة. وذلك فى إشارة واضحة إلى إيجابية المحاولة والإقرار بسلامة موقف فلاسفة العرب، وذلك رغم التصريح بفشل كافة هذه المحاولات والاتفاق العام بين فلاسفة العرب على أن الدين ليس على خلاف مع الفلسفة وأن الشريعة تتفق مع الحكمة[٢٠].

٣- خلق شخصية الكاتب المثقف الواعى الذى يكتب فى شتى المجالات الفكرية والثقافية والاجتماعية والأدبية والفنية، لأنه ملم بكافة هذه المجالات والتيارات والمذاهب السائدة فى عصره ومجتمعه. وقد وصف أستاذنا هذا الكاتب المثقف بالعديد من الصفات المميزة له منها:

أ- أنه يتميز بالقدرة على النقد والتحليل والفهم. والتعامل الفاعل مع قضايا المجتمع. ومن ثم فهو مشارك ومتفاعل ومساهم فى حل مشاكل مجتمعه.

ب- أن تكون لديه القدرة على تحمل المسئولية فى تقديم رؤية مستقبلية تنطلق إلى حد كبير من الواقع السياسى والاجتماعى والفكرى ليس لمجتمعه فقط بل لسائر المجتمعات الأخرى.

جـ- أن يكون صاحب منهج لأنه قارئ وفاهم وواعى. وله منهجه فى القراءة والاستزادة من المعرفة العلمية اليقينية مع البعد عن كل ما هو خرافى وأسطورى ولا معقول.

د - أن يمتلك روح النقد والمقارنة والتحليل ويتسم بالروح الشكية.

هـ- أن يكون معتزا بشخصيته ولا يتابع الآخرين كمجرد تابع وهذه الصفة عند الدكتور عاطف هى التى تحدد ملامح شخصية المثقف الواعى لأنها صفة جامعة للصفات السابقة. والدليل على مدى استفادته من المصادر المتنوعة التى اطلع عليها وبالتالى لابد للمثقف من شخصية متميزة عن الشخصيات الأخرى وشخصية محددة المعالم ومتميزة الملامح[٢١].

و - أن يكون مستنيرا وألا يكون مغلقا ومنغلقا على نفسه. وأن يكون عقله مفتوحا على كافة التيارات الفكرية، وأن يكون وجدانه ثريا غير متردد ولا هياب أمام الفكر والفن والأدب.

ز- أن يعتمد على العقل والدليل، ويلجأ دائما إلى الحوار والمنطق الهادئ المستنير. وأن تكون له وجهة نظره الخاصة من كافة التيارات والاتجاهات، وعلى ذلك فمن ليس له وجهة نظر فإنه لا يمكنه أن يكون مثقفا على الحقيقة.

ح - أن يكون هذا المثقف متميزا فى سلوكه، وأن يكون محبا دائما للقراءة والاطلاع، ولا يقف عند التافه من الأمور ولا عند الظاهر من السطور، وأن يمتلك القدرة على النقد والتحليل والموازنة والحكم على الأحداث السياسية والاجتماعية[٢٢].

ولا شك أن هذه العلامات والصفات التى تكون شخصية المثقف الواعى المستنير قد اكتسبها من التثقيف الفلسفى وأنها نتاج هذا التثقيف.

٤- تصحيح التصورات الخاطئة لدى أنصار الأصولية والسلفية الذين يصرون على تبنى مواقف خطابية والوقوع فى حالة الرؤية الظلامية أو الضبابية، وهى رؤية تقوم على المبالغة والمناداة بأن الحل يتمثل فى الرجوع إلى الماضى السعيد، ماضى التراث وما فيه من أخطاء ومغالطات[٢٣].

وهنا يأتى دور التثقيف الفلسفى من خلال الكتاب الجيد الأمين فى العرض والغاية والذى يساهم بفاعلية فى تجديد وتصحيح الفكر العربى بالإضافة إلى وسائل الإعلام ومختلف الأجهزة الثقافية من صحافة وإذاعة وتليفزيون ومسرح وغيرها من وسائل التثقيف. والتى تساهم بدورها فى القضاء على حالة الخمول والجمود والكسل السائدة فى ساحة الفكر العربى عندما تأخذ بالتطورات العلمية الحديثة وتساهم فى إيجاد نظام ثقافى عربى جديد يحقق التواصل الفكرى والحضارى ويقضى على أسباب التخلف التى تعوق حركة الفكر.

ويؤكد الدكتور عاطف أن هذا التثقيف يؤتى ثماره عندما نتوقف عن مهاجمة منجزات الحضارة الغربية ويتم التفاعل مع العالم دون خوف أو إحساس بالتناقض أو الدونية، أو أن نقع فى نوع من الازدواجية حين نهاجم الحضارة الحديثة الأوربية وفى نفس الوقت نسعى إلى الاستفادة من منجزاتها.

ومشيرا إلى أهمية التثقيف الفلسفى فى التنبيه إلى أخطار وأضرار الفكر اللاعقلانى الذى يوقعنا فى هوة الخلط بين الفكر الدينى من جهة والفكر الفلسفى من جهة أخرى فلا نستطيع التمييز بين خصائص كل منهما فنلجأ دون وعى إلى الأساليب الخطابية اللامعقولة بدلا من منطق العقل والبرهان.

وهنا يأتى تحذير الدكتور عاطف الصريح من الوقوع فى هوة العزلة والانغلاق وينبه من أخطارها فيقول: إن التراث وحده لا يكفى إذا أردنا لأنفسنا أيديولوجية عربية تختلف فى خصائصها عن أيديولوجيات الغرب، إننا لا نحقق ذلك عن طريق الهجوم والرفض لأفكار الغرب بل عن طريق التمسك بشخصيتنا وتراثنا العربى من جهة ثم فتح النوافذ لنأخذ بأسباب العلم والحضارة، لأننا إذا أردنا فكرا وإذا أردنا اتجاها فلا مفر من الانفتاح على كل التيارات ثم بعد ذلك فلنأخذ منها ما نأخذ ولنرفض منها ما نرفض[٢٤].

٥- إبراز مكانة الفلسفة العربية وأهميتها وإيجابية اتجاهها العقلى وواجبنا الآن هو تكميل كل نقص وتصحيح كل خطأ وقع فيه فلاسفة العرب القدامى، وليس مجرد الدفاع عنهم والإعلاء من شأنهم. فتلك إيجابية التثقيف الفلسفى على الحقيقة والتى يشير إليها أستاذنا الدكتور عاطف فى التصدير العام لكتابه: النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد حين أكد على: أن الفلسفة العربية قد احتلت مكانة بارزة فى تاريخ الفكر الفلسفى، وأنها اليوم فى حاجة إلى الكثير من العناية والإحاطة والفهم الدقيق لطبيعة تكوين الفكر العربى وعرضه فى صورة واضحة وصادقة، أى فى صورة صحيحة كما أراد له أصحابه أن يكون، وحتى يبدو لنا الفكر الإسلامى فى صورة دقيقة محددة تتناسب وحقيقة الدور الذى أداه فى مجال التراث الإنسانى[٢٥].

ثم يعود أستاذنا فى كتابيه: العقل والتنوير، ومدخل جديد للفلسفة العربية، ليؤكد على أهمية الاتجاه العقلى فى الفلسفة العربية، وأن جدة وطرافة هذه الفلسفة فى كونها تعبر عن رؤية عقلانية مستقبلية، وفى كونها حلقة الوصل بين الفلسفة اليونانية من جهة والفلسفة الحديثة والمعاصرة من جهة أخرى.

وهذه المعانى يؤكدها الدكتور عاطف فى كتابه: مدخل جديد للفلسفة العربية حين يقول:

"إننا لا نقلل من أهمية الدور الذى لعبته الفلسفة العربية، لأن فلاسفة العرب دافعوا عن فلسفة اليونان وحاولوا إثبات عدم التعارض بين الحكمة والشريعة، وأنهم حاولوا جميعا التوفيق بين العقل والوحى حتى تظهر الفلسفة وكأنها لا تخالف العقيدة الدينية. وأن الفلسفة العربية يكفيها فخرا أنها أنارت عقول مفكرى أوربا فى وقت كانت فيه أوربا تعيش فى ظلام الجهل، لقد لجأت أوربا إلى مفكرى العرب تأخذ عنهم تراث اليونان، بالإضافة إلى تأثرها

ببعض أفكار هؤلاء المفكرين العرب وذلك عندما ترجمت كتبهم من اللغة العربية إلى اللاتينية[٣٦].

من هنا تبرز أهمية التثقيف الفلسفي في بيان حقيقة الفلسفة العربية ومدى تميزها عن غيرها من الفلسفات، وإثبات أن هذا التميز لا يعني تفردها ونقاءها التام بل يعني تأثرها الكبير بالفلسفة اليونانية من جهة وتأثرها بالمصدر الديني الإسلامي الذي اعتمد عليه كافة فلاسفة العرب من جهة أخرى.

يؤكد ذلك الدكتور عاطف حين يقول: إن الفلسفة العربية كمصطلح يقصد به فكر فلاسفة العرب مضافا إليه ما قدمه أصحاب الاتجاه الجدلي الكلامي وفي مقدمتهم المعتزلة والأشاعرة، ثم أصحاب الاتجاه الصوفي– سواء السني أوالفلسفي – والذين أضافوا إلى التراث الفلسفي العربي إضافات جديدة، وكان فكرهم يعبر عن مزج بين الجانب الديني من جهة والجانب الفلسفي من جهة أخرى، وأنهم قدموا بهذا المزج نوعا من الفكر الفلسفي الذي لا يعد مجرد نقل، لأنهم أثاروا العديد من المشكلات العقلية كالحرية والفعل والحلول والاتحاد ووحدة الوجود والبقاء والفناء والمعرفة والمشاهدة، وقدموا لها حلولا مناسبة. كما أنهم قدموا مذاهب فلسفية دقيقة وآراء ناضجة وواضحة تعبر عن اجتهاد في الرأي. هذا بالإضافة إلى ما قدمته الفرق الكلامية من فكر يعبر عن المزج بين المصادر الفلسفية والمصادر الإسلامية واستفادتهم الكبرى من آيات القرآن الكريم التي تحث على النظر والتأمل في الكون وإلى حرية الفكر، وأنهم بذلوا جهدهم في تأويل هذه الآيات، وأنهم تأثروا بالفلسفة وعلومها تأثرا كبيرا. وهذا التأثر وصفه ابن خلدون في المقدمة حين قال: إن مسائل علم الكلام قد اختلطت بالفلسفة بحيث لا تتميز واحدة منها عن الأخرى.

ويضيف الدكتور عاطف القول: بأنه رغم ارتباط علم الكلام بالفلسفة فهناك اختلاف بينهما من حيث المنهج ومن حيث الموضوع كذلك، وأنه بالرغم من تأثر الفلسفة العربية عموما بالفكر اليوناني إلا أن الفلاسفة العرب أضافوا إلى دائرة المعارف اليونانية إضافات تعد جديدة، كما توصلوا إلى آراء وحلول جديدة خاصة بهم وذلك يرجع إلى أن للفلسفة العربية قضايا ومشكلات خاصة بها وأنها لم تعرف عند مفكري الإغريق.

ومن هنا فإن التثقيف الفلسفي وحده هو الكفيل بإثبات هذه الحقائق، وإثبات مدى التأثير والتأثر بين الفلسفة العربية والفلسفة اليونانية، وأن التأثر بالفكر اليوناني ليس عيبا أو نقصا لأن التأثر عموما يعد شيئا طبيعيا– محمودا – أي مظهرا من مظاهر الصحة لا المرض[٣٧].

٦– تدعيم البعد الإنساني والاجتماعي لدى الفرد. وذلك بإضافة البعد الذاتي والنقدي إلى البعد الموضوعي. لأن المثقف الحقيقي كما يقول الدكتور عاطف هو من يحاول أن يسأل نفسه: ما الدور الذي أستطيع أن أقوم به في مجتمعي من خلال المجال الذي تخصصت فيه وجعلته هواية لي، ذلك لأن هذا البعد في شخصية المثقف هو الذي يدفعه دائما إلى العمل والالتزام بالفكر والاتجاه الذي يؤمن به ولا يقتصر نشاطه على مجرد الأداء أو التأمل أو العرض والتحليل.

ويشير أستاذنا إلى هذه الإيجابية من إيجابيات التثقيف الفلسفي حين يقول: يجب علينا الربط بين المثقف والمجتمع لتحقيق الربط الوثيق بين الفكر والواقع، كما يجب توظيف العديد من الأفكار في المجالات العلمية والأدبية حتى تشعر بالفعل أن للفكر وظيفته السامية، وأن للعقل قيمته الإبداعية الخلاقة المؤثرة، لأنه على الباحث أو المتخصص في مجال من المجالات أي من واجبه أن ينطلق من القاعدة النظرية إلى القاعدة الاجتماعية العملية الإنسانية[٢٨].

ولأن التثقيف الفلسفي يقوم على دعائم وقواعد ملزمة مثل الالتزام بالموضوعية عند الدراسة، ثم إضافة البعد الذاتي الشخصي الى الموضوعية. وهذا البعد الذاتي يمثل النظرة الخاصة أو الرؤية الفردية إلى هذه المشكلة أو تلك بمنظار جديد. فالتفلسف ليس نظر موضوعي بحت، وليس نظر فردي بحت بل هو مزج بينهما.

وهذا ما يؤكده الدكتور عاطف بقوله: إن الموضوعية وحدها قد توحي بالتقليد والجمود أحيانا إذا لم يقترن بها البعد الذاتي الذي يضيف الرأي الجديد والفهم الجديد. بالإضافة إلى عنصر النقد والاختلاف لأن الخلاف في الرأي من طبيعة الفلسفة والتفلسف، كما أن دارس الفلسفة لا يستطيع أن يفصل ذاته عن هذا الرأي أو ذاك من الآراء التي يدرسها[٢٩].

٧- ذيوع التفكير الفلسفي القائم على العقل والبرهان، لأن هذا التفكير حق لجميع الشعوب، ولا يعني ذلك عند الدكتور عاطف إهمال العلم بل هو الاعتماد على العلم، لأن العلم عنده يمثل مجتمع المستقبل، أي المجتمع العربي الذي يجب أن نجد فيه تكاملا ثقافيا يربط بين أجزائه، وبحيث تكون له أيديولوجية فكرية متميزة، وأن العلم هو الذي سيحقق التكامل الثقافي والوحدة الثقافية، لأن الثقافة كالعقل تعد أعدل الأشياء قسمة بين البشر[٣٠]. إن هذا التفكير الذي هو حق لجميع الشعوب هو إيجابية من إيجابيات التثقيف الفلسفي ويدل في نفس الوقت على الدور الإيجابي الذي حققه فلاسفة العرب - كما يقول الدكتور عاطف - هؤلاء الفلاسفة الذين قاموا بجهود جبارة في ميدان المعرفة الغزيرة ببراعة دقيقة. وواجبنا نحن أن نحافظ على هذه الحديقة وما فيها من ثمار لا أن نستخف بها[٣١]. لأن الفلسفة العربية لها دورها الإيجابي وهي تعد حلقة من حلقات التراث الفلسفي الإنساني العالمي.

وفي هذه الإيجابية من إيجابيات التثقيف الفلسفي يؤيد د. عاطف ما ذهب إليه المستشرق بول ماسون أورسيل P. Masson Oursel في الذهاب إلى أنه لا فرق بين الشعوب في التفلسف، وأن التفكير الفلسفي يعد حظا مشتركا بين الناس جميعا شرقا وغربا، وأن العنصرية مهما اشتدت الآن فقد أصبحت مقصورة على مجرد وضع سياسي، وأن الفروق بين الأجناس لا وجود لها إلا في الميدان اللغوي، بحيث تستند العنصرية إلى مقياس لغوي لا إلى مقياس جنسي[٣٢].

وذلك في إشارة واضحة إلى ضرورة البعد عن التطرف والغلو، والثقة بالعقل والوضوح والبرهان وتجاوز كل أدلة جدلية أو خطابية في مجال الفكر الفلسفي[٣٣].

٨- تحديد خصائص الفكر الفلسفى عند العرب والذى يتميز بالاعتماد على التأويل والجدل والنقد والقدرة على التأثير والتأثر والجمع بين الفكر والعمل، والتوفيق بين الفلسفة والدين إلى جانب الاهتمام بالجانب العلمى.

أ - التأويل والجدل: يرى الدكتور عاطف أن الاعتماد على التأويل كان من أهم خصائص الفكر الفلسفى عند العرب، وأنه إذا كانت آراء المعتزلة قد لعبت دورا هاما وحاسما فى تاريخ الفكر الفلسفى العربى فإن هذا يرجع إلى اتجاهها العقلى إلى حد كبير وكذلك اعتمادها على تأويل الآيات القرآنية.

وعن دور التأويل وأهميته فى إحداث التنوير يقول الدكتور عاطف: إن التأويل هو الذى سيكشف معالم تراثنا القديم وما فيه من أفكار تنويرية قد تصلح لحل العديد من المشكلات الفكرية والثقافية التى تواجهنا حاليا .. وأن درجة الاقتراب أو الابتعاد عن العقل إنما يحددها مدى التزام المفكر وابتعاده عن التأويل، بمعنى أن المفكر كلما التزم بالتأويل كلما كان مقتربا من العقل، فالتأويل يعطى للتنوير مساحة كبيرة، ولا تنوير إذا أنكرنا دور العقل فى التأويل[٣٤]. وهذا يعنى أن التأويل الذى مارسه الفلاسفة العرب وعلماء الكلام ليس مجرد خاصية بل منهج ووسيلة للفهم والتصحيح والنقد ويمكننا الاستفادة منه فى تحقيق ما نصبو إليه من تنوير وتثقيف.

وهذه المعانى يؤكدها الدكتور عاطف حين يقول: إننا إذا أردنا الربط بين الماضى والحاضر والمستقبل، وإذا أردنا أن نجد مستقبلا مزدهرا لفكرنا العربى حاضرا ومستقبلا، فلا مفر من الاعتماد على التأويل، وإذا باعدنا بين أنفسنا وبين التأويل فلن يكون بإمكاننا تقبل تراثنا القديم، سنجدنا وكأن تراثنا لا فائدة منه لأن عصرنا غير عصرهم ومشكلاتنا الحالية غير المشكلات التى كانوا يبحثون فيها. وأن الدرس المستفاد من نجاح التأويل فى الفكر العربى والذى يمكننا الاستفادة منه هو- كما يقول الدكتور عاطف: إن الإنفتاح على فكر الأمم الأخرى والاعتماد على العقل وربطه بالتأويل قد أديا إذن إلى إزدهار الفكر العربى فى الماضى، وأن التأويل الجيد الواعى القائم على دعائم العقل هو الذى سيحدد معالم الرؤية المستقبلية للتنوير، وهى معالم كبرى تجعل الهدف هو التنوير ودك أرض التقليد دكا، ونقيم أساس البناء على العقل والعقل وحده، والعقل كما نعلم أشرف ما خلق الله فينا نحن بنى الإنسان[٣٥].

ولبيان خطورة التأويل الخاطئ القائم على العاطفة والجدل الخطابى العقيم يعطى الدكتور عاطف بعض أمثلة للتأويلات الخاطئة منها: تأويل آراء الغزالى التى تنكر السببية كقوله بفكرة العادة، فيسارع البعض إلى القول بأنه سبق فى رأيه ديفيد هيوم بل إن هيوم عالة عليه!! كيف هذا والتراث الفكرى والحضارى عند الأول غيره عند الثانى. وإلا كيف نبرر إيمان الغزالى بالمعجزة ونفى هيوم لها، فى حين أن الغزالى لم يقبل ما فعل من نفى السببية إلا لكى يفتح الطريق لإثبات المعجزة.

-ومثال آخر للتأويلات الخاطئة: حين يقول المعتزلة بأن الإنسان حر الإرادة يسارع البعض من الجهال إلى القول بأنهم سبقوا فى ذلك الوجوديين!! فى الوقت الذى يجب أن نعلم

فيه أن التراث أيضا غير التراث والمدلول غير المدلول متجاهلين استناد المعتزلة إلى جذور ومصادر دينية تتمثل فى آيات قرآنية وأحاديث نبوية.

-ومثال آخر للتأويلات الخاطئة: عندما يوجه ابن تيمية النقد لمنطق أرسطو مستندا فى ذلك إلى تراث دينى، يسارع البعض إلى عد ابن تيمية رائدا لكل اتجاه يدعو إلى نقد المنطق الأرسطى، وأنه سبق فى محاولاته المنطقية فلاسفة الوضعية المنطقية وغيرهم من المعاصرين الذين أخذوا على عاتقهم دحض المنطق الأرسطى. وبعد أن يعطى الدكتور عاطف هذه الأمثلة للتأويلات الخاطئة الناتجة عن التسرع فى الحكم دون دليل أو برهان من العقل يقول إن المطلوب هو الاستناد إلى منطق العقل والمنهج العلمى الدقيق بدلا من الأقوال الخطابية التى تستند إلى العاطفة قلبا وقالبا[٣٦].

ب- النقد:

إذا كان فلاسفة العرب قد مارسوا النقد من أجل التصحيح وإثبات الذات كما فعل الغزالى فى تهافت الفلاسفة، وكما فعل ابن رشد فى نقده للمتكلمين والمتصوفة وكذلك فى نقده للغزالى فى تهافت التهافت.

فإننا يجب أن نمارس النقد- كما يقول الدكتور عاطف- من أجل إحياء التراث وإعادة كتابة تاريخ الفلسفة العربية وكذلك التمييز بين المناهج المستخدمة فى الوصول للحكمة.

ويبدأ النقد عند الدكتور عاطف بالتساؤل عن المنهج بوصفه معيار الحكم الصحيح وتحديد نوع التفكير لصاحبه، مع الإيمان بأن كل صاحب فكر هو إنسان قد يصيب ويخطئ .. وهذا ما أكده الدكتور عاطف بقوله: "إن إحياء التراث لأى فيلسوف يستتبع بل يستوجب النقد، فكل فيلسوف هو فرد من أفراد البشر، ولذلك يجب أن تكون صورتنا عنه هى صورة المفكر أى الذى يصيب ويخطئ .. وعلى المشتغلين بالتراث الفلسفى العربى عدم الوقوف عند ما حفظوه منذ زمان طويل، ويبدأون دائما بالتساؤل لم كان هذا الرجل فيلسوفا؟ فإن كان صاحب منهج له خصائصه المحددة فهو إذن من حقه أن يدخل تاريخ الفلسفة من أوسع أبوابها[٣٧].

ويستشهد الدكتور عاطف على إيجابية النقد الذى مارسه فلاسفة العرب بموقف ابن رشد النقدى من المتكلمين والمتصوفة القائم على أساس المنهج فيقول: إن ابن رشد فى نقده للتصوف يقدم لنا الأسباب التى لا تجعل من التصوف سبيلا عقليا يتبعه الإنسان. وأن الاتجاه العقلى الذى يميز الفلسفة يختلف عن اتجاه الكلام والتصوف، لأن الصوفية قد اعتمدوا على مشاهدات القلوب ومكاشفات الأسرار واعتبروا أنفسهم أرباب الأحوال لا أصحاب الأقوال، وتحدث الحكمة عندهم علما باطنيا يلقى فى القلب إلقاء وليست نوعا من العلم يكتسب بالنظر العقلى ..

ولست فى حاجة إلى القول بأننا إذا سرنا فى هذا الطريق أى طريق الصوفية فلن نستطيع تحقيق أدنى تقدم فى مجال الفكر الفلسفى.

هذا عن نقد ابن رشد للصوفية والذى يؤيده الدكتور عاطف، أما نقد ابن رشد للمتكلمين فقد تركز على أسلوبهم فى الجدل واعتمادهم على الخلافات اللفظية والمناقشات الكلامية، ولذا وصفهم ابن رشد بأنهم أهل جدل وأن أى رأى من الآراء لا يرتفع إلى مستوى البرهان يعد رأيا غير صحيح فى المجال الفلسفى[٣٨].

ويؤيد الدكتور عاطف ما ذهب إليه ابن رشد فى نقده للمتكلمين وكذلك المتصوفة ويرى أن نقده لهم لا يعنى الرفض للتراث الكلامى والصوفى بدليل أنه يجد فى رجال من المعتزلة كالنظام أو من المتصوفة كالحلاج ممن فاق بكثير فى دقة تفكيره فيلسوفا أو أكثر من فلاسفة العرب .. وأن الكثير من علماء الكلام والمتصوفة لديهم نوع من الفكر الذى ينتسب إلى الفلسفة من بعيد ولكن لا يرقى بحال إلى مستوى المذهب الفلسفى.

ومع هذا لا يخفى أستاذنا إعجابه ببعض مجهودات رجال المعتزلة بوصفهم أفضل رجال الفرق الكلامية، فى حين كان فى عمل الأشاعرة الكثير من الخرافات والأخطاء والتى حوتها كتب التراث التى تخصهم.

ولذا يطالبنا الدكتور عاطف بأن يكون المنهج هو أساس النقد ويقول: "يجب التمييز بين منهج فى التفكير يلتزم به الفيلسوف ويقوم على العقل أساسا وبين منهج فى التفكير يقوم على الجدل كما هو الحال عند المعتزلة، أو على الخلافات اللفظية والمناقشات، أو بين منهج المتصوفة المعتمد على القلب ومشاهدات الذوق والوجدان وهو يختلف جذريا عن منهج الفلاسفة[٣٩]".

جـ- التأثير والتأثر:

لقد حرص الدكتور عاطف على إبراز أهمية الفلسفة العربية وأن هذه الأهمية ترجع إلى قدرتها على التأثير والتأثر، وأنها كانت بالفعل حلقة هامة من حلقات التراث الفلسفى الإنسانى العالمى. وحتى أصبحت عملية التأثير والتأثر سمة لازمة للفكر العربى وأحد إيجابياته المميزة له.

والفلسفة العربية عنده لا تعنى فقط جهود الفلاسفة العرب بل هى تتألف أيضا من آراء علماء الكلام ورجال التصوف، على اعتبار أن آراء هؤلاء جميعا ترجع إلى مصدرين أساسين هما ترجمة الفلسفة اليونانية التى بدأت فى عصر الأمير الأموى خالدين يزيد بن معاوية ثم ازدهرت فى عصر هارون الرشيد والخليفة المأمون. ثم إن ظهور الإسلام وهو من أهم الأحداث الكبرى فى تاريخ البشرية ويعد من أهم العوامل الداخلية التى أدت إلى ظهور هذه الفلسفة العربية بما أحدثه من ثورة روحية كبرى فى نفوس المؤمنين، إن ظهور الإسلام هو مصدر أساس فى ظهور الفلسفة العربية.

ويظهر عامل التأثير واضحا فى أن مذاهب فلاسفة الإسلام سواء فى المشرق أو المغرب نجد فيها أن العقيدة الدينية والفلسفة اليونانية يقفان جنبا إلى جنب فى تكوين مذاهب الفرق ومنها آراء المعتزلة فى التوحيد والعدل والوعد والوعيد والأمر بالمعروف والنهى عن الفكر وكلها آراء تقوم على أسس دينية"[٤٠].

ويصف الدكتور عاطف إيجابيات التأثر ومتى يكون التأثير ضارا حين يقول: إن فلاسفة العرب إذا كانوا قد تأثروا بالأفكار ممن سبقهم فإنهم بدورهم قد أثروا في تفكير بعض من جاء بعدهم. وأن الخطأ كل الخطأ في التطرف والغلو في كل من الموقفين، موقف التأثر وموقف التأثير، وأن الأصالة الكاملة من كل زواياها لا وجود لها في الواقع، وأن التأثير والمقارنة (من أجل الدراسة والبحث) لا غبار يحملها إذا كانت هناك مبررات قوية وغاية في الصحة والوثوق أمام الباحث الدارس. أما أن ننطلق في تيار إثبات التأثير والتأثر ومحاولة المقارنة حيث لا مجال لتأثير ولا مقارنة، فإن هذا مكمن الخطأ بل الخطر. إذا فالخطأ يكمن في القول بالتأثير دون أن يكون هناك دليل على هذا التأثير، وأن الشروح التي قدمها ابن رشد والفلاسفة العرب للفلسفة اليونانية دليل هذا التأثر، والمطلوب كما يقول الدكتور – عاطف – ضرورة الرجوع إلى هذه الشروح والاعتماد عليها بالدرجة الأولى لأن الكثير من فلاسفة العرب كانوا يعبرون عن الكثير من أفكارهم الحقيقية في تضاعيف شروحهم على أرسطو بصفة خاصة[41].

ولم يكتف الدكتور عاطف بتحديد أهمية عملية التأثير والتأثر في الفكر العربي والعوامل المؤدية إليه والأضرار الناتجة عن عدم فهم إيجابيات التأثير والتأثر بل لجأ إلى بيان مدى استفادة الفكر العربي في جميع مراحله من عملية التأثر والتي يرجعها إلى مرونة الفكر العربي وحسن الاستجابة لداعي الحضارة والاعتماد على العقل ويؤكد هذه المعاني بقوله: إن تاريخنا الثقافي في الماضي كان تاريخا مزدهرا لأنه انفتح على الفكر والحضارة منذ العصر العباسي والذي سمي بعصر الترجمة وتقدم العلوم، والانفتاح على أفكار الأمم الأخرى وفلسفة اليونان بالإضافة إلى الاستفادة من الفكر الشرقي القديم في مصر والهند والصين، وأن هذا الانفتاح قد تم عن طريق حركة الترجمة التي بدأت في العصر الأموي وبلغت أوج ازدهارها في العصر العباسي الذي ترجمت فيه أمهات الكتب في الفلسفة والمنطق والطب والفلك وغيرها من علوم وفنون.

وقد بلغ هذا التأثر مداه حين انضم إلى داخل دائرة الفلسفة[42] العربية الجانب العلمي حيث جمعت الفلسفة بين العلوم النظرية والعملية وأصبح كثير من فلاسفة العرب يجمعون بين كونهم فلاسفة وعلماء فالكندي مثلا قد برع في الرياضيات وله رسائل عديدة في الطبيعيات وابن سينا كان طبيبا وألف أعظم كتب الطب وهو كتاب القانون بالإضافة إلى رسائل كثيرة في الجوانب الطبيعية.

وابن رشد الفيلسوف العربي المغربي له العديد من الكتب والرسائل في مجال الطب وعلى رأسها كتاب الكليات في الطب يضاف إلى ذلك– كما يقول الدكتور عاطف – أننا نجد مجموعة من العلماء قد تركوا بصمات واضحة في كل فرع من فروع العلم. مثل: الحسن بن الهيثم في مجال الرياضيات، جابر بن حيان في مجال الكيمياء، والبيروني في مجال علم الفلك أي علم الهيئة، وأبو بكر الرازي في مجال الطب وغيرهم كثيرون[43].

ثالثا: أسباب التخلف الثقافي:

لقد حاول العديد من رجال الفكر العربي الذين سموا برجال الإصلاح أن يقدموا مشروعا إصلاحيا يعتمد على تشخيص علة التخلف الثقافي وتناول كل منهم زاوية من زوايا الإصلاح، فكان منهم الإمام محمد عبده الذى أرجع علة التخلف إلى استبداد الأبدان وسيطرتها على الأرواح، وانقطاع الصلة بين الأسباب والمسببات، وعدم الفصل بين السلطتين السياسية والدينية، ورأى الإمام أن أوربا لم تتقدم إلا بعد أن تم الفصل بين السلطتين. وأن التقدم سببه العمل والاجتهاد، وأن التأخر سببه اليأس والتواكل والاستسلام والوقوف عند التغني بأمجاد الماضي، وأن العلم والتعلم وحده لا يكفي ولكن لابد أن يمزج بالتهذيب كذلك[٤٤].

ثم جاء الدكتور عاطف العراقي ولاحظ أن الإمام محمد عبده لم يركز على سبب هام من أسباب تأخرنا وهو الاختلاف الفكرى والذين يؤدى إلى تأخرنا عن ركب الحضارة والتقدم والنظر إلى المستقل، وحاول تشخيص علل وأسباب التخلف الثقافي والذى تعانى منه الساحة العربية الآن. ومن الملاحظ أن الدكتور عاطف لم يقصر محاولته على سرد سلبيات ومعوقات الثقافة العربية ولكنه آثر تشخيص سبل العلاج وكيفية اتخاذ مواقف إيجابية فعالة من شأنها تحقيق النهضة الثقافية أو ما يسميه بالرؤية المستقبلية التنويرية، ودعا في صراحة إلى ضرورة اتخاذ مواقف بناءة ومواقف نقدية تتميز بالموضوعية والشجاعة، ومحاولة الاستفادة من التثقيف الفلسفي وإيجابياته، ثم حدد أهم الأسباب التى أدت إلى التخلف الثقافي وهي:

١ – إفتعال مواقف صراعية لا وجود لها مثل الهجوم على الثقافة الغربية وتوهم هجوم ثقافي غربي يتزعمه جماعة من المستشرقين، بحجة أن المستشرقين لهم أغراض غير العلم والتعليم ونشر العلوم.

ويحاول الدكتور عاطف حسم هذه المسألة بقوله: إن المستشرقين كان لهم دورهم الفعال والإيجابي حين أفنوا أعمارهم في دراسة أدبنا وفكرنا القديم والمعاصر وتحقيق المخطوطات بدقة وأمانة علمية .. ويجب علينا الآن التصدى لدعاوى أنصار الجمود والانغلاق المرددين لدعوى الغزو الثقافي، لأن هذا الغزو الثقافي عبارة عن وهم وأسطورة. وليس هناك خطر منه على الإطلاق على ثقافتنا وشخصيتنا .. وأن الدليل على ذلك أن شخصية العرب عندما انفتحوا على الغرب ومنجزاته المادية والفكرية لم تتأثر بالسلب ولم تضعف لأن فلاسفة العرب ابتداء بالكندى وانتهاء بابن رشد كانت دعوتهم الصريحة هي ضرورة التعرف على أفكار الأمم الأخرى وما كان منها صواب قبلناه منهم، وما كان منها غير صواب نبهنا عليه ولم نأخذ به[٤٥].

٢ – الانغلاق وعدم الانفتاح الثقافي. وما تؤدى إليه حياة العزلة من تخلف وجمود وجهل وبعد عن مقومات الحضارة ومعطيات العلم الحديث.

ويرى الدكتور عاطف أن أخطار العزلة والانطلاق لا تتوقف عند حد إحداث حالة التخلف والجهل بل سينتج عنها كذلك العديد من الظواهر السياسية والاجتماعية

السلبية كالميل إلى السطحية والإسراف فى التفاؤل وغياب الرؤية المستقبلية الواضحة والمحددة المعالم. وهذه الحالة وعلاجها يصفها الدكتور عاطف بقوله: إننا للأسف الشديد سواء فى الماضى القريب أو الحاضر لا نجد رؤية واضحة، رؤية محددة المعالم بل إن الرؤية كلها ظلام فى ظلام، رؤية يسودها الضباب الكثيف .. إن مرحلة وضوح الرؤية تتطلب الانتباه واليقظة والسعى إلى تحقيق الوحدة الفكرية وبث الثقة فى نفوس المثقفين العرب.

ولن يتم ذلك إلا من خلال التعرف بموضوعية والاستفادة العملية من منجزات العلم والحضارة والفن والأدب والفلسفة والإعلاء من قيمة المعرفة العقلية، لأن العقل وحده الذى له القدرة على اكتساب العلم، وهذا العلم لا يكون إلا بإدراك الكليات المجردة فتكون وظيفته تجريد المعقولات من المحسوسات واكتشاف العلاقات بينها.

فالوثوق بالعقل معناه الوضوح والبرهان ومعناه الانطلاق نحو تجاوز هذا الانغلاق إلى الانفتاح[٤٦].

٣- اللجوء إلى منطق التبرير الزائف الذى تحكمه العاطفة، وما يؤدى إليه من ضعف الثقة بالنفس وضعف وفى قدرة المثقف العربى على التعبير. ويصف الدكتور عاطف ذلك العامل من عوامل التخلف الثقافى بقوله: إن منطق التبرير هذا ينتج عن حالة الشتات الفكرى التى يعيشها المثقفون العرب وغياب الرؤية التنويرية الواضحة التى يمكن أن تقودهم إلى أفضل حل فكرى وتخطى الخلافات الزائلة الطارئة وتضع المستقبل أمامهم دائما.

ومنطق التبرير هو منطق زائف لأنه يؤدى إلى الدفاع عن سلبيات الماضى وسلبيات الحاضر وما أكثرها من سلبيات، وأن الذى يبث الثقة فى نفوس المثقفين العرب هو الاعتقاد بأن الفكر التنويرى هو الذى يوجد التطبيقات السياسية والعكس صحيح، ودليل ذلك أن دولة بغير فكر تنويرى هى تماما كجسد بلا دماغ وإذا خلا الجسد من الدماغ فإنه سيكون أقل مرتبة من الحيوانات الضالة[٤٧].

وكانت ثقة الدكتور عاطف العراقى بإمكانية التغلب على أسباب التخلف وراء تحذيراته المتكررة من خطورة الاستسلام والرضى بالواقع السطحى الزائف، وكذلك الإسراف فى التفاؤل الساذج والرضى بما يرى على السطح من بريق كاذب يبتعد بنا عن رؤية الواقع الأليم على حقيقته. ويوقع الفرد فى حالة من الاضطراب والازدواجية، ولذا فهو يجعل من التنوير والتغيير قضية مصير حين يقول: دعونا نتكلم بصراحة وموضوعية لأننا أمام قضية مصير، قضية تحديد لهويتنا، قضية نكون أولا نكون، ولنبتعد تماما عن التفاؤل الساذج والقول بأن كل شئ تمام. لقد أسرفنا فى التفاؤل وما فيه من سذاجه وسطحية، وأدى هذا كله إلى أن أصبحنا فى وضع لا نحسد عليه، وأصبح أكثر مثقفينا فى واد وقضايا الأمة العربية فى واد آخر[٤٨].

٤- عدم القدرة على تحديد أو استيعاب الموضوعات أو المشكلات المطروحة للبحث. ومثالها إدخال موضوعات وقضايا ومشكلات لها جوانب فلسفية إلى مجال البحث

الفلسفي وليست هي من الفلسفة، كإقحام موضوعات علم الكلام والتصوف وأصول الفقه ضمن مباحث التفلسف. وليس معنى ذلك إهمال أو تجاهل التراث الذى تركه لنا فلاسفة العرب أو علماء الكلام فهو – كما يقول الدكتور عاطف – ليس مجرد ماضى. فمن ليس له ماض أو نسى ماضيه فلا حاضر له ولا مستقبل[٤٩].

ولكى نتغلب على هذه العلة من علل التخلف الثقافى الذى نعانيه الآن فليس أمامنا سوى العقل الذى يساعدنا على الفهم والاستيعاب والتمييز والحكم، فالعقل كما يقول الدكتور عاطف هو الحل وهو المنهج وهو السبيل. ولأن إحياء التراث على أساس العقل هو الطريق لإيجاد وظهور فلاسفة (ومثقفين) فى عالمنا العربى بعد انقطاع طال واستمر ثمانية قرون، وأن طريق العقل هو طريق النور. ولن يصبح لنا دورنا الحيوى والفعال والنشيط والرائد فى العالم الذى نعيش فيه إلا إذا آمن كل فرد بأن تراثنا لن يكون صحيحا إلا إذا نظرنا إليه من خلال النور والتنوير، والعقل – أيضا – هو الأساس الذى نقيم عليه قضية الأصالة والمعاصرة، فالعقل أشرف ما فى الإنسان، لأنه يمثل الطريق الذهبى العظيم – وهو أعظم الأشياء قسمة بين البشر، فلنتجه بكل قوانا إلى العقل ولنجعله طريقنا الذى نسير فيه، وكفانا تقليدا، وكفانا جمودا، كفانا سخرية من العقل حتى وصلنا إلى ما نحن فيه الآن من حالة الركود والتخلف الفكرى[٥٠].

وهكذا رفع الدكتور عاطف شعار التنوير وهو نفس الشعار الذى رفعه كانط Kant عام ١٧٨٤ م فى مقاله: جواب عن سؤال ما التنوير؟ فكان الجواب: كن جريئا فى إعمال عقلك هذا هو شعار التنوير، فالتنوير هو هجرة الإنسان من اللارشد، واللارشد هو عجز الإنسان عن الإفادة من عقله من غير معونة من الآخرين، وهذا اللارشد هو من صنع الإنسان عندما لا تكون علته مردودة إلى نقص فى الفهم وإنما إلى نقص فى العزيمة والجرأة فى إعمال العقل من غير معونة من الآخرين[٥١].

٥- عدم الاهتمام بالترجمة وما يؤدى إليه ضعف وقلة العناية بالترجمة من عدم الفهم الصحيح لمراد صاحب المؤلف الأصلى، وعدم الاستفادة من الحضارة الأوربية وما تقدمه من علوم ومعارف فى مختلف مجالات الحياة، ولذا يكون إهمال الترجمة وتجاهل دورها الفاعل فى البعث الثقافى من أهم أسباب التخلف الثقافى الذى نعانيه الآن.

ويعطى الدكتور عاطف بعض الأدلة الدالة على أهمية الترجمة فى الانفتاح على ثقافات الأمم الأخرى وأهميتها فى تشكيل الفرق والمذاهب الكلامية فيقول: يجب الإستفادة من دروس الترجمة فى العصر العباسى وما أدت إليه من تقدم وحضارة وظهور فلاسفة من العرب والمسلمين فى مقدمتهم الكندى (أبو يوسف يعقوب بن إسحاق ت ٢٦٠ هـ) والذى دعا إلى دراسة الحقيقة كحقيقة بصرف النظر عن مصدرها ثم ظهر الفارابى (أبو نصر ت ٣٣٩هـ) وابن سينا (أبو على ت٤٢٨ هـ) ثم جاء ابن رشد (أبو الوليد ت ٥٩٥هـ) بوصفه آخر فلاسفة العرب وعميد الفلسفة العقلية فى وطننا العربى ودعوته إلى الانفتاح

الثقافى والاستفادة من علوم الغرب دون خوف، وضرورة التعرف علـى كافـة أفكـار الأمـم الأخرى وما كان صوابًا منها قبلناه وما كان غير صواب نبهنا عليه ولم نأخذ منه[٥٢].

ولم يتوقف عطاء الترجمة عند مجرد ظهور فلاسفة العرب بل تعداه إلى تشكيل وتوجيه الفكر العربى وتكوين المبادئ التى اعتمدت عليها الفرق الإسلامية فى توجهاتها، وهذا ما يؤكده الدكتور عاطف حين يقـول: إن حركـة الترجمـة مـن اللغـات الأجنبيـة وخاصـة اليونانية إلى العربية قد أثرت تأثيرًا لا حد لـه فـى بلـورة وصياغـة الفكـر العربـى فنحـن لا نستطيع فهم آراء بعض الفرق الإسلامية كالمعتزلة وآراء فلاسفة العرب ابتداء من الكندى فى المشرق العربى وانتهاء بابن رشد فى المغرب العربى، وآراء الذين يمثلـون التصـوف الفلسفى من أمثال محي الدين بن عربى إلا إذا وضعنا فى اعتبارنا أن هـؤلاء جميعًا قد اطلعوا على التراث الفلسفى اليونانى بالإضافة إلى تراث وصلـهم مـن أمـم شـرقية قديمـة كالهندوس وفارس ومصر.

ولأن الترجمة نافذة الاتصال الحضارى ووسيلة التثقيف ونقل العلـوم والمعارف، فإن حركة الترجمة كما يقـول الدكتـور عـاطف: كـان لهـا دورهـا الكبير والفعّال فـى تشكيل وجهات نظر كثير من المفكرين الذين يمثلون الفرق الإسلامية وفلاسفة العرب وصوفية الإسلام، بل إننا نلاحظ أن المفكر الـذى يستفيد مـن تـراث الأمـم الأخـرى تكـون آراؤه أكثر دقة وجرأة من آراء المفكر الذى تكون استفادته قليلـة مـن التراث الأجنبـى، ومـن هنا فإننا نلاحظ أن فرقة كالمعتزلة تعد أفضل بكثير من فرقة كالأشاعرة تلك الفرقة – أى الأشعرية – التى لا نجد عندها آراء تقارب فى نضجها ودقتها آراء فرقة كالمعتزلة.

وإننا نقول باستمرار أن أصالة الفكر العربى لا يقلـل منها اطلاع مفكرى وفلاسفة العرب على التراث الأجنبى، بل إننا لو حللنا بدقة مفهوم الأصالـة فلـن نجـد لدينـا فكـرًا أصيلاً بمعنى أن كل مفكر لابد أن يتأثر بالسابقين بطريقة مباشرة أو غير مباشرة[٥٣].

٦- المبالغة فى صدق التراث وقدرته على إحداث التطوير والتغيير. هذه المبالغة يعتقدها إلى حـد كبير أنصـار السلفية والأصولية مـن المعـاصرين، وهـؤلاء- كمـا يقـول الدكتـور عاطف – يمثلون نوعًا من الردّة أو التـراجع عـن المكاسب التنويريـة التـى تحققت فـى مصر والعالم العربى فى النصف الأول من القرن العشرين فى العديد من المجالات سواء سياسية أو فكرية أو اجتماعية.

ولا يعنى ذلك بالطبع عند أستاذنا أن نهمل التراث كلية بل يعنـى الحـذر والانتباه، فهو يقول: فلنأخذ من التراث بحذر لأن الكتب الصفراء بها الكثير من الأخطاء والخرافات .. فلنأخذ إذن من التراث ما نأخذ ولكن ما نأخذه ينبغى ألا يكون عقبة فـى طريـق تقدمنـا وازدهارنا نحن أبناء الأمة العربية الحديثة[٥٤].

ويعلل الدكتور عـاطف هذا السبب مـن أسباب تخلفنـا الثقافى حين يرجعه إلى الفهم الخاطئ للثقافة بوصفها الانتماء الأيديولوجى لأحد المذاهب أو المعتقدات الفلسفية أو الأفكار والاتجاهات السياسية أو الاجتماعية، وإلى الميل إلى السطحية وعدم التعمق فى الفهم والاقتصار على نوع واحد من المعرفة سواء كانت دينية أو سياسية أو اجتماعية.

أما علاج هذا الخلل أو الفهم الخاطئ فلا يكون إلا بفهم الثقافة على حقيقتها بوصفها الانفتاح الفكرى والتعامل بموضوعية مع كافة التيارات والاتجاهات والرغبة الحقيقية فى تحقيق التكامل والشمول فى مختلف جوانب العلم والمعرفة. فالعيب -كما يقول الدكتور عاطف- ليس إلا فى ضعف مستوى ثقافتنا.

٧- الشعور بالاغتراب عن الواقع الناتج عن غياب الرؤية التنويرية الواضحة والوقوع فى الثنائية وعدم القدرة على تحديد ملامح واضحة للهوية الثقافية العربية. مما أدى إلى الخلل والتخلف الثقافى.

ويوضح الدكتور عاطف المناخ العام الذى أدى إلى الوقوع فى هذه الحالة بقوله: إن المناخ الفكرى السائد فى أكثر بلداننا العربية يعد مناخًا غير تنويرى، وصاحب الرؤية الملتزمة والجادة، صاحب الأيديولوجية التقدمية قد يجد صعوبة بالغة فى التعبير عن رأيه أو موقفه، ومن هنا يشعر بالاغتراب عن الواقع ويعيش فى هذا السواد والجهل والإحباط .. إننا الآن فى عصر تتصارع فيه القوى المختلفة وإذا لم نبادر بتحديد هويتنا الثقافية العربية، ونبادر أيضًا بأخذ المواقف الإيجابية من جانبنا فلن يكون لنا وجود فى المستقبل، لن تكون لنا حياة كما ينبغى أن تكون الحياة، سنصبح فى خبر كان، وسيأتى يوم علينا يتحدث فيه العالم عنا كما يتحدث عن الهنود الحمر أو كما يتحدث عن شعوب أصبحت منقرضة وزالت من الوجود(٥٥).

إن هذا الشعور الذى يعانيه المثقف والعامى على السواء يرجع فى الأساس -كما يقول الدكتور عاطف- إلى الفهم الخاطئ للواقعية فى الأدب والفن. والنقل المشوّه. وما يؤدى إليه غياب النقد من سطحية وتفاهة الكلمة واللامبالاة بالقيم، وعدم الالتزام بقواعد النقد وأصوله، وغلبة الشللية والعاطفة على النقد الواقعى الصحيح.

إن هذا الشعور بالإغتراب الناتج عن التفاوت الاجتماعى العميق الذى تعيشه المجتمعات النامية، وتعاظم الشعور بالإحباط وسيادة حالة التفكك الفعلى للوسط الثقافى، والميل إلى احتقار الثقافات الأخرى والسعى إلى تمثل الثقافات المسيطرة والفشل فى إصلاح نظم الثقافة والتعليم، والتطور الهائل لوسائل الإعلام العالمية كل ذلك لا يدع أمام الشعوب المنعزلة -سابقًا أو حاليًا أى فرصة للصمود أمام تدفق تيارات الرموز والصور والأفكار والقيم البصرية أو السمعية، إن هذه الثنائية بين تيارين فكريين أو أيديولوجيين متعارضين ومتناقضين وراء الشعور بالاغتراب من ناحية، وغياب الوعى العربى من ناحية أخرى(٥٦).

٨- الخلط بين أمور الدين الاعتقادية وبين السياسة والأمور الحياتية وما يؤدى إليه من مفاهيم خاطئة عن الدين وعن العقل كذلك. وينبه الدكتور عاطف إلى خطورة هذا العامل فى إحداث التخلف الثقافى ليس فى مصر وحدها بل فى سائر بلداننا العربية والإسلامية خاصة عندما يتحول هذا الوضع إلى رغبة فى السيطرة والحكم، وتدعيم حياة العزلة عن التيارات العالمية وهو وضع يتعارض مع حقيقة الدين بوصفه دعوة إلى الاهتمام بالإنسان والمجتمع، ودعوة إلى الانفتاح والعلم.

ولا تتوقف خطورة هذا العامل وآثاره السلبية على الجوانب السياسية والاجتماعية بل تتعدى إلى الجوانب الفكرية والثقافية لأن هذا الخلط بين الأمور الدينية والسياسية يدفع هؤلاء إلى إصدار العديد من الأحكام الخاطئة التى لا يمكن أن تصدر عن عقل أو علم صحيح.

وقد وصف الدكتور أحمد فؤاد الأهوانى عند تقديمه لكتاب النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد للدكتور عاطف العراقى، وصف أهمية أن نقدر هذا العقل حق قدره وأن نرفع من شأنه، لأن العقل هو مصدر كافة الأحكام التى عليها اعتماد حياة الإنسان.

كما حدد الدكتور عاطف أهمية العقل فى إصدار هذه الأحكام فقال: ماذا نفعل إزاء تلك العملية (أى التعجل فى إصدار الأحكام) والتى دفعت البعض إلى التردى فى كثير من المهاوى والتصورات الخاطئة والتى لا نعلم من أين استمدوا أساسها، ومثال تلك الأحكام الخاطئة تسرعهم فى الحكم على آراء ابن رشد، والتعود على النظر إلى الفلسفة العربية نظرة تقليدية مدارها القول بأن مشكلة التوفيق بين الدين والفلسفة هى محور الفكر الإسلامى كله وبذلك أصبحنا ننظر إلى الفلسفة العربية من خلال قوالب محددة معينة غافلين عن أنها قد تكون بعيدة كل البعد عما يجب أن تبحث على أساسه الفلسفة فى الإسلام[٥٧].

ولتأكيد دور العقل فى مواجهة عوامل التخلف الثقافى، وأهمية الفصل أو التمييز بين دور السلطة الدينية ودور السلطة السياسية يؤيد أستاذنا موقف الإمام محمد عبده فى هذه المسألة فيقول: إن قول الإمام بأن الأصل الأول والأساس الذى قام عليه الإسلام هو النظر العقلى وأن النظر هو وسيلة الإيمان الصحيح .. وأن الإسلام قد عمل على هدم السلطة الدينية ولم يجعل لأحد سلطانًا على عقيدة أحد ولا سيطرة على إيمانه، فالرسول (ﷺ) كان مبلغًا ومذكرًا لا مهيمنًا ومسيطرًا لقوله تعالى "فذكر إنما أنت مذكر لست عليهم بمسيطر"[٥٨]. فليس فى الإسلام إذًا ما يسمى بالسلطة الدينية، وليس هناك سلطة دينية سوى بمعنى الموعظة الحسنة والدعوة إلى الخير والتنفير من الشر[٥٩].

وهكذا استطاع الدكتور عاطف أن يرسم ملامح الطريق نحو التنوير فى جلاء ووضوح.

الهوامش

١- د. سليمان دنيا: من مقدمة تحقيقه لكتاب الغزالي: تهافت الفلاسفة. ط٧ دار المعارف ١٩٨٧. ص١٩، ٢٣.
٢- د. عاطف العراقي: العقل والتنوير في الفكر العربي المعاصر. ط دار قباء ١٩٩٨. ص٩٨. ١٣٠، ١٣١.
٣- د. عاطف العراقي: النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد. ط٥ دار المعارف ١٩٩٣. ص١٠١. ١٠٥، وفي كتاب ابن رشد تهافت التهافت ص٥٦.
٤- د. مختار الشرقاوي: الثقافة من المنظور الاجتماعي. ضمن كتاب الثقافة والمجتمع ط١٩٩٨م. ص٥٤ - ٥٧.
٥- د. مختار الشرقاوي: الثقافة من المنظور الاجتماعي ص٤٩، ٥٥.
٦- د. عاطف العراقي: العقل والتنوير في الفكر العربي المعاصر. ط دار قباء ١٩٩٨. ص١٠.
٧- د. عاطف العراقي: العقل والتنوير في الفكر العربي المعاصر، ص١٣.
٨- د. عاطف العراقي: العقل والتنوير في الفكر العربي المعاصر، ص١٠٤.
٩- د. عاطف العراقي: العقل والتنوير في الفكر العربي المعاصر، ص١٢، ١٣، ١١٥.
١٠- د. عاطف العراقي: العقل والتنوير في الفكر العربي المعاصر. ص١٦.
١١- د. عاطف العراقي: مقال: دفاع عن العولمة في جريدة الأهرام المسائي في ١٢/١٠/٢٠٠٠م.
١٢- د. عاطف العراقي: مقال دفاع عن العولمة. الأهرام المسائي في ١٢/١٠/٢٠٠٠م.
١٣- د. عاطف العراقي: العقل والتنوير في الفكر العربي المعاصر. ط١٩٩٨م، ص٩-١٠.
١٤- د. عاطف العراقي: العقل والتنوير في الفكر العربي المعاصر. ط١٩٩٨م. ص٩-١٠.
١٥- د. عاطف العراقي: مذاهب فلاسفة المشرق: التصدير. ط١٠ دار المعارف ص١٥.
١٦- د. عاطف العراقي: العقل والتنوير في الفكر العربي المعاصر ط٢٠٠٠، ص٤٥.
١٧- د. عاطف العراقي: مذاهب فلاسفة المشرق ط١٠ دار المعارف ١٩٩٢م، ص١٦.
١٨- د. عاطف العراقي: العقل والتنوير في الفكر العربي المعاصر ط١٩٩٨، ص٩، ١١.
١٩- د. عاطف العراقي: العقل والتنوير في الفكر العربي المعاصر ط١٩٩٨، ص٥٠، ٥١، ٧٥، ٩٠.
٢٠- د. عاطف العراقي: الفلسفة العربية مدخل جديد. دار لونجمان ٢٠٠٠. ص١٣١ - ١٣٣.
٢١- د. عاطف العراقي: العقل والتنوير في الفكر العربي المعاصر ط١٩٩٨، ص١٣٣ - ١٣٤.
٢٢- د. عاطف العراقي: العقل والتنوير في الفكر العربي المعاصر ط١٩٩٨، ص١٣٢-١٣٣.
٢٣- د. عاطف العراقي: العقل والتنوير في الفكر العربي المعاصر ط١٩٩٨. ص١١.
٢٤- د. عاطف العراقي: العقل والتنوير في الفكر العربي المعاصر ط١٩٩٨. ص٤٥.
٢٥- د. عاطف العراقي: النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد. دار المعارف ط٥ ١٩٩٣ - ص١٩ - ٢٠.
٢٦- د. عاطف العراقي: مدخل جديد للفلسفة العربية ط لونجمان ٢٠٠٠. ص١٢، ١٩.
٢٧- د. عاطف العراقي: مدخل جديد للفلسفة العربية ط لونجمان ٢٠٠٠ ص١٧-١٩، ٢٥ - ٢٦.
٢٨- د. عاطف العراقي: العقل والتنوير في الفكر العربي المعاصر ط١٩٩٨. ص١٣٥ - ١٣٧.
٢٩- د. عاطف العراقي: مذاهب فلاسفة المشرق ط١٠ دار المعارف- التصدير العام ط١٩٩٢ ص٢٢.
٣٠- د. عاطف العراقي: العقل والتنوير في الفكر العربي المعاصر. ط١٩٩٨ - ص١٣٢ - ١٣٣.
٣١- د. عاطف العراقي: مذاهب فلاسفة المشرق ط١٠ دار المعارف ط ١٩٩٢. ص٢٦.

٣٢- د. عاطف العراقي: مدخل جديد للفلسفة العربية ط لونجمان ٢٠٠٠م. ص١٦.
٣٣- د. عاطف العراقي: النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد. ط٥ دار المعارف ١٩٩٣م. ص٢٧ - ٢٩.
٣٤- د. عاطف العراقي: العقل والتنوير فى الفكر العربى المعاصر. ط١٩٩٨. ص٤٣ - ٤٤.
٣٥- د. عاطف العراقي: العقل والتنوير فى الفكر العربى المعاصر ط١٩٩٨. ص١٣، ص٤٤.
٣٦- د. عاطف العراقي: مذاهب فلاسفة المشرق. التصدير العام. ط١٠ دار المعارف ١٩٩٢م ص٢١.
٣٧- د. عاطف العراقي: مذاهب فلاسفة المشرق. ط١٠ دار المعارف ١٩٩٢ ص١٨ - ١٩.
٣٨- د. عاطف العراقي: النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد ط٥ دار المعارف ١٩٩٣. ص٢٤، ٢٦.
٣٩- د. عاطف العراقي: مذاهب فلاسفة المشرق- ط١٠ دار المعارف ١٩٩٢، ص١٦.
٤٠- د. عاطف العراقي: مدخل جديد للفلسفة العربية ط. لونجمان ٢٠٠٠م. ص٣١ - ٣٢.
٤١- د. عاطف العراقي: مذاهب فلاسفة المشرق ط١٠ دار المعارف ١٩٩٢، ص٢٠، ٢٢.
٤٢- د. عاطف العراقي: العقل والتنوير فى الفكر العربى المعاصر ط١٩٩٨. ص٤٤، ١٠٢.
٤٣- د. عاطف العراقي: مدخل جديد للفلسفة العربية ط لونجمان ٢٠٠٠م. ص٢٧،٢٨.
٤٤- الإمام محمد عبده: الإسلام بين العلم والمدنية؛ عرض وتحقيق طاهر الطناحى. كتاب الهلال سبتمبر ١٩٦٠ ص١٥٢، ١٥٣، ٢٠٤. وفى العقل والتنوير للدكتور عاطف العراقى ط دار قباء ١٩٩٨م، ص١٨٧، ١٩١.
٤٥- د. عاطف العراقي: العقل والتنوير فى الفكر العربى المعاصر ط دار قباء ١٩٩٨م. ص٨٢، ١٠١، ١٠٢، ١٠٤.
٤٦- د. عاطف العراقي: مذاهب فلاسفة المشرق. ط١٠ دار المعارف ١٩٩٢. ص١٥. وفى النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد ط٥ دار المعارف ١٩٩٣. ص٢٦، ٢٧ وفى العقل والتنوير فى الفكر العربى المعاصر ط ١٩٩٨، ص١١، ١٢.
٤٧- د. عاطف العراقي: العقل والتنوير فى الفكر العربى المعاصر ط دار قباء ١٩٩٨، ص١٢.
٤٨- د. عاطف العراقي: العقل والتنوير فى الفكر العربى المعاصر ط دار قباء ١٩٩٨ ص١١-١٢.
٤٩- د. عاطف العراقي: مذاهب فلاسفة المشرق. ط١٠ دار المعارف ١٩٩٢. ص١٦.
٥٠- د. عاطف العراقي: العقل والتنوير فى الفكر العربى المعاصر ط دار قباء ١٩٩٨، ص٥٠-٥١.
٥١- د. مراد وهبة: مدخل إلى التنوير. ط دار العالم الثالث- القاهرة ١٩٩٤. ص٧٥-٧٦.
٥٢- د. عاطف العراقي: العقل والتنوير فى الفكر العربى المعاصر ط دار قباء ١٩٩٨. ص٨٢، ص١٠٠، ١٠٣، ١٠٤.
٥٣- د. عاطف العراقي: العقل والتنوير فى الفكر العربى المعاصر ط دار قباء ١٩٩٨ ص٤٢-٤٣.
٥٤- د. عاطف العراقي: العقل والتنوير فى الفكر العربى المعاصر ط دار قباء ١٩٩٨، ١٢-١٣.
٥٥- د. عاطف العراقي: العقل والتنوير فى الفكر العربى المعاصر ط دار قباء ١٩٩٨، ص١٠، ١٣.
٥٦- برهان غليون: الوعى الذاتى. المؤسسة العربية للدراسات والنشر ط٢ بيروت ١٩٩٢، ص١١٣، ١١٥، ١٢٤، ١٢٦.
٥٧- د. عاطف العراقي: النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد. ط٥ دار المعارف ١٩٩٣ ص١٧، ٢٢.
٥٨- سورة الغاشية: ٢١، ٢٢.
٥٩- د. عاطف العراقي: العقل والتنوير فى الفكر العربى المعاصر. ط دار قباء ١٩٩٨ ص١٩٦ - ١٩٧.

رحلة التحديث عند عاطف العراقى

بقلم د. أحمد يحيى عبد الحميد(*)

من المؤكد أن التحديث مطلب إنسانى وضرورة اجتماعية وفكرية وثقافية. لكل طبقات وفئات المجتمع. ولا يوجد بين أصحاب الفكر والثقافة، من يختلف على أهمية التحديث لمواجهة تحديات الحاضر واستشراف آفاق المستقبل. هذه رؤية كل الأيديولوجيات والنظريات والأديان .. والكل يتفق على أهمية تنمية المجتمع والنهوض به والعمل على تقدمه وتطوره من حالة التخلف والتردى التى يعانيها، والانطلاق نحو آفاق التقدم، سواء كان ذلك فى مجال العلوم أو التكنولوجيا أو الاقتصاد أو الثقافة أو الفلسفة ..

وعلى الرغم من تلك الرغبة، وهذا الاتفاق الظاهر. إلا أن لكل صاحب رأى. اتجاه يختلف، وأحيانًا يخالف، باقى الآراء، حول التحديث وآلياته ومضامينه وفلسفته، فإن كان التحديث مطلبًا ضروريًا، إلا أن سبل ووسائل تحقيقه، تواجه عدة مفارقات فكرية تتجاذبه وتعطل مسيرته. وتكاد فى بعض الحالات تهم بالقضاء عليه.

وأظهر صور الاختلاف القائمة تتعلق بالإجابة عن هذا التساؤل: ما هو المنهج أو الإطار المرجعى. الأكثر اتفاقًا وتوافقًا مع واقعنا الاجتماعى والسياسى والثقافى والاقتصادى، والذى يمكن أن نستمد منه آليات عملية التغيير نحو التحديث؟

إن الإجابة عن هذا التساؤل تقودنا لاستعراض بعض الاتجاهات السائدة فى الفكر المصرى المعاصر. وعلى الأخص، الإنتاج الفكرى لعاطف العراقى والتى تمثل الإجابة عن التساؤل المطروح أحد همومه الفكرية وقضاياه الفلسفية نحو العقل العربى مما أصابه من جمود وانهيار، أدى فى كثير من صوره إلى تسطيح الحوار وتهميش الفكر واختزال المعرفة الثقافية، مما يعوق حركة الإبداع والابتكار الفكرى. وتعطيل المستهدف الثقافى من تحديث المجتمع وأفراده.

يتمثل ذلك فى اهتمامه بالنزعة العقلية والمنهج النقدى التنويرى، الذى يعد بكل المقاييس الإطار المرجعى لفكر التحديث، وتمثل إصداراته المتعددة والمتنوعة، محاولة فكرية صادقة من أجل إضاءة الطريق نحو تجاوز ما أصاب حياتنا الفكرية من اضمحلال ثقافى، بعد كان العقل العربى يتميز بالفكر المستنير والطموح المزدهر والإبداع المتميز فى المجالات العلمية والفلسفية.

ويؤكد عاطف العراقى أن الماضى شهد إبداعًا ثقافيًا وفلسفيًا متميزًا، وقدم لنا طرازًا ممتازًا من الفلاسفة والمفكرين من أمثال الفارابى وابن سينا فى المشرق العربى، وابن باجة وابن طفيل وابن رشد فى المغرب العربى، كما وجدنا أمثال المتنبى وابن الرومى وأبى

(*) مدرس بقسم العلوم الاجتماعية بكلية التربية – السويس – جامعة قناة السويس.

العلاء المعرى فى مجال الشعر والأدب، إضافة إلى العلماء فى مجال العلوم من أمثال جابر بن حيان والحسن بن الهيثم والبيرونى وابن سينا وأبى بكر الرازى .. وغيرهم .. وقد قدم هؤلاء إنتاجا فكريا وعلميا وثقافيا حقق للمجتمع العربى طفره ثقافية وعلمية فاقت كل إبداعات العصر وأثرت فى مجمل المجالات الإبداعية فى الشرق والغرب، بعد ترجمة أعمالهم وكتبهم إلى اللغات المختلفة.

ويتساءل العراقى مستنكرا ذلك التراجع عن الازدهار العلمى وعدم مواصلة السير فى طريق الإبداع والتنوير من أجل التحديث .. ويكتشف فى رحلته الفكرية الإجابة عن التساؤل المطروح: ماذا حدث للفكر العربى الإسلامى فى مسيرته الإبداعية بعد عصر التنوير الإسلامى فى القرن الرابع الهجرى؟!!

يتوصل العراقى إلى أهمية إحياء المنهج النقدى، وتبنى الاتجاه التنويرى، مع تعظيم العلم ودوره فى إثراء الثقافة العربية. وأصبحت تلك الرؤية تشكل المنطلقات الفكرية لكل توجهات وكتابات ودراسات. عاطف العراقى. وقد يرى البعض وجود حالات من الشطط الفكرى والتجاوز المعرفى، وعدم الاتفاق، وأحيانا رفض بعض المقولات التنويرية العقلية النقدية، من منطلق سوء الفهم وعدم الإدراك والوعى الزائف للرؤية العلمية التى يتبناها وينادى بها عاطف العراقى .. ولا يمتلك الباحث الجاد إلا أن يحترم ويعترف بذلك المنهج النقدى التنويرى والرؤية التحليلية للمدخلات العقلانية المتعمقة والقائمة على منهج الاستقراء والاستنباط والاستدلال.

ومن خلال ذلك الأساس المنهجى العقلى أصبحت قضية المستقبل للواقع الثقافى العربى، تمثل إحدى الهموم العلمية التى يسعى العراقى لإزالة ما اعترى ذلك الواقع من تشرذم وتقوقع واختزال .. وبعد بطلان الأوهام الفكرية التى سقطت مع سقوط الأيديولوجيات الاشتراكية والليبرالية والقومية فى العالم العربى وإخفاق المقولات التاريخية الكبرى عن تحقيق تطور المجتمعات العربية، وسقطت معها المذاهب المعرفية المساندة لها والتى كانت تتصدى لتفسير الواقع وتغييره.

ويتساءل العراقى فى كتابه "الفلسفة العربية والطريق إلى المستقبل" عن الأسباب التى أدت إلى التناقض والخلاف الكبير بين أمجاد الماضى، وما أصاب الحاضر من جفاف فكرى؟ لا يصلح لعلاجه سوى "محلول التنوير"؟!! وهو تساؤل يشير إلى ما اعترى حياتنا الفكرية بكل مدخلاتها ومخرجاتها من اضطراب وتناقض وازدواجية .. أدت بسبب الجمود الفكرى من ناحية والانسحابية الماضويه من ناحية أخرى إلى تكثيف حاله الانغلاق الداخلى ورفض الانعتاق من عباده الماضى ونصوصه ومعطياته القيمية والفكرية .. وأصبحنا أسرى تناقض صارخ بين رفض حضارة التحديث على النموذج الغربى وما تقدمه من تيارات فكرية وعلمية وإبداعات تكنولوجية .. واستهلاك منتجات تلك الحضارة الغربية فى كل ما نعيشه ونحياه فى الواقع العربى.

لقد كان المشروع الفكرى للتنوير والتحديث يؤمن بقدرة الإنسان فى العالم العربى على معرفة العالم ونقده وتغييره. وبجدوى وأهمية المعرفة العقلانية الموضوعية ذات

الأهداف الإنسانية. وبضرورة العمل الجماعي لتوسيع نطاق الحرية ومناهضة التخلف والاستبداد. وقد حقق هذا المشروع الكثير وقدم بعض الإنجازات في مجالات الفكر والفن والأدب. ولم يكن هذا المشروع ينطلق على أرض ممهدة أو دون تعرض لضربات من أعداء التقدم أو دون عثرات وتراجعات من داخله أو دون جمود وقوالب جاهزة .. ولم يستسلم العراقي أو يعلن إفلاسه. فواصل البحث والإبداع والنقد الذاتي وتطوير مفهوماته وأدواته وأساليبه التنويرية برؤية أكثر وضوحًا وشفافية وصدقًا، ورفض خرافات الماضي التي تحول دون تحقيق طموحاتنا العلمية والعقلية والثقافية في إطار المجمع الحديث.

وهنا نتوقف مليًا لإلقاء الضوء على دعوى التنوير عند عاطف العراقي .. حيث تبدأ رؤيته برفض الفصل بين الماضي والحاضر والمستقبل، بل إنه يرى ضرورة وصل الحاضر بالماضي لاستشراف المستقبل .. ولكن كيف يتحقق ذلك؟ هنا تبرز الرؤية النقدية .. حيث يرى أن ذلك لا يتحقق باستدعاء الماضي ومعايشته بكل ظروفه وأفكاره، فلا الحاضر يناسبه ولا رجاله على نفس القدر، ولا توجد إمكانية علمية أو عملية يمكن لها أن تضع صياغة لواقع مضى يعاد تشكيله في الحاضر بل ويبنى عليه المستقبل. هذا المستقبل الذي يحترم الخصوصية الحضارية، شريطة أن تصبح ذات تأثير فاعل قائم على العلم والتحديث الفكري ومجاراة مقتضيات العصر العلمية والتقنية والتجريبية، وليست الخصوصية الحضارية القائمة على التزييف والكلام والتمجيد والبكاء على الأطلال .. فحضارة الإنسان تتمثل في مدى قدرته على تحقيق القدرة الذاتية، وفي صياغة منظومة فكرية وثقافية وعلمية ذات خصوصية تاريخية وحضارية قادرة على تحقيق الاستقرار والإبداع والرفاهية للمجتمع وأفراده، من خلال منتجات فكرية ذاتية وثورة علمية حقيقية، تحترم العقل والعلم، وتتمسك بالجانب العقلي النقدي في صياغة حاضرها واستشراف مستقبلها.

هذا التحليل - في رأيي - يمثل محور فلسفة التنوير عند عاطف العراقي ويحدد الرؤية التحليلية والنقدية للواقع الفكري الثقافي العربي. ولا نملك إلا أن نتفق معه إلى حد كبير، خاصة فيما يذهب إليه من ضرورة تعظيم الفكر النقدي من أجل التجديد، وليس من أجل التبرير للماضي وثقافته.

وهذه فحوى مقولات التحديث الذي يرتكز على عدة خصائص وقيم لا يتحقق بدونها منها التنظيم الرشيد، والروح المعنوية العالية، واحترام العمل الحر، والاقتصاد في الإنفاق، وضبط النفس، والابتكار، والتجديد، والإبداع .. وهي القيم التي تميز المجتمعات الحديثة عن المجتمعات التقليدية .. فالتحديث لا ينشأ في مجتمع يتميز أفراده بالكسل الفكري والسلوكي، والتمسك بمعتقدات خرافية. أو بعدم الكفاءة، ففي عصر الثورة العلمية والتكنولوجية، أصبحت قدرة الإنسان على تغيير الواقع، والارتقاء بنوعية الحياة، هدف أساسي للمجتمعات الإنسانية. ولا يعترض تحقيق هذه القدرات إلا سيطرة أقلية من المفكرين على الثقافة المناهضة للتنوير والتغيير ورفض المنهج النقدي العقلي حتى تظل الأوضاع المزرية والمتردية في العالم العربي دون تغيير، ويروج المتواطئون مع هؤلاء -

بوعى أو دون وعى - أن الخلل لا يكمن فى الثقافة الماضوية، بل فى عجز الإنسان العربى عن المعرفة وعن التغيير، وهذا منتهى التناقض.

وهنا يتصدى عاطف العراقى لهذا التناقض وتلك الازدواجية التى أدت إلى تكريس التخلف الثقافى والتضليل الفكرى .. مركزا على أهمية النقد وعدم الاستسلام أو الخضوع للمقولات سابقة التجهيز، مستشهدا بكتابات رواد الفكر التنويرى الإسلامى من أمثال عبد الرحمن الكواكبى، والإمام محمد عبده، ورشيد رضا .. والأفغانى .. والطهطاوى .. وغيرهم. مدللا على أن أصول الإسلام الصحيحة تقوم على نقد الماضى والحاضر، سواء فيما يتصل بالأفكار أو السلوك أو الرؤية المستقبلية للعلاقات الإيمانية والاجتماعية والإبداعية..

فالإسلام ضد الجمود، وضد التقليد .. بل يقوم الإسلام على أسس تؤدى إلى تعظيم دور العقل لإدراك حقيقة الإيمان، دون محاولة لإيجاد صراع فكرى بين مقولات "العقل والنقل" فمثل ذلك الصراع أدى عبر التاريخ الإسلامى إلى وقوع الفتنة والفرقة والتحزب والتقوقع والانعزالية ومناهضة الإبداع .. بل وصل الأمر إلى ظهور الفرق الإسلامية، والخلافات، وظهور أهل البدع، والتطرف .. وانعكس ذلك كله على إضعاف استثمار امكانيات المسلمين لتحديث وتطوير مجتمعاتهم. بعد أن كانوا أهل فكر وإبداع ثقافى وعلمى وفلسفى، وأدى ذلك الصراع، إلى إتاحة الفرصة لمجتمعات أخرى - غير عربية وغير إسلامية - إلى أن تتفوق، وتتجاوز ذلك الخلاف والصراع الفكرى، وتجاوز مرحلة التخلف والظلام التى عاشت فيها. وظلت المجتمعات العربية والإسلامية فى صراعها حول تأكيد أهمية النقل أو الإصلاح بالعقل، وظهرت الفتنة الثقافية، وهو ما عرف فى الفكر الإسلامى بالصراع بين الأصالة والمعاصرة.

ويتجه عاطف العراقى إلى التراث الفكرى الفلسفى الإبداعى لعلماء وفلاسفة المسلمين. ويكشف عن الجانب الإصلاحى التنويرى عند ابن رشد واهتمامه بالنزعة العقلية، وما أحدثته تلك الفلسفة من صراعات. أدت إلى ظهور دعاة لتبنى منهج التجديد والعقل والتنوير. وظهرت المدارس الفلسفية والمذاهب الكلامية التى تعتمد على المنهج النقدى بعيدا عن التقليد أو النقل. غير أن أنصار القطيعة مع مشروع التنوير والتحديث، كانوا يقفون لدعاة التنوير بالمرصاد، ويشيعون أن ما حدث فى المجتمع العربى من انقلاب كامل لسلم القيم الاجتماعية والأخلاقية، والصراعات السياسية، يرجع فى واقع الأمر إلى تبنى أهداف وقيم المشروع التنويرى.

وبعد .. يمكن القول أن الخط الفكرى الأساسى الذى تتمحور حوله الدراسات والاتجاهات العلمية والفكرية لعاطف العراقى. ترتبط بالمنهج العقلى النقدى التنويرى، دون تسليم مطلق أو رفض مطلق لأى من الأفكار السابقة، أو الآراء التراثية، بل يعترف - العراقى - فى أكثر من موقع ومؤلف، بأن التراث يحمل الكثير والكثير من الجوانب الإيجابية، والمضامين التنويرية، والمشكلة الفكرية تدور حول منهج النقد لهذا التراث، بعيدا عن عبادة

مقولاته فى إطار من السلفية الماضوية فقط، أيضًا دون تعظيم للفكر المعاصر المندفع نحو إلغاء الجانب الإلهى والإنسانى الذى هو إحدى ضرورات الإنسان فى هذه الحياة.

يقول العراقى أن الإنسان ليس فكرًا إنسانيًا خالصًا، بل هو صياغة متوازنة بين الجانب الإلهى وبين الفكر الإنسانى، وهذه إحدى مميزات الثقافة العربية الإسلامية .. ويرى أن الخطورة تتركز فى الفكر النظرى المجرد، وتبنى فكرة الجبر، وتجاوز القول بحرية الإرادة، عما يعوق حركة الفكر النقدى، وانعكاس ذلك على حرية الإبداع، وتأثيراته السلبية على تحديث المجتمع.

وفى رد العراقى على مقولة تعارض العلم وثقافة التنوير مع الأخلاق يقول إن العكس هو الصحيح، فأكثر الدول تقدمًا فى المجال العلمى من أكثرها أيضًا التزامًا بالحياة الخلقية. شريطة أن يقوم العلم على أساس المنهج النقدى بعيدًا عن التقليد، وبعيدًا أيضًا عن المقولات سابقة التجهيز.

لقد واجهت أفكار العراقى ومنهجه النقدى العقلى التنويرى، القائم على تعظيم دور النقل والعلم، الكثير من الاعتراضات والاختلافات الفكرية، والمعارك الثقافية، خاصة من أولئك المتحجرين المتقوقعين حول ثقافة النقل دون استثمار لقدرات العقل الإبداعية، وتفسير النقد على أنه ضد الأخلاق والشرع، وأن التنوير يعنى التخلى عن التراث واتباع تقاليد الغرب وثقافته وهذه هى مأساة الفكر العربى .. فهذا الفكر يعيش على استهلاك كل ما تنتجه ثقافة الغرب فى جانبها المادى، ويرفض بلا وعى، كل ما يتصل بالثقافة اللامادية للحضارة الغربية، وفى نفس الوقت لا يقدم البدائل العلمية أو العملية للخروج من مأزق التخلف الثقافى الذى يعيشه هذا الفكر العربى.. وما زالت المعارك مستمرة .. والسؤال من سينتصر التقوقع والجمود وعبادة التراث والنصوص .. أم منهج النقد والعقل والتنوير؟!!! والإجابة متروكة للمستقبل.

أسس الفكر المستقبلى عند عاطف العراقى

بقلم
د. محمود الشناوى[*]

تمهيد

أولا: البحث عن الجذور من خلال منظور عقلى.
١- الإيمان بدور العقل.
٢- الاهتمام بالجانب النقدى.
٣- الاتجاه النقدى فى فكرنا العربى قديما.
٤- الاتجاه النقدى فى فكرنا العربى الحديث.

ثانيا: الأخذ بأسباب تقدم الحضارة الغربية.
١- أهمية أحياء حركة الترجمة فى بعث حضارى جديد.
٢- الثورة الفرنسية وما قدمته من إنجازات.

ثالثا: الاهتمام بالثقافة التنويرية.
١- من هو المثقف؟.
٢- علاقة المثقف بالمجتمع.
٣- الثقافة واللغة هما أساس التطور الفكرى.
٤- نحو أيديولوجية مستقبلية لثقافتنا العربية.

رابعا: إيجاد الحلول لقضايا الأمة المصرية.
١- ارتباط الجانب النظرى بالجانب العملى فى نظرية د. عاطف العراقى. المستقبلية.
٢- نماذج من بعض القضايا (المشكلة والحل).
تعقيـــب
مصادر البحث.

---

[*] مدرس الفلسفة/ كلية التربية بالعريش/ جامعة قناة السويس.

تمهيد:

إن الذى ينظر اليوم فى أحوال أمتنا العربية وفى ثقافتها يفاجأ بأنها أمة لا تعمل للمستقبل بمعناه الحقيقى، وليس فى ثقافتها الحالية شئ يساعدها على ذلك، ولقد أدى ذلك مع تراكم الأحداث إلى أن فقدت الأمة العربية صدارتها وريادتها. فلقد كثرت الكتابات الفكرية فى عالمنا العربى التى تقول عن نفسها أنها تخضع مادة أبحاثها للتأويل العقلانى الأبستومولوجى - بينما واقع الحال يثبت خلاف ذلك. كما كثرت أيضًا الكتابات التى تتكلم عن ضرورة التغيير والتحديث بالاعتماد على النقد العملى المنهجى. بينما الحقيقة تؤكد الابتعاد عن روح التغير والمنهج الضرورى لمساره. ولكن ليس معنى ذلك أن فكرنا العربى المعاصر قد نضب من المفكرين الأفذاذ، بل على العكس من ذلك نجد كتابات تخضع مادة بحثها للتأويل العقلانى الأبستومولوجى. مؤكدة على ضرورة التغير والتحديث من منطلق النقد العملى المنهجى. منتهية إلى رؤية علمية مستقبلية لواقع ثقافتنا العربية.

وكتابات أستاذنا/ الأستاذ الدكتور/ عاطف العراقى. من هذا النوع المفيد الذى ملأ فراغا كبيرًا فى مكتباتنا العربية والتى تحتاج إلى إضافات جديدة من هذا النوع المفيد والمطلوب.

وقد يسأل سائل: كيف قدم الدكتور/ عاطف العراقى مفهومه للثقافة؟

هل جاء بشمولية الموضوعات التى تتألف منها الثقافة العربية؟ أو بالأحرى كيف تميزت رؤيته لمستقبل الثقافة العربية بأبرز تعثراتها أو تجلياتها؟

قبل محاولة الإجابة على هذه التساؤلات لابد من الإشارة إلى نقطة لها أهميتها، ألا وهى أننا عندما نكتب عن فكر الدكتور/ عاطف العراقى فإننا نكتب عن نهضة فكرية بدأها أستاذنا منذ أكثر ما يزيد عن ثلث قرن من الزمان. حيث أنه اختط لنفسه منهجًا يقوم أول ما يقوم على العقل وأحكامه. وقد كان من نتاج ذلك أنه تبنى أيديولوجية مستقبلية لثقافتنا وتراثنا العربى، نراها واضحة جلية من خلال عناوين مؤلفاته التى ألفها فى الأربعين عامًا الأخيرة من القرن المنصرم. والتى أكدت على ضرورة التغيير وتجديد الفكر العربى، وانطلاقًا من رفضه للتخلف، وانطلاقًا من نقده اللاذع لحالة الثبات والسكون التى تعيشها الثقافة الرسمية والأصولية. ينبرى متحمسًا للتصدى لهذه الآفات بالنقد العقلانى الهادئ وبالإقرار الديمقراطى بفلسفة الاختلاف والتنوع، وبالتعامل برؤية منهجية واضحة لنصوص محددة من تراثنا العربى. لذلك فلا عجب إذن أن يتخذ الباحث من هذه الركائز التى وضعها الدكتور/ عاطف العراقى منطلقًا لهذه الدراسة. والتى عنون لها الباحث بعنوان أسس الفكر المستقبلى عند الدكتور/ عاطف العراقى. والتى تتمثل فيما يراه الباحث من جانبه فيما يلى:

أولا: البحث عن الجذور من خلال منظور عقلى:

انقسم نفر من الباحثين إزاء قضية الأصالة والتجديد فى الثقافة العربية المعاصرة إلى فريقين.

الأول يرى أننا لو أردنا إصلاحًا أو تجديدًا في ثقافتنا العربية فإنه يجب علينا ألا نأخذ بما خلفه لنا فلاسفة ومفكرى العرب القدماء من تراث، إذ أن هذا التراث من جانب هو فى حقيقة أمره تراث يونانى بلسان عربى، ومن جانب آخر فإن هذا التراث يحوى فى كثير من ثناياه قضايا أصولية عقيمة، لذا فإنه يجب علينا ألا نعول عليه وأن ننفتح على فكر الغرب وثقافته.

أما الفريق الآخر فيرى أن الأصالة تكمن فى المحافظة على التراث الماضى. وأخذه كما هو دون حذف أو إضافة. لأن ذلك من وجهة نظرهم يعد من قبيل تشويه هذا التراث.

ولا شك أن كلا الفريقين قد جنح بعيدًا عن جادة الصواب.

إذ أنه يخطئ من يظن أن الفلاسفة العرب قد جلسوا تحت شجرة المعرفة اليونانية وقد فتحوا حجورهم كى تقع فيها بعض الثمار، وأنهم كانو مجموعة من الكسالى انتظروا حتى أغدقت عليهم شجرة اليونان قدرًا من الزاد. فانطلقوا بعده إلى تكوين فلسفة يسميها بعض هؤلاء (الظانين) عربية، من باب التجوز، وإن كانت حقيقتها يونانية "وهذا ظن ظالم" فالفلاسفة العرب قد عاشوا فى بيئات إسلامية تتلاطم فيها موجات الجدل بين فرق ومذاهب ترفع كلا منها ألوية آرائها وتقارع بها آراء خصومها.

وقبل كل ذلك وبعده أمد القرآن الكريم والسنة النبوية وأحداث البيئة وما تمخضت عنه من مواقف ألهمت ذوى الرأى والبصيرة أن يدلوا بما لديهم من حكمة ومن نصح ومشورة.

بهذه الروح المتفتحة التقى الفلاسفة العرب بالفلسفة اليونانية، وكان علم الكلام قد وصل بهم إلى مشارف تهيئ الالتحام بمدارس الفلسفة، وتفاعل معها كما تلتقى الطيور المهاجرة من الأصقاع البعيدة فوق مياه بحر المعرفة الواسع المضطرب.

وهذا ما يؤكده أستاذنا الدكتور/ عاطف العراقى فى قوله: "إن فلاسفة العرب إذا كانوا قد تأثروا بأفكار من سبقهم، فإنهم بدورهم قد أثروا فى تفكير بعض من جاء بعدهم، ولكن الخطأ كل الخطأ هو التطرف والغلو فى كل من الموقفين. موقف التأثر وموقف التأثير، فثابت كل الثبوت أن مفكرينا قد أخذوا كثيرًا من أفكار الأمم التى سبقتهم وخاصة اليونان. ولكن ماذا نفعل حيال قوم آثروا الراحة والكسل فانطلقوا يصيحون فى كل مكان بأن نظريات مفكرينا إنما تمثل الأصالة كل الأصالة. فى الوقت الذى يجب أن يعلموا فيه أن التأثر يعد علامة من علامات الصحة لا المرض. كما أن الأصالة الكاملة من كل زواياها لا وجود لها فى الواقع.

نقول ماذا نفعل حيال قوم آثروا الكسل وبدلاً من أن يقارنوا هذه الفكرة أو تلك بالأفكار التى سبقتها، نجدهم ينادون بأن القول الأحدث إنما هو أصيل كل الأصالة!!!!

وهنا يفترق الدارس المتخصص فى مجال الفلسفة مثلاً والذى يبذل جهده فى المقارنة والبحث فى تاريخ الفكرة أو تاريخ النظرية عند القديم.

يفترق عن هذا الفرد أو ذاك من الأفراد الذين يحلو لهم الطريق الأيسر، طريق الكسالى. وهم يظنون أن فى ذلك إضفاء نوع من المجد حول أسمائهم. ولكنهم فى حقيقة الأمر لا يعرفون عن الفلسفة إلا بعض الكلمات التى يلتقطونها من أفواه الناس التقاطا كما تلتقط الثمار من أسفل الشجرة لا من فوقها لأن هذا أسهل لهم"[1].

قضية الأصالة والتجديد فى الثقافة العربية المعاصرة إذن هى بالأهمية بمكان لأن تحتل مكان الصدارة فى مناقشات العديد من الباحثين والمفكرين. ولكن ما هو موقف د/ عاطف العراقى من هذه القضية؟

أو بالأحرى ما هى الأيديولوجية التى تبناها الدكتور/ عاطف العراقى إزاء هذه القضية؟

وما هى السبل التى عن طريقها يمكن لنا أن نسير بمقتضاها نحو المستقبل؟

١ – الإيمان بدور العقل:

يرى أستاذنا الدكتور/ عاطف العراقى "أننا نقطع قطعا بأن الحل هو التمسك بالجانب العقلى النقدى التنويرى"[2].

ويقول أيضًا "إننى مؤمن بالعقل كقوة خلاقة مبدعة فى ميدان الفكر الفلسفى العربى. رافض لكل محاولة من شأنها إدخال عناصر داخل مجال الفلسفة العربية لا تتوافر فيها خصائص الفكر الفلسفى، فإذا وجدنا فكرا تنطبق عليه خصائص الموقف الفلسفى. أدخلناه فى إطار الفلسفة، أما إذا لم تتوافر لهذا الفكر هذه الخصائص، فلنبحث له عن مجال آخر غير مجال الفلسفة، وما أكثر هذه المجالات، أقول بهذا وأؤكد على القول به لأننى أعتقد أننا لو ظللنا نسير فى هذا الخط الذى نسير عليه الآن. الخط الذى يتمثل فى النظر إلى موضوعات الفلسفة نظرة تقليدية من جهة، وحشر أشباه الفلاسفة داخل إطارها من جهة أخرى، فلن نستطيع تحقيق أدنى تقدم فى مجال الفلسفة العربية. إننا إذا لم نميز بين إطار التجديد وإطار التقليد، ونبتعد ابتعادًا تامًا عن إطار التقليد، فسوف نظل فى حالة سبات عميق، ولن تنتهى حالة السبات هذه، إلا بزلزال عنيف يدك أرض التقليد دكًا، ويكون معبرًا عن العقل، ويحمل فى طياته التجديد"[3].

إذ ما أسهل علينا أن نلجأ إلى نص الفيلسوف ونأخذ فى شرحه شرحا تقليديا يقتصر على ظاهر النص، ولكن ما أصعب أن نتساءل عما وراء هذا النص من فكر قد لا يكون ظاهرا لأول وهلة حين قراءة تراث الفيلسوف أو المتكلم. وما أكثر ما سنصل إليه من نتائج جديدة إذا فعلنا ذلك بقراءة واعية متأنية.

إنه لأمر يستوقف النظر ويدعو أيضًا إلى الأسف. يتمثل فى أننا لا نجد فى الغالب حتى الآن تفسيرات مختلفة متعددة لتراث وآراء هذا الفيلسوف أو ذاك من فلاسفة العرب. على النحو الذى نجده عند باحثين درسوا فكر أفلاطون مثلا أو فكر السوفسطائيين قبله أو فكر أرسطو. صحيح أن النص هو النص ولكن العاقل منا هو من يبذل جهده فى البحث عن مدلول لهذا النص أو ذاك. بدلاً من التسليم مجرد تسليم أعمى بما توصل إليه السابقون عليه فى دراسته. ومعنى هذا أنه يجب علينا إزاء فكر فلاسفة العرب، أن نقف موقف المحلل

الناقد، فهم أولا وأخيرا أفراد بشر وليسوا بقديسين. ولو خلعنا عليهم وعلى أفكارهم هالات من القداسة لأخطأنا في دراسة أفكارهم خطأ ما بعده خطأ"[٤].

والنتيجة التي يمكن إستخلاصها من هذا الرأى، هو قول أستاذنا الدكتور/ عاطف العراقي نفسه.

"إن النظرية التجديدية لا تقوم على رفض التراث جملة وتفصيلا، ولا تقوم أيضا على الوقوف عند التراث كما هو ودون بذل أية محاولة لتأويله وتطويره، بل إن النظرية التجديدية تعد معبرة عن الثورة من داخل التراث نفسه، إنها إعادة بناء التراث وبحيث يكون متفقا مع العصر الذى نعيش فيه، فالتجديد إذن هو إعادة بناء Reconstruction ولا يعد التجديد تمسكا بالبناء القديم كما هو وبصورته التقليدية كما لا يحمل في طياته هدما أو رفضا مطلقا للتراث"[٥].

٢- الاهتمام بالجانب النقدى:

وبناءا على ذلك يحدد لنا الدكتور/ عاطف العراقي مجموعة من الجوانب المشرقة من تراثنا العربى على أساسها نستطيع القول أننا نسير نحو الطريق الصحيح إلى المستقبل. وهذا ما يتضح لنا في قوله "إننا إذا قمنا بتحليل مجالات فكرنا العربى قديما وحديثا فإننا نستطيع القول بوجود اتجاه نقدى واضح وبارز". وقد ارتبط هذا الاتجاه النقدى بالعديد من المشكلات والقضايا قديما وفي عصرنا الحديث.

هذا الاتجاه النقدى نجده في مجالات عديدة سواء في مجالات العلوم الطبيعية والكيميائية. أو في مجالات العلوم الإنسانية ومن بينها الأدب والفن والفلسفة[٦].

وفيما يلى نعرض لأهم صور الاتجاه النقدى قديما وحديثا والتى قدمها لنا الدكتور/ عاطف العراقي.

قبل أن يعرض لنا الدكتور/ عاطف العراقي. صور الاتجاه النقدى في فكرنا العربى قديما[٧]، يوضح لنا بصفة عامة أن النقد بوجه عام يمثل ظاهرة صحية وضرورية للفكر الجاد، والفكر البناء، الفكر الذى يريد له أصحابه أن يتخطى حدود الزمان والمكان. فالنقد يمثل الحركة لا السكون، يعبر عن الثقة والاعتزاز بالنفس، إنه يعنى ألا يكون الشخص متابعا للآخرين، وقديما فرق الفيلسوف اليونانى أفلاطون بين الفضيلة العادية (فضيلة النمل والنحل) والتى يكون صاحبها مجرد متابع للآخرين في أفكارهم وسلوكهم وعاداتهم وتقاليدهم وبين الفضيلة الفلسفية والتى لا تعد تعبيرا عن المتابعة والتقليد[٧].

وهكذا فإن "النقد يعد أبرز خصائص الفكر الفلسفى، فلا فلسفة بدون نقد. ولنبتعد تماما عن أقوال أصحاب التقليد وخفافيش الفكر والظلام. الذين يريدون الوقوف عند السكون ومحاربة الحركة والنقد والتجديد"[٨].

٣- الاتجاه النقدى في فكرنا العربى قديما:

وبناءا على ما سبق يمكن القول إن هناك مجموعة من صور الاتجاه النقدى في فكرنا العربى قديما يمكن أن نجدها متمثلة عند فرقة كالمعتزلة عندما نادوا بأهمية الشك وذهبوا إلى أن الشك يعد ضروريا للوصول إلى اليقين، وكان لهذا أثره على فرقة كالأشاعرة

عندما أكد الغزالى، والذى يعد أشعرى الاتجاه- على ضرورة الشك للوصول عن طريقه إلى اليقين - كذلك نجد النزعة النقدية واضحة جلية عند الجاحظ وابن حزم وغيرهما.

لكن النزعة النقدية كانت أكثر وضوحًا وجلاءاً عند فلاسفة العرب سواء فى المشرق العربى أو المغرب العربى، لأنها كانت تمثل لهم حجر الزاوية ونقطة الانطلاق لتشييد نسق فكرى يتجه نحو التكامل، لذا كان تركيز أستاذنا د. عاطف العراقى، على دراسة الاتجاه النقدى من خلال فلاسفة العرب راجع إلى "أننا نجد لديهم ما نسميه بنقد الفكر، إذ من الواضح أن نقد الفكر لا يطابق تمام المطابقة ما نقوم به حين ننقد عملاً من الأعمال الأدبية أو الفنية، تمامًا كما نفرق بين العلم، وفلسفة العلم"[٩].

ولا شك أن كل فيلسوف من فلاسفة العرب قد امتاز بحس نقدى ميز فكره عمن سواه، ولكن لا نجد حسًا نقديًا بصورة شاملة ودقيقة مثلما نجد عند ابن رشد فيلسوف المغرب العربى الذى يقف على قمة عصر الفلسفة العربية.

ويرجع أستاذنا الدكتور/ عاطف العراقى. سبب ذلك فى قوله "إن ابن رشد يعد الفيلسوف الوحيد الذى حطم آراء الغزالى، ذلك الرجل الذى غدت الفلسفة عنده وهمًا وضلالاً، فانقض على الفلسفة والفلاسفة يشبعهم هجومًا. ولكن هذا الهجوم الذى لم يقم على أساس ثابت سرعان ما تساقط وتهافت وأصبح سرابًا بعد ذلك البناء الفلسفى الشامخ الجبار الذى أقامه ابن رشد، وأصبح بذلك صاحب الطريق المفتوح طالما أنه أنكر محاولة الغزالى السلبية إلى حد كبير"[١٠].

وليس هذا فحسب "بل لا نجد فيلسوفًا من الفلاسفة أو اتجاهًا من الاتجاهات التى سبقت ابن رشد إلا وقام فيلسوفنا العملاق ابن رشد، بتوجيه سهام النقد إليه، نقد المتكلمين ومن بينهم الغزالى، ونقد أهل الظاهر ونقد للفارابى وابن سينا ونقد الصوفية .. إلى آخر الاتجاهات الفكرية والفلسفية"[١١].

يضاف إلى هذا كله (إن تفكير ابن رشد من ذلك النوع يدفع إلى القول بتفسيرات شديدة الاختلاف فيما بينها حتى أصبح الوصول إلى الحق وسط هذه التفسيرات من أصعب الصعاب.

وهذا باعث وباعث قوى يبرر دراسة هذا الفيلسوف علنا نستطيع الوصول إلى التفسير الذى يعد أقرب ما يكون إلى الصحة والذى يتعلق بالفلسفة الرشدية بأسرها سواء منها ما ظهر فى العالم العربى أو فى تطورها عند الرشديين اللاتينيين)[١٢].

ولا غرو بعد ذلك أن تحتل فلسفة ابن رشد مكانتها فى أوروبا وأن يتأثر بها كثير من المفكرين. وهذا دوما ما أكده لنا أستاذنا الدكتور/ عاطف العراقى. فى قوله "إن أهمية هذا الفيلسوف فى تاريخ الفكر الفلسفى العربى، ترجع إلى بروز الحس النقدى عند هذا الفيلسوف من جهة ومواكبة فلسفته للعقل من جهة أخرى. حتى إن فلسفته تعد تعبيرا عن ثورة العقل وانتصاره. ولهذا نقول عنه إنه فيلسوف العقل فى الإسلام. بالإضافة الى قيامه بالكثير من الشروح على مؤلفات أرسطو واتخاذه مواقف خاصة به أثناء قيامه بتلك الشروح وتفضيله للبرهان ورفعه فوق مرتبة الجدل والخطابة.

ونود أن نشير إلى أننا إذا كنا نجد عند ابن رشد منهجا نقديا، فإن هذا إن دل على شئ فإنما يدل على تمسكه بخصائص الفكر الفلسفي، إذ لا يخفى علينا أن المفكر إذا أراد أن يقدم لنا فكرا فلسفيا فإن هذا الفكر الفلسفي لابد أن يقوم على أساس النقد لا مجرد المتابعة لآراء الآخرين، أي أن المفكر لو كان متابعا لآراء الآخرين مقلدا لهم فإنه لا يستحق أن يسمى بالفيلسوف، ولا يصح أن نقول عنه إنه يكتب في مجال الفلسفة"[١٣].

هذا نموذج من النماذج الوضاءة لصور الاتجاه النقدي في فكرنا العربي قديما والتي عرض لها أستاذنا الدكتور/ عاطف العراقي.

وإذا كان هذا الاتجاه النقدي تتعدد صوره ومجالاته وميادينه فإنه بلا شك يرتبط ارتباطا ضروريا بالنقد الفلسفي، ولعمري فإننا إذا كنا قد ركزنا على نقد الفكر للفكر – كما يقول أستاذنا – واستفدنا منه حين نتصدى للحكم على عمل من الأعمال الأدبية فإننا كنا سنصل في أدبنا إلى نطاق العالمية من أوسع الأبواب.

وفي هذا يقول – أستاذنا الدكتور/ عاطف العراقي. "توجد صلة بين النقد الأدبي والنقد الفلسفي كالصلة بين الفلسفة والأدب. وهل يمكن أن نفصل بين الرؤية الأدبية والرؤية الفلسفية عند فلاسفة عرب مثل ابن طفيل في قصته الفلسفية والأدبية معا، وأعني بها قصة "حي بن يقظان" فإنه حين يتخذ الطريقة الرمزية للتعبير عن المعاني الميتافيزيقية ويتجه في تعبيره اتجاها نقديا واضحا ومحددا"[١٤]. فالدارس لقصته الفلسفية يجد تعبيرا عن موقف القلق والحيرة، كما يجد مواقفه شاهدة ومعبرة عن التأمل. كما سيجد عند ابن طفيل تفكيرا هادئا متزنا، تفكيرا منطقيا يتمثل في التخلي عن آراء يعتقد بها الفرد فإذا وجد آراء أخرى جديرة بأن يسلم بها ويصدق بها الإنسان، بحيث تكون أفضل من الآراء الأولى السابقة عليها أخذ بها. وقبل ذلك كله سيجد فكرا نقديا يتمثل في موقفه من كثير من المفكرين والفلاسفة الذين سبقوه"[١٥].

وما يقال عن ابن طفيل يقال أيضا على أغلب فلاسفة العرب– سواء في المشرق العربي أو المغرب العربي – والذي لا يتسع المقام لذكرهم هنا وعلى كل حال فإن الشغل الشاغل الذي وضعه فلاسفة العرب نصب أعينهم هو تغيير الواقع بحثا نحو الأفضل. وليس مجرد تفسير الواقع أو تبريره ولم يتسن ذلك لمعظمهم كما رأينا إلا من خلال الاتجاه النقدي.

٤– الاتجاه النقدي في فكرنا العربي حديثا:

لا يمكن بأي حال من الأحوال تصور أنساق فكرية شامخة بدون فكر نقدي. وهذا ما رأيناه واضحا جليا عند فلاسفة ومفكري العرب القدماء وعلى وجه خاص ابن رشد بما خلفوه لنا من تراث حي باق أبد الدهر. فهل نجد مثل هذه الأنساق الفكرية وذلك الاتجاه النقدي المعبر عنها في عصرنا الحديث؟

يجيبنا عن ذلك أستاذنا الدكتور/ عاطف العراقي بقوله: "إننا لا نجد في عالمنا العربي فلاسفة منذ ثمانية قرون، وعلى وجه التحديد منذ وفاة الفيلسوف العربي ابن رشد.

ولا نجد أدباء من طراز الجاحظ وابن الرومي والمتنبي، وأبي العلاء المعري إلا أننا لا نعدم وجود بعض الأفكار والاتجاهات الأدبية والفلسفية في عصرنا الحديث".

لقد ثار في العصر الحديث جدال طويل حول قضايا التنوير والتراث، وإذا قلنا بأن رفاعة الطهطاوي يمثل علامة بارزة تفصل بين عهدين: عهد الوقوف عند التراث القديم لمجرد أنه تراث وعهد يدعو إلى الاستفادة من الحضارة الأوربية. وكيف نميز بين خصائص كل عهد منهما، أو بين معالم كل ثقافة منهما فإن ما أثير من قضايا حول هذا المجال يمكن أن يمثل لنا بعدا نقديا في فكرنا العربي بما يشمله من آداب وعلوم وفنون"[٦٦].

على هذا الأساس يعرض لنا الدكتور/ عاطف العراقي، في كتابة القيم (العقل والتنوير في الفكر العربي المعاصر) نماذج من صور الاتجاه النقدي في فكرنا العربي الحديث، والتي يمكن أن نجدها عند جمال الدين الأفغاني، محمد عبده، عبد الرحمن الكوكبي، قاسم أمين، محمد إقبال، مصطفى عبد الرازق، أحمد أمين، يوسف كرم، أحمد لطفي السيد وغيرهم.

ولا شك أن الاتجاه النقدي عند هؤلاء لم يقم على رفض التراث جملة وتفصيلا، ولم يقم أيضا على الوقوف عند التراث كما هو دون أية محاولة لتفسيره وتطويره، بل إن الاتجاه النقدي عند هؤلاء المفكرين كان متفقا مع العصر الذي عاشوا فيه، بحيث كان الاتجاه النقدي عندهم بمثابة تجديد وإعادة بناء من داخل التراث نفسه.

فعلى سبيل المثال وكما يقول أستاذنا الدكتور/ عاطف العراقي "إننا نجد الدعوة إلى إعادة البناء واضحة تمام الوضوح عند كثير من المفكرين من أبناء أمتنا العربية ومن بينهم مفكرنا الشيخ محمد عبده، وهذا يدلنا على أن الإمام محمد عبده إنما كان يدرك تمام الإدراك أن العيب ليس في التراث ولكن العيب في النظرة إلى التراث من خلال منظور تقليدي رجعي لا يتمشى مع العصر، صحيح أن محمد عبده كان يلجأ أحيانا إلى الدفاع عن بعض جوانب من التراث بأدلة خطابية بلاغية بعيدة كل البعد عن الأدلة العلمية المنطقية، وصحيح أيضا أنه كان يلجأ إلى نوع من التعسف في الفهم، ولكن ذلك كله يجب ألا ينسينا أن الهدف الذي كان يسعى إليه محمد عبده إنما كان هدفا ساميا ونبيلا بالإضافة إلى أن محاولات التجديد من داخل التراث، أي النظرة التجديدية والتي يعد داخلا في إطارها مفكرنا محمد عبده قد تفرض على الفكر أحيانا نوعا من التعسف الذي لابد وأن يلجأ إليه، لأنه يجدد ولكن من داخل البناء. البناء التراثي، ولا يقف من التراث موقف المتقبل المستسلم، إنهم كانوا لا يحتاجون إلى اللجوء إلى أي نوع من أنواع التعسف أو سوء التأويل، لأنهم يسلمون بالتراث كما هو ويقفون عند ظاهره. ونجد هذا أيضا عند أصحاب الموقف الرافض للتراث فإنهم إذا رفضوا التراث فهم إذن ليسوا في حاجة إلى اللجوء إلى أي نوع من أنواع التعسف.

يجب إذن أن نضع هذا في اعتبارنا حتى نستطيع إدراك الجهد الكبير الذي قام به الشيخ محمد عبده، ويكفي الشيخ محمد عبده فخرا أنه كان من خلال كتبه ورسائله مدافعا عن العقل الذي يعد أشرف ما في الإنسان، والذي عن طريقه استطاع مفكرنا تأويل

النصوص الدينية، تأويلا معبرا عن الاجتهاد وسعة الاطلاع والرغبة فى اكتشاف الحقيقة. نجد هذا واضحا غاية الوضوح فى العديد من الكتب والرسائل التى تركها لنا الإمام محمد عبده. ومن بينها مقالاته فى العروة الوثقى، وحاشيته على شرح الدوانى لكتاب العقائد العضدية للإيجى. ورسالة التوحيد، وتقرير فى إصلاح المحاكم الشرعية، والإسلام والرد على منتقديه. والإسلام والنصرانية بين العلم والمدنية، وحديثه الفلسفى مع الفيلسوف الانجليزى هربرت سبنسر، وتفسيره لسورة العصر، وسورة الفاتحة، وتفسير جزء عم. وتفسير المنار الذى أكمله رشيد رضا، ودروس دار الإفتاء"(١٧).

نخلص من ذلك إلى أن الركيزة الأساسية لأسس الفكر المستقبلى عند الدكتور/ عاطف العراقى تكمن فى أن النظرة التجديدية لا تقوم عنده على رفض التراث جملة وتفصيلا. ولا تقوم أيضا على الوقوف عند التراث كما هو ودون بذل أى محاولة لتأويله وتطويره، بل إن النظرة التجديدية عنده تعد معبرة عن ثورة العقل من داخل التراث نفسه وبحيث يكون متفقا مع العصر الذى نعيش فيه.

وهذا ما أكده لنا أستاذنا الدكتور/ عاطف العراقى. فى قوله "إن التجديد يرتبط ارتباطا رئيسا بالعقل. نقول هذا لأننا لا نرى مبررا واحدا للوقوف أمام مسار العقل، وبحيث نضفى هالات الإعجاب على من وقفوا ضد مسار العقل. إن هذا العقل كفيل بأن يحرز تقدما نحو التجديد. كفيل بأن يجعلنا نتقدم خطوات وخطوات فى سبيل إبداع المذاهب الفلسفية". "أنا مؤمن بأن الثورة فى الفكر الفلسفى العربى لابد أن تكون ثورة من الداخل، معتقد بأن الثورة من الخارج والتى تقوم على أساس الهجوم والرفض، تستند إلى مبررات لا نجد أكثرها إن لم يكن كلها مبررات علمية"(١٨).

ثانيا: الأخذ بأسباب تقدم الحضارة الغربية:

لا ريب أن الرؤية الظلامية التى سعى إليها أنصار الاتجاهات التقليدية والتى نادت بأن الطريق إلى حل مشاكلنا الفكرية والسياسية. إنما يكمن فى الرجوع إلى الماضى. قد أدت بنا إلى التجمد الفكرى والتبلد العقلى فصرنا إلى ما نحن فيه الآن، الأمر الذى دعا البعض لتبنى أيديولوجية مناهضة لأنصار هذا الاتجاه ولكن هل تبنى أيديولوجية مناهضة لمثل هذا الاتجاه وغيره كفيل بحل مشاكلنا الفكرية والسياسية والتقدم نحو المستقبل؟

يرى أستاذنا الدكتور/ عاطف العراقى "أن معالجة الجفاف الفكرى - والذى انتشر بيننا كعرب - لا يكون إلا عن طريق فتح النوافذ أمام كل التيارات الحديثة، التيارات التى توجد الآن فى البلدان الأوروبية. ولا يصح أن نخشى شيئا من انفتاحنا على هذه التيارات والتأثر بها والأخذ عنها، إذ أن صاحب المعدة القوية لا يخشى من تناول أى نوع من أنواع الطعام"(١٩).

لذلك يحمل أستاذنا حملة ضارية على أولئك النفر الذين يهاجمون الحضارة الأوروبية. لا لشئ إلا للهجوم على منجزات هذه الحضارة. فنجده يقول "ومن المؤسف له أن من يهاجمون الحضارة الأوروبية يكونون عادة من أكثر الناس استفادة من تطبيقات هذه الحضارة، بل إن من يهاجم هذه الحضارة ويسعى فى نفس الوقت إلى الاستفادة عن

منجزاتها الرائعة إنما يعبر موقفه عن نوع من التناقض، إذ كيف أهاجم الحضارة الأوروبية عن طريق ميكروفون، وهذا الميكروفون ثمرة من ثمرات الحضارة الأوروبية؟!

كيف أهاجم الحضارة حين أقوم بتأليف كتاب يطبع فى المطبعة، والمطبعة ثمرة من ثمرات هذه الحضارة؟! .. وهكذا إلى آخر الأمثلة التى أضاع العرب وقتهم فيها دون فائدة، بحيث أصبحنا - كعرب - أضحوكة بين أمم العالم الأخرى، الأمم التى أرادت لنفسها التقدم إلى الأمام ومن حكمة الله تعالى أن المتأخر لابد أن يلحق بالمتقدم، ولا يصح أن نطلب من المتقدم أن يقف مكانه حتى يلحق به المتأخر. هذه سنة الله فى خلقة ولن تجد لسنة الله تبديلا"[٢٠].

١ - أهمية إحياء حركة الترجمة فى بعث حضارى جديد:

ويدلل أستاذنا على تأكيد دعوته التنويرية تلك. بأمثلة لا تقبل مجالا للشك. فنجده يذكرنا بحركة الترجمة قديما إبان العصر العباسى وكيف كانت تلك الحركة إيجابية إذا أتت ثمارها حيث شملت الترجمة علوما شتى وترجمت كتب فلاسفة اليونان وعلوم اليونان من طبيعة ورياضة وعلوم فلكية وكيماوية .. إلخ.

وقد كان لهذا أثره على فلاسفة العرب حيث نهلوا من تلك الترجمات وأخذوا منها ما رأوه صالحا، ورفضوا منها ما رأوه طالحا غير ملائم وقد أدى ذلك إلى بعث حضارى جديد.

يقول أستاذنا الدكتور/ عاطف العراقى. (إن الفكر العربى بعد حركة الترجمة كان فكرا مشرقا ووضاءا، فكرا من طبيعته الاستمرار، فكرا بإمكانه أن يستوعب أفكار الأمم الأخرى بحيث تكون تلك الأفكار فى قالب إسلامى عربى، وهذا ما وجدناه فى الماضى عند فلاسفتنا أمثال الفارابى وابن رشد، ووجدناه فى الحاضر أيضا عند أمثال طه حسين. فالفارابى قد استفاد استفادة لا حد لها من الفكر الغربى اليونانى ولكنه مع ذلك يعد مفكرا أو فيلسوفا من فلاسفة الإسلام، فأين الخطر - إذا - من الفكر الغربى؟ لا يوجد خطر. وابن رشد قد استفاد استفادة هائلة من الفكر اليونانى ومع ذلك فابن رشد يعد فيلسوفا من فلاسفة العرب، فيلسوفا من فلاسفة الإسلام، فأين الخطر - إذن - من الفكر الغربى؟ لا يوجد خطر، فابن رشد لم يكن بإطلاعه على الفكر اليونانى مفكرا يونانيا، بل كان مفكرا عربيا إسلاميا. وما يقال عن أجدادنا القدامى من أمثال الفارابى فى المشرق العربى. وابن رشد فى المغرب العربى. يمكن أن يقال عن كثير من المعاصرين ومن بينهم محمد عبده الذى استفاد من أفكار غربية ولكنه بحث بمقتضاها قضايا إسلامية، وأيضا طه حسين كان متأثرا بديكارت ومنهج ديكارت ولكنه طبق المنهج على قضايا داخلية إسلامية.

فالتقاء الفكر الإسلامى بالفكر الغربى الذى تم نقله وترجمته إلى اللغة العربية - نقول هذا الالتقاء كان التقاءا مثمرا وفعالا وإيجابيا، بل إنه من الأحداث البارزة فى تاريخ حياتنا الفكرية، ويجب أن نباهى به ونفخر به بين الأمم"[٢١].

٢ - الثورة الفرنسية وما قدمته من إنجازات:-

دليل آخر يؤكد به أستاذنا على أهمية الانفتاح على الحضارة الأوروبية. يكمن هذا الدليل فى الإنجازات التى قدمتها الثورة الفرنسية لكثير من بلدان العالم بصفة عامة. وعالمنا العربى ومصر بصفة خاصة. لقد كانت مبادئ الثورة الفرنسية والتى تمثلت فى الحرية والإخاء والمساواة، تحقيقا عمليا لأفكار كثير من مفكرى أوروبا الذين قامت أفكارهم وفلسفاتهم على الدعوة إلى محاربه التقليد والفكر الرجعى، وقد كان من نتاج ذلك أن ألهمت الثورة الفرنسية الوعى والشعور لدى كثير من بلدان العالم فى المجال الفكرى والثقافى والأدبى والفلسفى، فعندما جاءت الحملة الفرنسية إلى مصر، (بغض النظر عن سلبياتها) كان لها أثرها على كل جوانب الحياة فى مصر. وكتاب "وصف مصر" خير شاهد على ذلك. حيث درس علماء فرنسا أيضا كل جوانب الحياة فى مصر، ومن هنا حدث التأثير والتأثر وحدث الاتصال بين عقلية وعقلية فحدثت النهضة التى أخرجت مصر من عصر الظلام الفكرى إلى عصر النور والانفتاح الفكرى.

يقول أستاذنا الدكتور/ عاطف العراقى. مؤكدا على ذلك "إن أثر الثورة الفرنسية على فكرنا العربى يعد أثرا بالغ الأهمية، أثرا إيجابيا بغير حدود. لقد عرفنا من خلال الثقافة الفرنسية أن هناك ثقافات أخرى غير ثقافات الشروح والمتون والكتب الصفراء.

عرفنا أنه من الضرورى أن ننطلق إلى ثقافات أخرى عالمية، وهذا يعد أفضل لنا من البقاء داخل ثقافة الجدران الأربعة. قمنا بتطوير عاداتنا وتقاليدنا نحو الأفضل. لم نحتفظ بالقديم لمجرد أنه قديم، فقد يكون القديم شيئا تقليديا بالغ التفاهة والسذاجة والسطحية. وإذا كنا نقول بأن ثقافتنا العربية القديمة قد أثرت على الفكر الأوروبى، فلماذا إذن لا نعترف بأثر الثورة الفرنسية على فكرنا العربى. وهل نجد فى دنيانا ما يعد أعظم من الثقافة الأوروبية. هل يمكن أن نتغافل عن أثر الثقافة الأوروبية على مدرسة الديوان. عبد الرحمن شكرى والمازنى وعباس العقاد؟ هل يمكن أن نفصل منهج محمد مندور فى النقد الأدبى عن الثقافة الأوروبية الفرنسية وهكذا إلى آخر الأمثلة التى لا حدود لها"[٣٣] وفى موضع آخر يؤكد لنا أستاذنا الدكتور/ عاطف العراقى. "إننا وحتى الآن فى أمس الحاجة إلى الاستفادة فى مجال فكرنا العربى من الثقافة الفرنسية. ومن مبادئ الثورة الفرنسية، بل إننا الآن أكثر حاجة إلى ذلك من القرن الذى سبق، فحركة التنوير التى ظهرت بأجلى صورها فى عالمنا العربى منذ منتصف القرن التاسع عشر وحتى منتصف القرن العشرين، قد تراجعت إلى حد ما فى هذه الفترة الزمنية التى نعيشها، لقد انتشرت بيننا بعض الدعوات التى تعد معبرة للأسف الشديد عن الابتعاد تماما عن الثقافة الغربية وعن مبادئ الثورة الفرنسية، بل إننا لم ننفتح حاليا على مبادئ الثورة الفرنسية بالدرجة التى انفتحنا بها على هذا الفكر منذ أيام محمد على وعصر إسماعيل. وإذا كان العالم يتقدم من حولنا تقدما غاية فى السرعة، فلابد إذن أن نطور أنفسنا ونطور ثقافتنا وبحيث نغترف من مناهل الثقافة الأوروبية ومن بينها الثقافة الفرنسية والتى تبلورت فى مبادئ الثورة الفرنسية، فهل من المعقول أن نقف عند التراث وبحيث لا نتجاوزه، أو على الأقل نتجاوز الكثير من المجالات

التى اهتم بها تراثنا، ألم ينبهنا طه حسين إلى العديد من سلبيات تراثنا حين قال أنه لا يصح الوقوف فى مجال الطب مثلا عند كتاب القانون فى الطب لابن سينا وعند تذكرة داود. ألم يكشف لنا دعاة الأصالة والمعاصرة عن أهمية الثقافة الأوربية وبحيث تقف جنبا إلى جنب مع بعض الجوانب المشرقة فى تراثنا، هل من المعقول أن نصب غضبنا على العلمانية وكأن العلمانية تمثل كل شرور العالم، أليس الأجدر بنا أن نأخذ من العلمانية بمعناها الحقيقى بعض الجوانب التى تضيء لنا الطريق وتنير أمامنا سبل التقدم والنهوض؟"[٢٣].

مما سبق يتضح لنا ومن خلال هذا النص بالتحديد الضرورة التى يعول عليها أستاذنا فى بعث حركة الترجمة، فلم يعد خافيا علينا الدور المؤثر الذى لعبته حركة الترجمة فى الماضى البعيد والماضى القريب، والتى كان من نتائجها (كما سبق وأشار أستاذنا) التواصل والتقارب بين حضارتنا العربية والحضارة الأوروبية، لذلك فلا يمكن بأى حال من الأحوال مواصلة الطريق نحو التقدم دون إحياء تلك الحركة، يقول أستاذنا الدكتور/ عاطف العراقى مؤكدا على ذلك "إننا إذا أردنا لأنفسنا مواصلة التيار الذى ظهر فى بعض بلدان العالم العربى منذ ما يقرب من قرن من الزمان والذى يعد فى جوهره إعلانا عن بداية عصر جديد من حياة وطننا الفكرية، عصر النهضة الفكرية، أقول إننا إذا أردنا مواصلة ما انقطع، أردنا الاستمرار فى عصر النهضة فلا مفر من الاتجاه بكل قوتنا نحو الترجمة، الترجمة الدقيقة الواعية.

عار علينا حين نجد شباب اليوم يكاد لا يسمع عن التيارات والأفكار العالمية، عار علينا أن يقوم البعض بشن الحملات الضارية على الترجمة، بحجة أن مؤلفى الكتب التى نطالب بترجمتها، من بلاد الفرنجة والعياذ بالله"!!![٢٤].

وفى موضع آخر يكرر أستاذنا دعوته المخلصة البناءة بقوله "إننى أقولها بصدق وصراحة، إن أكثر الفلاسفة والعلماء فى بلاد العرب نفسها، لم يكونوا من أصل عربى، بل إن واضع النحو العربى نفسه لم يكن عربيا، وهذا يؤدى بنا إلى القول بأننا لن نتقدم خطوة واحدة فى مجال التنوير والتقدم إلى الأمام، إلا إذا اتجهنا بكل ما نملك من وقت وجهد ومال، اتجهنا إلى الترجمة، ترجمة أفكار مفكرى الغرب، انظروا إلى دولة كاليابان، هل وصلت إلى ما وصلت إليه إلا عن طريق التعرف على أفكار الغرب وعلوم الغرب وتطبيقاتها التكنولوجية، إن الغرب الآن وبكل صراحة هو سيد العالم فى مجال العلم والفن والفكر والفلسفة، ومن يطلب منا عدم الاتجاه إلى الترجمة فوقته ضائع عبثا. وإذا زعم أنه يريد لنا الصعود، يريد لنا التقدم، فإننى أعتقد من جانبى أن الصعود هذا يعد صعودا إلى الهاوية، والتقدم هذا يعد تقدما إلى الخلف أو إلى الوراء"[٢٥].

بناءا على ما تقدم يمكن القول بأن من أهم ركائز الفكر المستقبلى عند أستاذنا الدكتور/ عاطف العراقى، ومن خلال دعواته التى لا تتوقف هو الانفتاح بكل قوة على كل الثقافات الأخرى، والانفتاح على الحضارة الأوربية والأخذ بأسباب تقدمها، ولن يتسنى لنا ذلك إلا بإعادة إحياء حركة الترجمة مرة أخرى، ولنأخذ من هذه الحضارة وغيرها ما يلائمنا، ولنرفض مالا يلائمنا، وبديهى أننا فى ظل الانفتاح على كل ثقافات البشر، نستطيع

حل العديد من القضايا التى عن طريقها نستطيع الدخول إلى القرن الجديد بفكر ثاقب مبدع.

ثالثا: الاهتمام بالثقافة التنويرية:

تنص الفقرة (أ) من المادة (٢٧) من ميثاق الأمم المتحدة لحقوق الإنسان أن "لكل إنسان الحق بحرية الاشتراك فى الحياة الثقافية للمجتمع والتمتع بالفنون والاشتراك فى التقدم العلمى وفوائده".

ولا شك أن هذا، إن دل على شئ فإنما يدل على أهمية الثقافة للمجتمع. ففى الثقافة يلتقى المجتمع والفرد ويسهم كل منهما بنصيبه فيها، إنها تعبير عن إنسانية الإنسان.

ولخطورتها وأهميتها حظيت الثقافة بدراسة أستاذنا الدكتور/ عاطف العراقى، فأفرد لها مساحة كبيرة فى مؤلفيه القيمين (العقل والتنوير فى الفكر العربى المعاصر)، (ثورة النقد فى عالم الأدب والفلسفة والسياسة "القسم الأول").

وقبل أن يعرض لنا أستاذنا مفهومه الشامل ورؤيته لمستقبل الثقافة العربية يطرح سؤالا ذا مغزى وفحواه، من هو المثقف؟ ومن خلال إجابة أستاذنا عن هذا التساؤل تتضح لنا رؤيته الثاقبة للثقافة بمفهومها الشامل وفيما يلى توضيح ذلك:

١- من هو المثقف؟.

يوضح لنا أستاذنا الدكتور/ عاطف العراقى، فى إجابته على هذا التساؤل عدة جوانب لها أهميتها:

أولا: إنه يجب ألا نخلط بين المثقف والمتخصص الدقيق فى مجال علم من العلوم.

ثانيا: عدم الربط بين المثقف وأيديولوجية معينة.

ثالثا: أن للمثقف خصائص معينة وسمات لابد أن يتسم بها.

أما بالنسبة للجانب الأول فيقول أستاذنا "غير مجد فى ملتى واعتقادى، "التوحيد بين المثقف من جهة، والمتخصص فى مجال من المجالات الأكاديمية من جهة أخرى، فإذا اقتصر المتخصص على مجال معين من المجالات، فإنه لا يعد بالضرورة مثقفا. إنه لا يكون مثقفا إلا إذا أضاف إلى تخصصه، اهتماما بالمجالات الثقافية على اختلاف أنواعها ومظاهرها وبما تشمله من فنون وآداب"[٣٦].

وواضح من هذا النص السابق، أن المثقف هو من يملك وعيا كاملا بكافة مظاهر الحياة الثقافية من أدبية واجتماعية وسياسية وفنية. حيث أننا نحيا فى عالم متغير، تتغير فيه المذاهب الأدبية والاجتماعية والفنية، ولابد للمثقف أن يلاحق كل هذه المتغيرات وأن يكون على وعى بها، لذلك فمن الضرورى أن يكون المتخصص فى علم من العلوم ملما بكافة مظاهر الحياة التى يحيا فيها، وإلا فسوف يكون فى واد والمجتمع الذى يعيش فيه فى واد آخر.

وهذا ما يقودنا إلى الجانب الثانى والذى يؤكد لنا فيه أستاذنا الدكتور/ عاطف العراقى، على عدم الربط بين المثقف وأيديولوجية سياسية واجتماعية معينة. لأن هذا الربط يؤدى إلى مفاهيم خاطئة بالنسبة للثقافة بصفة عامة وثقافتنا بصفة خاصة.

وعن الخصائص والسمات التى لابد للمثقف أن يتسم بها، يرى أستاذنا الدكتور/ عاطف العراقى "أن من علامات المثقف وخصائصه أن يكون مستنيرا، وألا يكون مغلقا ومنغلقا على نفسه وأن يكون عقله مفتوحا على كل التيارات الفكرية وأن يكون وجدانه ثريا وبحيث لا يتردد فى دراسة الأفكار الأدبية والتيارات الفنية": ومن علامات المثقف أيضا "أن تكون له وجهة نظر .. وأن يمتلك قدرة نقدية، ويمتلك القدرة على التحليل والموازنة والحكم على الأحداث الاجتماعية والسياسية.."(٢٧).

ذلك هو المثقف كما ينبغى أن يكون، ولعمرى فإن رؤية أستاذنا لما ينبغى أن يكون عليه المثقف قد حظيت بالصواب إلى حد كبير، وهذا يدفعنا إلى التساؤل كيف تكون علاقة المثقف بالمجتمع الذى يحيا فيه؟

٢- علاقة المثقف بالمجتمع:-

يرى أستاذنا الدكتور/ عاطف العراقى. بأن المثقف "لا يمكن تصوره إلا إذا كانت أفكاره على صلة وثيقة بالتغيرات الاجتماعية، فنحن نعيش فى عالم متغير، عالم يخضع للعديد من التطورات الاجتماعية والسياسية والفكرية الهائلة، ولا يصح إطلاقا أن يكون المثقف فى واد وما يحدث فى مجتمعه من تطورات وتغيرات جذرية فى واد آخر. بل إننا لا نبالغ فى القول إذا ذهبنا إلى الاعتقاد بأن الفرد منا لا يكون مثقفا، إلا إذا حاول من جانبه الإسهام فى حل مشكلات المجتمع الذى يعيش فيه وتقديم رؤية مستقبلية تنطلق إلى حد كبير من الواقع السياسى والاجتماعى والفكرى ليس لمجتمعه فقط، بل لسائر المجتمعات الأخرى شرقا وغربا وخاصة أن دول العالم تتشابك الآن تشابكا عجيبا فى المصالح والأغراض.."(٢٨).

وواضح من النص السابق أن الثقافة تعد عملا خلاقا فى مجال الحرية الإنسانية ولا ريب أن هذا يعد أعظم إنجاز للثقافة، حيث تكون الثقافة بالنسبة إلى الإنسان المثقف أخصب حقل لإنماء حريته وإمكاناته وقدراته.

وهذه القدرات تحفظها ثقافة المجتمع، وهى تنمو وتتطور بحركة جدلية تجعل من كل إنجاز جديد اتساعا جديدا لمجال العمل العقلى الإنسانى، وإذا كانت ثقافة المجتمع تعد بنية محكومة بالأسس التى تقوم عليها، والآفاق التى تتطلع نحوها. فإن مستقبل أى ثقافة من الثقافات إنما يكون كامنا فى تطلعاتها وواقعيتها ومقدار ما تفتحه أمام المثقف من أبواب لبروز حرية الإبداع عنده، لذلك يشير علينا أستاذنا قائلا "إن الباحث أو المتخصص منا فى مجال من المجالات من واجبه أن ينطلق من القاعدة النظرية إلى القاعدة العملية الاجتماعية الإنسانية. أن هذا واجب علينا جميعا وإلا سنكون كالفرد الذى يتكلم مع نفسه ويدور فى حلقة مفرغة، أننا إذا لم نفعل ذلك، وبكل ما نملك من قوة وجهد فسنجد نوعا الانفصام بين الفكر والواقع، بين النظر والعمل، إن أى مجال من المجالات الأدبية والفنية والفلسفية يمكننا أن نربط بينه وبين الواقع، وكم نبهنا الفيلسوف الانجليزى "رسل" إلى ذلك حتى أنه فى دراسته لتاريخ الفلسفة ابتداء من الفلسفة قبل الميلاد قد حاول، أن يبين لنا صلة الفكر بالواقع وصلة الفلسفة بالمجتمع، نعم يجب علينا الربط بين "المثقف والمجتمع"

وإذا لم نفعل سنكون فى حالة سكون وجمود بل وسنرجع إلى الوراء فى حين أن العالم يتحرك من حولنا إلى الأمام[٢٩].

٣- الثقافة واللغة هما أساس التطور الفكرى:-

إذا كان أستاذنا الدكتور/ عاطف العراقى. قد حرص على إيضاح علاقة المثقف بالمجتمع لما فى ذلك من أهمية للتقدم بخطى ثابتة نحو المستقبل، فإنه أيضا واتساقا مع "نظريته المستقبلية" قد حرص حرصا شديدا على تأكيد أن الثقافة واللغة هما أساس التطور الفكرى لمستقبل ثقافتنا العربية إن أردنا لها تقدما.

ولا شك فى ذلك. إذ أن الباحثين على مدى عصور الثقافات، والحضارات الإنسانية، وفى كل الأمم والشعوب، قد أجمعوا على أن الثقافة فى أمة من الأمم، أو مجتمع من المجتمعات، هى مقياس لتطور هذه الأمة، أو هذا المجتمع، ومقياس لتطور وتقدم اللغة التى يتحدث بها.

الثقافة واللغة، بهذا المفهوم هما حجر الزاوية وأساس التطور العلمى، السياسى، الأدبى، الفنى، الحضارى لكل أمة ولكل مجتمع من الأمم، والشعوب الإنسانية. والمثقفون المثاليون يمثلون صفوتها ونخبتها، يمثلون قدوة كل أمة، وكل مجتمع فى مستواها الرفيع، وفاعليتها فى مجالات التأثير والتأثر فى المجال القومى من جهة الداخل، والمجال الإنسانى من جهة الخارج، ولسوف يكون تأثيرهم المباشر، وبالدرجة المؤثرة على اللغة القومية التى يتكلمون بها وتكون هذه اللغة هى أداتهم الإبداعية فى كل المجالات الفنية والأدبية والسياسية .. إلخ.

من هنا كان حرص أستاذنا الدكتور/ عاطف العراقى. على تأكيد أثر اللغة فى إبراز معالم ثقافة عربية حية يراد لها أن تصل للعالمية- لغة تمثل النور لا الظلام وهو فى ذلك يقول. "إن لغتنا الفصحى تعد لغة النور، أما التغيير الذى سيؤدى إلى جعلها لغة عامية. فإن ذلك سيؤدى بها إلى أن تكون لغة الظلام، نقول هذا ولا نمل من تكراره نظرا لأننا نجد فى أرضنا الثقافية من يفسد فيها"[٣٠].

وفى موضع آخر يقول أستاذنا. "أعتقد من جانبى اعتقادا لا تخالجنى فيه ذرة من شك، أن التصدى للبحث فيما صارت إليه أمور لغتنا العربية، يعد من أوجب واجباتنا الثقافية والفكرية. فإن اللغة هى وعاء الفكر، ولا فكر بدون لغة للتعبير عن الأبعاد الفكرية والثقافية فى أى مجتمع من المجتمعات"[٣١].

وعلى هذا الأساس. فإن المثقفين المثاليين فى أى مجتمع من المجتمعات ولو أنهم وصلوا إلى أعلى المستويات الثقافية. لن يستطيعوا أن يؤسسوا لثقافة مؤصلة دون تطور لغوى حاسم. فالقصور فى اللغة لدى أكثرية أفراد المجتمع، والأمية سوف يؤديان لا إلى قصور بالثقافة اللغوية، والثقافة بشكل عام فحسب. بل إلى قصور شامل فى جميع الجوانب المعرفية التى يحتاج المجتمع إليها، كحاجته إلى الماء والغذاء.

لو أننا أعطينا كتابا فى أى علم من علوم اللغة العربية لأى صاحب مهنة يحمل شهادة عالية متخصصة، أو موظف يحمل الشهادة الثانوية من أى قطر عربى كان، وطلبنا منه

أن يقرأ هذا الكتاب لرده إلينا بامتعاض. وهو يقول لقد نسيت حتى مبادئ علوم اللغـة التى علمونا إياها فى الصفوف الثانوية أو فى الجامعة. هذه الظاهرة تدل دلالـة قاطعة علـى أننا فى عصر تخلف "ثقافة اللغة العربية" وهى لغة الأمة التى نسعى إلى وحدتها فى هـذا العصر. وهى لن تتوحد أبدا، ما دامت لغتها لم تصل بعد إلى نفوس، وعقول، وقلوب الناطقين بها.

وهذا بالضبط ما دعا أستاذنا. إلى القول "إن لغتنا الفصحى إنما هى لغة النور، أمـا التطوير الذى يؤدى إلى جعلها لغة عامية، فإنما ذلك سيؤدى إلى أن تكون لغـة الظلام، إن كل لغة تخضع لنوع من التطوير بمرور العصر. وهذا يحتاج منا إلى القيام بعملية اختيار وانتقاء، لا أن نحشو عقول الدارسين. بنفس المفردات التى نجدهـا فـى كتـب الـتراث القديمة، إن ذلك قد يـؤدى بهم إلى الابتعاد عن اللغة العربيـة وكراهيتهم لها. وهـل مـن المناسب الآن أن نلجأ إلى تعليم لغتنـا لطلابنا باستخدام نفس الألفاظ والمفردات اللغوية التى نجدها عند شاعر من شعراء الجاهلية على سبيل المثال؟ ..

غير مجد فـى يقينى واعتقادى أن نتصور الحل فى اللجوء إلى مـا يسمى اللغة العامية. هل العامية يا قوم تعد لغة، أية قواعد نجدهـا لتلك اللغـة؟ هـل سمعتم عن لغة بلا قواعد؟ أليس من المؤسف والمخجل أيضا أن نتبـاهى بتلك الجرثومة أو الزائدة الدودية والتى نطلق عليها ظلمـا وعدوانـا لغة عاميـة. إننى أقطع بأن العامية هى لغة الظلام، لغة الركود، لغة الشوارع الخلفية"[٣٢].

لذلك يـرى أستاذنا الدكتـور/ عـاطف العراقـى. "أن العروبة ثقافة قبـل أن تكـون سياسـة. وهـل يمكـن التعبير عن ثقافتنا العربيـة بلغة عرجـاء مشوهة هى اللغة العاميـة. إن الفصحى تؤدى إلى التوحيد بين الشعوب العربية، أما العامية فلا يمكنـها ذلك من قريب أو من بعيد أنها لا تزيد عن كونها لهجة من اللهجات إذا فهمها أفراد إقليم داخـل دولة فقد لا يفهمها سكان الإقليم الآخر داخل نفس الدولة الواحدة، فهل نطمع والأمر كذلك بأن تكون العامية أداة توحيد ثقافى بين الشعوب العربية قاطبة.

إننا حين نقول الشعوب العربية، فإن ذلك يعنـى أساسـا الشـعوب التـى تتكلـم بالفصحى، بحيث تكـون الفصحى هى القاعدة هى النـور، ولا تكـون العامية إلا الاستثناء النادر الشاذ لأنها لغة الظلام"[٣٣].

وعن الحلول التـى يراهـا أستاذنا ضرورية لرجـوع لغتنـا العربيـة مـن اغترابها مرة أخرى إلى الساحة القومية. هى ضرورة إلزام المتحدثين فـى وسائلنا الإعلاميـة (من مرئيـة ومسموعة ومقروءة) باحترام اللغة وتقديسها وعدم الرضا بديلا عنها.

كما نؤكد مع أستاذنا مرة أخرى أن الثقافة بمعزل عـن تطور اللغة والناطقين بها فى جميع مستوياتها. لن تكون قادرة على استقطاب عوامل الاهتمام فـى نفوس "النـاطقين بها" لأنهم لن يشعروا بسيطرة الكلمات، والعبارات والتراكيب اللغوية التى تحمـل فـى كيانها مضامينها الخاصـة فـى عقولهم، ووجداناتهم، وأول مـا يجب أن نفعله كمثقفين أن نحـرض عقول الناطقين بهذه اللغة، نحرض مركباتهم الذهنية. والنفسية. والوجدانية بتقريب مفاهيم لغتهم إليهم. وبكـل الوسائل العلميـة الصحيحـة، والفنيـة المتاحـة. واسـتخدام الأسـاليب

المتقدمة فى التعليم والتدريس، والتربية، لكى نصل بهم، أو بأغلبهم إلى المدى الذى يشعرون به بسيطرة لغتهم عليهم. ذلك أن "لغتنا الفصحى إنما هى لغة النور، لغة الانفتاح، لغة المستقبل. أما السخرية منها واللجوء إلى تلك اللغة التى حشرت حشرا فى لغتنا، أى اللغة العامية فإن هذا بعينه هو طريق الظلام، الطريق المسدود، ولكن أكثرهم لا يعلمون"(٤).

٤- نحو أيديولوجية مستقبلية لثقافتنا العربية:-

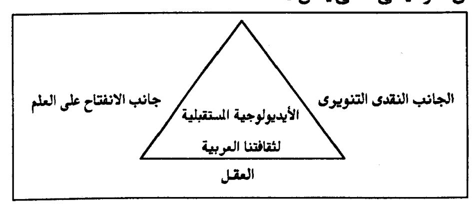
إن النهضة مشروع متكامل، متماسك. تتداخل فيه قضايا التراث بقضايا الحاضر والمستقبل، والقضايا الاجتماعية بالقضايا السياسية، وتتشابك فيه قضية التحرر والتقدم بالقضية الثقافية، وقضية الوحدة بالقضية الديمقراطية. فلا يمكن بحال من الأحوال إنجاز مشروع حضارى تنويرى لثقافتنا وفكرنا العربى بمعزل عن هذه القضايا.

ولا شك أن الباحث فى عرضه للمبادئ والنقاط السابقة (والتى تمثل أسس الفكر المستقبلى عند الدكتور/ عاطف العراقى. كما يراها الباحث) قد أوضح بما لا يدع مجالا للشك أنه بالإمكان تقديم أيديولوجية مستقبلية لثقافتنا وفكرنا العربى.

حيث تقوم تلك الأيديولوجية أول ما تقوم على العقل، ولو شئنا تمثيل ذلك بالمثلث المتساوى الأضلاع، فسيكون العقل ممثلا لقاعدة المثلث. بينما يمثل أحد أضلاعه الجانب النقدى التنويرى، والضلع الآخر يمثل جانب الانفتاح على العلم والأخذ بأسباب تقدمه.

ولا شك أن قمة هذا المثلث فيما بعد سوف تمثل قمة هرم يكون الإبداع، والتطوير، والتجديد، .. إلخ هو قمته.

والشكل التوضيحى التالى يمثل ذلك:



وقد أكد أستاذنا الدكتور/ عاطف العراقى. على ذلك فى قوله "إننا إذا أردنا لفكرنا نوعا من التقدم فلابد أن تكون له أيديولوجية معينة، فالفكر لا يكون فكرا إذا اقتصر على التغنى بأمجاد التراث الماضى والبكاء على الأطلال. الفكر لا يكون فكرا عربيا إذا كان مجرد معبر أو مقلد لأفكار الأمم الأخرى، فالعربى لا يكون غربيا إذا اقتصر على ارتداء الزى الغربى الأوربى، وبالمثل لا يكون الغربى عربيا إذا تمسك بمجرد ارتداء الزى العربى. فنحن إذا تمسكنا بمجرد الترديد فإننا سنكون أصحاب توكيلات فكرية، تماما كالتوكيلات التجارية.

فمن يقوم ببيع سلعة أجنبيـة يكـون دوره مجرد البيع وليس المشاركة أو الاختراع بالنسبة لهذه السلعة أو تلك.

إننا إذا أردنـا أيديولوجية لفكرنـا العربى فإن تلك الأيديولوجيـة لابد أن يكـون شعارها تقديس العقل. لابد أن يكون محورها السعى إلى التنويـر بكـل قـوة وجهد. لابـد أن تكون قضيتها الكبرى تغيير الواقع بحثا عن الأفضل، وليس مجـرد تفسير الواقـع أو تبريره .. وإذا اقتصر الفرد منا على مجرد التفسير أو التبرير، فإنه يكون مقلـدا وليس مبدعـا أو مجـددا، سيكون فكره خاليا من الأيديولوجية ولا أساس له كأطفال الأنابيب"[٣٥].

ويضيف أستاذنا إلى ما تقدم قائلا "إنه بالإمكان أن نقدم للعالم أيديولوجية عصرية. فالفكر العربى فى حد ذاته يعد فكرا متفتحا، يعد فكرا يمكنه أن يستوعب الكثير من التيارات والاجتهادات، وإذا كان فكرنا الإسلامى يعد فكرا متفتحـا فإنـه- بالإمكـان - إذن - أن نقيم على أساسه أيديولوجية عصرية، ولكن لابد من التأكيد على القول بأننا لو نظرنا إلى الإسلام من خلال قوالب ضيقة متحجرة فلن يكـون بإمكاننـا تقديـم أيديولوجيـة جديـدة للعـالم المعاصر حتى لو ملأنا أرجاء العالم كله صراخا وضجيجا، فليست العبرة بالفهم الضيـق ولكـن العبرة أساسا بالفهم المتفتح والإيمان بمبدأ الاجتهاد ..

إننا أمام طريقين لا ثالث لهما: إما أن نؤمـن بـالعقل فـى فهـم الديـن - وهـذا فيمـا أرى طريق الحـق وطريـق الصـواب، هـذا فيمـا أرى هـو الكفيـل بتقديـم أيديولوجيـة عربيـة عصرية - وإما أن نباعد بيننا وبين العقل وأن نسخر من العقل كما نجد ذلك عند بعض كتابنا، وهذا هو طريق الضياع، طريق لن يتم من خلاله تقديم أيديولوجية عربية عصرية - إذ يمكن الجمع بين العقل من جهة والعلم والحضـارة مـن جهـة أخرى، ولكـن لا يمكـن الجمـع بين السخرية من العقل وبين العلم والحضارة، وإذا كنا نريد أن ننفتح على العالم المتحضر فلا مفر من أن تكون الأيديولوجية العربية التى نريد تقديمها للعالم المعـاصر لابـد وأن تكـون قائمـة على العقل"[٣٦].

هذه هى السمات العامة للأيديولوجية المستقبلية لفكرنا العربى كمـا بـدت لنـا عنـد أستاذنا الدكتور/ عاطف العراقى. ساقها لنا واضحة جلية لا لبس فيها، ولا ينكرها إلا أصحـاب الضحالة العقلية، الواقفون على شاطئ المعرفة دون الغوص فى بحرها، وقد يسأل سائل منهم هل باتت تلك النظرية بعيدة عن الواقع غير مرتبطة بقضايا الأمة العربية المصيرية؟

رابعا: إيجاد الحلول لقضايا الأمة العربية المصيرية:-

إن تاريخ إشراق فكرة ما إنمـا يبـدأ مـن وقـت صدورهـا عـن عقليـة ممتـازة عميقـة. بعيدة النظر لها من تفكيرها غاية ثابتة.

وإن كل نظرية من النظريات، أيا كان نوعها. لابد لها من بواعث تثيرها، ومن أسـس تقوم عليها، وينطبـق هـذا علـى النظريـات الفلسفية والاجتماعيـة. ونظرا لأن المفكـر لا يحيـا بمعزل عن أحداث الحياة وتياراتها بل هـو كـائن حى يتـأثر ويؤثـر فيمـا يجـرى حولـه. فـإن نظريـة أستاذنا الدكتـور/ عـاطف العراقـى. المستقبلية لم تنفصـل عـن الواقـع وقضايـا الأمـة

المصيرية، إنها فى حقيقتها تعبير عن متطلبات الواقع وقضايا العصر. وفيما يلى مزيد من الإيضاح:

١- ارتباط الجانب النظرى بالجانب العملى فى نظرية الدكتور عاطف العراقى المستقبلية:-

لم يبدأ أستاذنا فى تشيد نظريته المستقبلية كما رأينا فيما سبق من فراغ. بل انطلق من المعقول من الماضى المشرق الوضاء مبتعدا عما فيه من اللامعقول مؤمنا بأن لكل أمة من الأمم تراث خاص بها، وأن تراثنا فيه من الجوانب والآراء والاتجاهات مما يصلح لنا فى حياتنا المعاصرة.

وانطلاقا من أيديولوجيته هذه التى تقوم على العقل سبر غور العديد من القضايا، فكشف لنا عن قضايا زائفة، كقضية الخلافة وكقضية الغزو الثقافى وكقضية الإسلام السياسى وكقضية استخراج النظريات العلمية من الآيات القرآنية.

ومن القضايا التى ارتبطت بنظريته المستقبلية ارتباطا تاما. قضية الأصالة والمعاصرة، وقضية تقدم العلم، والبحث فى قضية الترجمة وارتباط الثقافة باللغة، لقد عاش أستاذنا مع هذه القضايا قارنا ومحللا وناقدا طوال أكثر من نصف قرن من الزمان.

وقد استطاع ببعد نظره تقديم الكثير من الحلول للعديد من المشاكل والقضايا. وهاكم بعض من هذه القضايا حيث المشكلة والحل المقترح.

٢- نماذج من بعض القضايا (المشكلة والحل):-

من المشكلات والقضايا التى تعرض لها أستاذنا وقدم لها الحل قضية "اغتراب ثقافتنا العربية عن شبابنا اليوم" وقد وجد أستاذنا أن أحد أسباب هذه المشكلة يكمن فيما يقدمه التليفزيون من برامج سطحية هزيلة.

يقول أستاذنا "لا يخفى علينا أن أثر التلفزيون على العقل العربى، يعد حاليا أثرا سيئا وبرامجه تعد معبرة عن الاغتراب عن العقل والمعقول. بل لا أبالغ إذا قلت أن ملايين الأفراد الذين يشاهدون البرامج الحالية للتلفزيون قد يميلون إلى الأسطورة واللامعقول تاركين الفكر النقدى والمعقول تماما"[٣٧].

وعن الحلول التى قدمها أستاذنا لهذه المشكلة:

أ - يجب الاستعانة فى تخطيط البرامج الثقافية بالمتخصصين.

ب- يجب تعين مستشار ثقافى بالنسبة لكل برنامج ثقافى يكون مسئولا عن المادة العلمية التى تقدم.

جـ- عدم التركيز على الأسماء المشهورة فى استضافتهم فى البرامج الثقافية، لأن هناك الكثير من المثقفين الذين لم ينالوا الشهرة وهم فى الحقيقة على درجة عالية من الثقافة. ولا شك أن تقديم مثل هؤلاء فى البرامج الثقافية وغيرها يعد من قبيل المثل والقدوة لشباب اليوم وحافزا لهم لأن يحذوا حذوهم.

د - أن يركز التلفزيون على علمائنا ومفكرينا والاحتفال بذكراهم[٣٨].

ومن القضايا التى تعرض لها أستاذنا أيضا قضية (التكامل الثقافى بين أبناء أمتنا العربية بصفة عامة وبين أبناء وادى النيل مصر والسودان بصفة خاصة) وعن رؤيته لذلك التكامل. يقول أستاذنا.

١ من أبرز الجوانب التى تؤدى قدما نحو التكامل الثقافى، اللغة، وأقصد اللغة الفصحى وليست اللغة العامية. ولا يخفى علينا أن اللغة الفصحى تعد لغة عامة مشتركة بين أبناء

الشعوب العربية من الخليج إلى المحيط أما اللغة العامية فلا تعد لغة مشتركة ومن هنا فلنحرص جميعا على اللغة الفصحى سواء فى كتبنا أو مقالاتنا.

ب- وعن الموضوعات التى تؤدى إلى التكامل الثقافى بين مصر والسودان توجد قضايا عديدة يمكن أن يبحث فيها المثقفون فى مصر والسودان ومن بينها قضية الأصالة والمعاصرة وقضية أحياء التراث العربى الإسلامى وقضية اغتراب الشباب عن الثقافة الجادة.

جـ- للجامعات سواء فى مصر أو السودان دورها الحيوى والهام فى السعى نحو التكامل الثقافى ولابد من إقامة مواسم ثقافية تأخذ شكل الندوات والمحاضرات، أيضا يهتم من خلالها أساتذة الجامعات بالبحث فى المشكلات الجامعية ومشكلات المجتمع أيضا وهى مشكلات تهم كل أبناء مصر والسودان.

د - المجلات الثقافية وغيرها من الصحف والدوريات يجب أن تأخذ فى اعتبارها الجوانب والمجالات الثقافية والفكرية والفنية فى كل من مصر والسودان .. إلخ[٣٩].

ومن المشاكل التى تعرض لها أستاذنا كذلك. مشكلة الإرهاب بكل صوره سياسيا كان أم فكريا، وعن رؤيته لحل تلك المشكلة يقول أستاذنا "إذا أردنا القضاء على الإرهاب فلابد أن نجعل الأفكار التنويرية فى مقدمة اهتماماتنا الفكرية، وبحيث تكون المساحة الكبرى من صحفنا وسائر وسائلنا الإعلامية مخصصة لنشر الفكر التنويرى عند أناس آمنوا بربهم وآمنوا بوطنهم لأنهم أنصار الفكر التجديدى الذين ينشرون النور والضياء فى كل مكان"[٤٠].

كذلك من المشكلات والقضايا التى اهتم بها أستاذنا اهتمامًا خاصًا. مشكلة جامعاتنا العربية وكيفية النهوض بها حتى تواكب متطلبات العصر حتى أنه أفرد لها، فصلا كاملاً فى مؤلفه القيم "ثورة النقد فى عالم الأدب والفلسفة والسياسة "القسم الأول "[٤١].

هذه بعض النماذج من المشكلات والقضايا التى عرض لها أستاذنا، إنها جزء من كل عرض له الباحث هنا، ليثبت بما لا يدع مجالاً للشك أن الجانب النظرى لا ينفك عن الجانب العملى فى نظرية أستاذنا الدكتور/ عاطف العراقى- المستقبلية.

"تعقيـب"

يمكن إجمال أهم النتائج التى انتهيت إليها مما قدمته عن أسس الفكر المستقبلى عند أستاذنا الدكتور/ عاطف العراقى.
فى النقاط التالية:-

١- أن النظرية المستقبلية عند أستاذنا. مرتبطة ارتباطًا رئيسًا بالعقل.

إن هذا العقل كفيل بأن يحرز تقدمًا نحو التجديد، كفيل بأن يجعلنا نتقدم خطوات فى سبيل إبداع المذاهب الفلسفية. كما أن النظرية المستقبلية عنده لا تقوم على رفض التراث جملة وتفصيلا، ولا تقوم أيضًا على الوقوف عند التراث كما هو دون بذل أى محاولة لتأويله وتطويره. بل إن النظرية المستقبلية عنده تعد معبرة عن ثورة العقل من داخل التراث نفسه. وبحيث يكون متفقًا مع العصر الذى نعيش فيه.

كذلك اهتمت نظرية أستاذنا المستقبلية اهتمامًا كبيرًا بالجانب النقدى. إذ أن النقد بوجه عام ونقد الفكر بوجه خاص، يعد من أبرز خصائص الفكر الفلسفى، فلا فلسفة بدون نقد. كما أن النقد يمثل الفكر الجاد البناء، الفكر الذى يتخطى حدود الزمان والمكان. فالنقد يمثل الحركة لا السكون إنه يعنى الإبداع لا الاتباع.

٢- يمثل الانفتاح على الحضارات وخصوصًا الحضارة الأوربية، ركيزة أساسية وحجر الزاوية فى نظرية أستاذنا المستقبلية، حيث أن هذا الانفتاح يأتى بثماره من خلال الأخذ بأسباب تقدم العلم وتقنياته العالية.

وبديهى أن أستاذنا يركز على الأخذ بالأسباب، وهذا يعنى أن نكون مبدعين لا مقلدين، ولن يتأتى لنا ذلك بأى حال من الأحوال إلا بضرورة أحياء حركة الترجمة مرة أخرى.

ألم تكن حركة الترجمة فى العصر العباسى سببًا فى ازدهار العلوم عند العرب؟.

ألم تقدم الحملة الفرنسية على مصر بغض النظر عن سلبياتها إنجازات ظلت تدين مصر لها حتى منتصف القرن الماضى؟

فلنأخذ من هذه الحضارة وغيرها ما يلائمنا ونرفض ما لا يلائمنا. ولا شك أننا فى ظل الانفتاح على كل ثقافات البشر، نستطيع حل العديد من القضايا التى عن طريقها نستطيع الدخول إلى قرن جديد بفكر ثاقب مبدع.

٣- لم يكن هدف أستاذنا فى تشييد نظريته المستقبلية، أن تكون محدودة الأفق. وإلا لما أصبحت نظرية. وإنما كان هدفه من ورائها هدفا غائيا شاملاً. قصد من ورائه الوحدة الثقافية بين أبناء أمتنا العربية، لتكون هى البداية لوحدة شاملة.

ولا شك أن المتأمل لنظرية أستاذنا. يجد تأكيده الواضح على البعد الثقافى الشامل لما له من أهمية بالغة فى بلوغ الهدف الذى سبق وأن أوضحناه، لذا كان تركيز أستاذنا على اللغة التى تعد حلقة الوصل بين الماضى والحاضر والمستقبل، اللغة الفصحى. لغة النور لا الظلام. ومن هنا كان تأكيده على أن الثقافة واللغة هما أساس التطور الفكرى لمستقبل ثقافتنا العربية.

٤- لم تنفصل نظرية أستاذنا عن الواقع، بل سعى أستاذنا من خلالها لإيجاد الحلول لكثير من المشاكل والقضايا، وقد عرض الباحث لبعض النماذج منها. وهذا يدل دلالة قاطعة على ارتباط الجانب النظرى بالجانب العملى وتكامل نظرية أستاذنا المستقبلية.

المصادر

١ - د/ عاطف العراقي: ثورة العقل في الفلسفة العربية - ط٢ - دار المعارف بمصر ١٩٧٥م.

٢ - د/ عاطف العراقي: تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية - ط٥ - دار المعارف مصر ١٩٨٣.

٣- د/ عاطف العراقي: مذاهب فلاسفة المشرق - ط١٠ - دار المعارف مصر ١٩٩٢.

٤- د/ عاطف العراقي: الميتافيزيقا في فلسفة ابن طفيل - ط٥ - دار المعارف مصر ١٩٩٢م.

٥- د/ عاطف العراقي: النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد - ط٥ - دار المعارف مصر ١٩٨٣م.

٦- د/ عاطف العراقي: العقل والتنوير في الفكر العربي المعاصر - المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر - بيروت - لبنان - ١٩٩٥م.

٧- د/ عاطف العراقي: الفلسفة العربية والطريق إلى المستقبل (رؤية عقلية نقدية) ط١ - دار الرشاد - القاهرة - ١٩٩٨م.

٨- د/ عاطف العراقي: الفيلسوف ابن رشد ومستقبل الثقافة العربية (أربعون عامًا من ذكرياتي مع فكره التنويري) - ط١ - دار الرشاد القاهرة ٢٠٠٠م.

٩- د/ عاطف العراقي: ثورة النقد في عالم الأدب والفلسفة والسياسة (القسم الأول القضايا والمشكلات من منظور الثورة النقدية) دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر - الإسكندرية ٢٠٠٠م.

١٠- الشيخ الإمام محمد عبده: الإسلام دين العلم والمدنية - تحقيق ودراسة د/ عاطف العراقي - الهيئة المصرية للكتاب ١٩٩٨م.

الهوامش:

١- د. عاطف العراقي: مذاهب فلاسفة المشرق- ط١٠ - دار المعارف - ١٩٩٢ - ص٢٠.
٢- د. عاطف العراقي: الفلسفة العربية والطريق إلى المستقبل. (رؤية عقلية نقدية) - دار الرشاد - القاهرة - ١٩٩٨م - ص١٢.
٣- د. عاطف العراقي: تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية- ط٥ دار المعارف - ١٩٨٣م - ص١٥.
٤- المصدر السابق - ص١٦، ص١٧.
٥- محمد عبده: الإسلام دين العلم والمدنية، تحقيق ودراسة د/ عاطف العراقي - الهيئة المصرية العامة للكتاب - ١٩٩٨ - ص١١.
٦- د. عاطف العراقي: الفلسفة العربية والطريق إلى المستقبل- مصدر سابق - ص١٣.
٧- يفرق أستاذنا الدكتور/ عاطف العراقي تفرقة حاسمة بين النقد الحقيقي والنقد الزائف. فالنقد الحقيقي هو ذلك النقد القائم على أساس علمي موضوعي، بينما النقد الزائف هو ذلك النقد الذي لا يقوم على أساس علمي موضوعي، إنه النقد القائم على الذاتية والمصالح الفردية، إنه يشبه العمل التافه الذي لا يغني ولا يسمن من جوع.
لمزيد من الإيضاح أنظر/ د. عاطف العراقي: ثورة النقد في عالم الأدب والفلسفة والسياسة (القسم الأول - القضايا والمشكلات من منظور الثورة النقدية) دار الوفاء للطباعة والنشر - الإسكندرية ٢٠٠٠ ص١١ وما بعدها.
٨- الفلسفة العربية والطريق إلى المستقبل، المصدر السابق ص١٣.
٩- د. عاطف العراقي: الفيلسوف ابن رشد ومستقبل الثقافة العربية (أربعون عامًا من ذكرياتي مع فكره التنويري) - دار الرشاد - القاهرة - ٢٠٠٠ - ص١٤٣.
١٠- د. عاطف العراقي: الفلسفة العربية والطريق إلى المستقبل- المصدر السابق - ص١٥.
١١- د. عاطف العراقي: النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد- ط٥ - دار المعارف ١٩٩٣م - ص٢٠.
١٢- د. عاطف العراقي: الفيلسوف ابن رشد ومستقبل الثقافة العربية- مصدر سابق ص١٤٣.
١٣- د. عاطف العراقي: النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد- المصدر السابق ص٢١.
١٤- د. عاطف العراقي: الفيلسوف ابن رشد ومستقبل الثقافة العربية- مصدر سابق ص١٤٤، ١٤٥.
١٥- د. عاطف العراقي: الفلسفة العربية والطريق إلى المستقبل- مصدر سابق - ص١٧.
١٦- د. عاطف العراقي: الميتافيزيقا في فلسفة ابن طفيل- ط٥ - دار المعارف - ١٩٩٢م، ص٤٥ وما بعدها.
١٧- د. عاطف العراقي: الفلسفة العربية والطريق إلى المستقبل- المصدر السابق، ص١٩.
١٨- د. عاطف العراقي: العقل والتنوير في الفكر العربي المعاصر، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع. بيروت لبنان- ١٩٩٥ - ص١٣٧.
١٩- د. عاطف العراقي: ثورة العقل في الفلسفة العربية- ط٢ - دار المعارف - ١٩٧٥م - ص١٧، ١٨.
٢٠- د. عاطف العراقي: الفلسفة العربية والطريق إلى المستقبل- مصدر سابق - ص١٠.
٢١- المصدر السابق ص١١.
٢٢- د. عاطف العراقي: الفيلسوف ابن رشد ومستقبل الثقافة العربية- مصدر سابق ص١٢٧، ١٢٨.
٢٣- د. عاطف العراقي: العقل والتنوير في الفكر العربي المعاصر- مصر سابق ص٨٠.

٢٤- المصدر السابق ص٨٣.
٢٥- المصدر السابق ص٨٤.
٢٦- المصدر السابق ص٨٥.
٢٧- د. عاطف العراقى: ثورة النقد فى عالم الأدب والفلسفة والسياسة "القسم الأول" - مصدر سابق ص ٧٥.
٢٨- المصدر السابق ص٧٩، ٨٠، ٨١.
٢٩- د. عاطف العراقى: العقل والتنوير فى الفكر العربى المعاصر- مصدر سابق - ص١١٩.
٣٠- المصدر السابق ص١٢١.
٣١- د. عاطف العراقى: ثورة النقد فى عالم الأدب والفلسفة والسياسة ص٧٩.
٣٢- المصدر السابق ص٩٩.
٣٣- المصدر السابق ص١٠٠.
٣٤- المصدر السابق ص١٠١.
٣٥- المصدر السابق ص١٠٣.
٣٦- د. عاطف العراقى: الفلسفة العربية والطريق إلى المستقبل- مصدر سابق ص٣٦.
٣٧- د. عاطف العراقى: الفيلسوف ابن رشد ومستقبل الثقافة العربية- مصدر سابق ص١٣٣.
٣٨-د. عاطف العراقى: ثورة النقد فى عالم الأدب والفلسفة والسياسة- مصدر سابق ص١٣٩.
٣٥- المصدر السابق ص١٢٧ وما بعدها.
٣٦- المصدر السابق ص١٥٠ وما بعدها.
٣٧- المصدر السابق ص١٨٣ وما بعدها.
٣٨- من شاء معرفة تفاصيل تلك المشكلة والحلول التى قدمها أستاذنا لها عليه الاطلاع على المصدر السابق ص٢٢٧ وما بعدها.

المحور السابع

الفكر العربى المعاصر عند عاطف العراقى

د. نازلى إسماعيل حسين

-عاطف العراقى المفكر الثائر ومشروع جديد للعقل العربى

د. زينب عفيفى شاكر

-المثقفون والسلطة فى كتابات عاطف العراقى.

د. نوران الجزيرى

-عاطف العراقى من الرشدية إلى الليبرالية.

د. نجاح محسن

-الأصـالـة والمعاصـرة عند عاطف العراقى.

د. مديحة رفعت

-العولمة من منظور د. عاطف العراقى

عاطف العراقى .. المفكر الثائر ومشروع جديد للعقل العربى

بقلم

أ. د. نازلى اسماعيل حسين(*)

من أجل مشروع فلسفى جديد للعقل العربى يقدم لنا المفكر العربى. الأستاذ الدكتور/ محمد عاطف العراقى[1] كتابه عن "ثورة العقل فى الفلسفة العربية"[2] فالعقل هو جوهر الذات ومصدر المعرفة والفكر الفلسفى الحقيقى. وكما نتكلم اليوم عن العالم العربى والثقافة العربية يتكلم الدكتور العراقى فى عصر الحداثة عن الفلسفة العربية. تلك الفلسفة التى تصل بين الأصالة فى الماضى والنزعة المعاصرة للتجديد عند أستاذنا الدكتور/ زكى نجيب محمود، وذلك من خلال "المنهج العقلى التجديدى".

ومن أجل تعريف العقل يرجع بنا الدكتور العراقى إلى معانى العقل كما وردت عند المعلم الثانى أبى النصر الفارابى فى المقالة الثانية من كتابه "الجمع بين رأيى الحكيمين أفلاطون الإلهى وأرسطو طاليس" والتى يقول فيها: "اسم العقل يقال به على أشياء كثيرة أولها الشئ الذى يقول به الجمهور فى الإنسان إنه عاقل، والعقل الذى يردده المتكلمون على ألسنتهم فيقولون هذا موجبه العقل وهذا ينفيه العقل، والثالث العقل الذى يذكره أرسطو طاليس فى كتاب البرهان والرابع العقل الذى ذكره فى المقالة السادسة من كتاب الأخلاق والخامس الذى يذكره فى كتاب النفس والسادس الذى يذكره فى كتاب ما بعد الطبيعة".

والمعنى الأول واضح للجميع وهو العقل السليم الذى يقول عنه ديكارت إنه أعدل الأشياء قسمة بين الناس. أما العقل الذى يذكره أرسطوطاليس فى كتاب النفس فهو على أربعة أنحاء: عقل بالقوة وعقل بالفعل وعقل مستفاد وعقل فعّال. ولعل أخص معانى العقل، هو هذا المعنى الذى جاء فى كتاب البرهان ويعنى به قوة النفس التى بها يحصل للإنسان اليقين بالمقدمات الكلية الصادقة الضرورية، لا عن قياس أصلاً ولا عن فكرة بل بالفطرة والطبيعة وتلك المقدمات هى مبادئ العلوم النظرية.

إن المنهج العقلى هو منهج تحليلى ونقدى بمعنى أنه يعرفنا بحدود العقل عند تحليلنا للتراث وهو يهدف إلى "إحياء التراث وتجديده والبحث فى أعماقه عن الجذور العقلية" وإذا كان النقد عند كانت قد ارتبط بالثورة الكوبرنيقية فإنه قد ارتبط أيضا عند الدكتور/ العراقى بالثورة التى يتخطى بها إلى مرحلة التجديد.

(*) أستاذة الفلسفة بكلية الآداب – جامعة عين شمس.

هذا الموقف النقدى الثورى لم يكن موقفًا سلبيًا ولكنه موقف إيجابى بكل معنى الكلمة. فهو لا يبغى الهدم بل البناء والمحافظة على كل الجوانب العقلانية فى تراثنا الفلسفى. لذلك فهو يميز بين نوعين من الثورة ثورة من الخارج وثورة من الداخل.

أما الثورة من الخارج فقد تكون لها أشكال عديدة وليست شكلاً واحدًا. وهى تقوم على أساس الهجوم والرفض ولا تستند إلى مبررات علمية ومثال هؤلاء من المفكرين، ابن تيمية والصنعانى وابن قيم الجوزية والسيوطى والأشاعرة بصفة عامة[٣]. وهم يشتركون فى رفضهم للتفكير العقلانى فى الفلسفة أما نقد بعض المستشرقين فيمكن اعتباره ثورة خارجية على أساس التعصب الدينى أو العرقى (مثل رينان) وتقسيم الشعوب إلى سامية وآرية.

أما الثورة من الداخل فهى تكشف عن جذور الفكر العقلانى هذا فى الفكر الذى يمثله ابن رشد بأجلى صوره والذى يعتقد صاحب ثورة العقل أنه انتهى مع ابن رشد، ولكن بنظرة تفاؤلية من جانبه، يمكن أن يستمر إذا اعتمدت الفلسفة على البرهان واليقين. ويقول الدكتور/ العراقى "إننا يجب أن نستفيد من هذه الجذور ونطورها ونجددها بحيث تكون ثورة العقل مستمرة ومتجددة على الدوام وأن نعيد الروح إلى تراثنا".

إننا نجد فى مشروع ثورة العقل العربى، نظرية فى المعرفة. وإذا كان برمنيدس فى قصيدته المشهورة قد فرق بين طريقين فى المعرفة: طريق الحقيقة من جانب وطريق الظن من جانب آخر. فإن المفكر العربى الدكتور/ العراقى يفرق بين طريق الحق وطريق الظاهر. فالأول يعتمد على المقدمات اليقينية والثانى على مقدمات غير يقينية.

إن نظرية المعرفة فى الفلسفة العربية تتحدد من خلال المنظور العقلى الثورى؛ حتى لا نقع فى الخطأ والضلال ونحن نجد فى ثورة العقل نظرية شاملة ومتكاملة عن مصادر المعرفة اليقينية فى الفلسفة العربية.

فهى لا تعتمد على مصدر واحد كما نجده عند العقليين "ديكارت" أو حسين، والتجريبيين (لوك وهيوم)، أو على مصدرين فقط العقل والتجربة كما نجده فى الفلسفة النقدية (كانت)، ولكن ما يلفت نظرنا هو وجود ستة مصادر للمعرفة اليقينية فى الفلسفة العربية وهى على النحو الآتى:-

١ - الأوليات العقلية المحضة.

هذه الأوليات هى البديهيات التى لا يختلف عليها اثنان: مثل الكل أكبر من الجزء والأشياء المتساوية لشئ واحد متساوية .. إلخ. وهذه الأوليات هى البسائط والأساسيات التى تبنى عليها العلوم.

وهى ليست بحاجة إلى برهان أو دليل ولكنها واضحة بذاتها فى "ضوء العقل" أو بنور العقل الطبيعى كما يقول ديكارت .. "فالأوليات إذن هى القضايا التى يوجبها العقل الصريح بذاته وبغريزته لا لسبب من الأسباب الخارجية عنه"[٤].

٢ - أما المصدر الثانى للمعرفة العقلية فهو المحسوسات: وما ندركه بالحس لا نستطيع إنكاره، فالمحسوسات أو المشاهدات قضايا يصدق بها العقل بواسطة الحس[٥]. مثل قولنا الثلج باردٌ والنار حارة. ولكن من الفلاسفة العرب من يرى أن المحسوسات لا تؤدى إلى معرفة

يقينية مثل الأشاعرة والغزالى وذلك لإنكارهم الضرورة بين العلة والمعلول. ولكن الحق أننا لا نستطيع إنكار المحسوسات فى مجال المعرفة اليقينية، لأن العقل يميز بين الحق والباطل والصدق والخطأ. ولذلك، فإن المفكر العقلانى حين يفسح المجال للمحسوسات إنما ينفتح على العالم بكافة معطياته ويثرى المعرفة العقلية بالمدركات الحسية.

٣- المجربات: وهى ما يحكم بها العقل بواسطة الحس مع التكرار. ولابد وأن يكون هناك سبب وإن لم يعرف ماهية ذلك السبب وإذا علم بوجود ذلك السبب حكم بوجود ذلك السبب قطعًا: إن التجربة مع العقل ومعرفة الأسباب هى أساس العلوم التجريبية كلها ولقد دخلت التجربة فى مجال العلوم الإنسانية مثل علم النفس والاجتماع.

٤- المتواترات: وهى الأمور المصدق بها من قبل تواتر الأخبار والتى لا نستطيع تكذيبها كضرورة تصديقنا بوجود الأمصار والبلدان الموجودة وإن لم نشاهدها. ونحن نجدها فى علم الجغرافيا والتاريخ ولكن يجب أن تقترن باليقين ..

٥- القضايا التى عرفت لا بنفسها بل بوسط: وهذا الوسط لا يغيب عن الذهن عند تصور الطرفين كقولنا الأربعة زوج بسبب وسط حاضر فى الذهن وهو الانقسام بمتساويين، فهذا الوسط متصور فى الذهن عند تصور الأربعة زوجًا[٦].

٦- الحدسيات: ويتمثل الحدس فى سرعة الانتقال من المبادئ إلى المطالب، ولابد فى الحدسيات من تكرار المشاهدة كما فى المجربات والفرق بينهما أن السبب فى المجربات معلوم السببية مجهول الماهية أما السبب فى الحدسيات فمعلوم السببية والبرهان معًا.

تلك هى مصادر المعرفة اليقينية الستة كما استخلصها صاحب ثورة العقل من تراثنا وفلسفتنا. وكما ذكرنا فإننا أمام نظرية عربية للمعرفة شاملة ومتكاملة من منظور العقل الثورى.

وأهم ما يلفت نظرنا فى هذه النظرية العربية هو ارتباطها بالوجود، مما يجعلها قادرة على تحقيق الموضوعية، تلك الموضوعية التى يطالب بها العلماء والفلاسفة العقليون فى كل عصر. ويقول صاحب ثورة العقل فى الفلسفة العربية: "العقل قادر على تحصيل الحقيقة الموضوعية، ومادة المعرفة قد أخذت من العقل نفسه وليس من التجربة، أى أنها أفكار أولية واضحة وضوحًا ذاتيًا، وإذا كانت التجربة ممكنة فإنها لا تكون ممكنة إلا لصاحب عقل يقوم على مبادئ كلية وضرورية"[٧].

إن وظيفة العقل كما تتجلى فى هذه النظرية هى القدرة على إدراك الكليات المجردة بعكس الحس الذى يقف عند حد الجزئيات.

وهذه النظرية تفتح أمام العقل آفاقًا واسعة عن عالم المعقولات، التى يجردها عن المحسوسات، ومعنى ذلك أن المنهج العقلى يرتقى من المحسوس إلى المعقول. ولكن هذا المنهج لا يكتمل إلا "بالبرهان" باعتباره أسمى صور اليقين بل هو الذى يعبر عن "ثورة اليقين والعقل[٨]" ولقد قسم الفلاسفة البرهان إلى برهان علة وبرهان دلالة. أما برهان العلة فهو عند العرب البرهان اللمى وهو ما يكون فيه الاستدلال من العلة إلى المعلول، وسمى كذلك لأنه يعطى اللمية فى الخارج والذهن. وبرهان الدلالة يكون الاستدلال فيه عن

المعلول إلى العلة. وسمى بالبرهان الإنى الذى يفيد إنية النسبة فى الخارج دون لميتها. ومن خلال البرهان تصبح نظرية المعرفة عند الفلاسفة العرب نظرية "للعلم" بالمفهوم الحديث، والعلم يبدأ بتحديد أن الشئ موجود أو غير موجود، وهو العلم الذى يسمى التصديق وأما العلم بماذا يدل عليه اسم الشئ فيكون ذلك تصورًا. وكما يقول ابن رشد فى شرحه لأرسطو فإن الشئ يعرف بالعلة الموجبة لوجوده، وعلمنا أنها علته وأنه لا يمكن أن يوجد دون تلك العلة.

ويرى أصحاب المذهب العقلي أن كل شئ له وجود، فوجوده بعلة معقولة وما دام الأمر كذلك، فمن حقه أن يكون معقولاً.

إن العلم الحقيقى لا يمكن أن يكون نسبيًا وعارضًا إنما يجب أن يقوم على مبادئ يقينية وضرورية وكلية. لذلك فكل ما عداه يكون باطلاً وهو طريق الظاهر. ومن مصادر المعرفة غير اليقينية:

١- المقبولات من أفاضل الناس والعلماء والاعتقاد بها يكون سابقًا على البرهان.
٢- المظنونات تقوم على الظن والدليل الخطابى لا على البرهان اليقينى.
٣- المسلمات: كما يسلم الفقهاء بأصول الفقه وهى تستعمل فى القياس الجدلى.
٤- المشهورات: وهى العادات والشرائع والآداب التى يعترف الناس بها.
٥- المخيلات: وهى ما تتخيله النفس لا على سبيل التصديق والقياس المؤلف من هذه المتخيلات يسمى شعرًا.
٦- الوهميات: هى قضايا كاذبة يحكم بها الوهم فى أمور غير محسوسة.

وبشرح الطريقين، طريق الحق وطريق الظاهر يكون الدكتور العراقى قد قدم لنا الفرق بين الرأى والرأى الآخر.

وعندما نرفض طريق الظاهر، فإننا نجد أنفسنا أمام نظرية فلسفية تؤكد على "وحدة المعرفة". فطريق الحق واليقين واحد أمام العلوم. والمعارف الإنسانية وحين نؤمن بفاعلية الضوء الطبيعى للعقل فإننا لن نقبل فى مجال العلم والمعرفة إلا ما هو منطقى.

وذلك حتى فى العقائد الدينية، إذ يقول صاحب ثورة العقل، "العقل البشرى جدير باكتشاف الحقيقة الدينية دون مدد خارق للطبيعة"(٩).

تلك هى نظرية المعرفة كما تجلت فى الفلسفة العربية من حيث المبادئ والمصادر والمنهج العقلانى وبكل سماتها الكلية والضرورية واليقينية ووحدتها الشاملة لكل العلوم والمعارف. ثم ينتقل صاحب ثورة العقل إلى مجال جديد وهو مجال التطبيق من منظور العقل الثورى، فيبحث وينقب عن الجذور العقلية فى الفلسفة العربية.

يقول الفارابى فى كتابه الجمع بين رأيى الحكيمين أفلاطون الإلهى وأرسطوطاليس فى نقده للمتكلمين:

"إذا استغربت ما يستعملونه فى المقدمات الأول فإننا نجدها كلها مأخوذة من بادئ الرأى المشترك ولذلك صاروا يؤمنون بشيئ (أى العقل) ويستعملون غيره"(١٠).

هذا النقد الذى وجهه الفارابى إلى المتكلمين كان هو الشعلة التى أشعلت ثورة العقل فى الفلسفة العربية. فيقول صاحب ثورة العقل إنّ "المعرفة عند المتكلمين تعد معرفة غير يقينية لأنها لا ترقى إلى مرتبة البرهان"(١١). ولقد أكد الفلاسفة أن علم الكلام يعتمد على المنهج الجدلى والخطابى.

ولكن ما هو موقف ثورة العقل من فلاسفة ومفكرى العرب؟

هذا الموقف يأتي استكمالاً لمشروع العقل العربي وللمنهج العقلاني ولنبدأ بالفارابي، وبالتحديد مبحث الإلهيات ومدى تأثره بالدين وبأفلاطون وأرسطو وأفلوطين وبيانه أن الحقيقة الفلسفية لا تتعدد بتعدد المذاهب. بل الحقيقة واحدة أى الفلسفة واحدة. والفارابي كان فيلسوفًا صاحب شخصية مستقلة ومتميزة إلى حد كبير(١٢). وإذا كانت الإلهيات تشمل الاستدلال على وجود الله وصفاته وصدور الموجودات عنه تعالى، فإن ما يعنينا هو نقد موقفه من خلال منظور عقلاني.

فاعتماد الفارابي على فكرة الممكن والواجب في الاستدلال على وجود الله معناه أنه أدخل في فلسفته جذورًا كلامية، كما "أن تقسيمه للوجود إلى ما له علة (العالم) وما ليس له علة (الله) ليس من الأشياء الواضحة بذاتها، أى ليس من الأمور اليقينية العقلية. وبذلك يكون قد ابتعد إلى حد كبير عن المسلك العقلي البرهاني"(١٣).

"وكان بإمكانه أن يختار طريق العناية والغائية للتوصل إلى القول بوجود الله. أو أن يختار دليل الاختراع أو أن يعتمد على فكرة القوة والفعل، بمعنى أن الله هو الذى يخرج الموجودات من حيز القوة إلى حيز الفعل"(١٤).

والحق أن دليل الممكن والواجب الذى أخذ به الفارابي معناه أن الممكن الذى يوجد ويفنى لابد له من واجد هو واجب الوجود. كذلك لن توجد الأشياء بالقوة من تلقاء نفسها.

وأما عن صفات الله تعالى فلا يصح أن تكون الصفات هى عين الذات لأننا فى هذه الحالة لا نستطيع أن نميز بين صفة وصفة أخرى. ويربط الفارابي بين فكرة التام والواحد للتدليل على وحدانية الله.

ويتساءل الدكتور العراقي. لماذا لم يفند الفارابي رأى القائلين بأكثر من إله؟(١٥). ولماذا أصر الفارابي بالقول بنظرية الفيض والقول بصدور الواحد (العقل) عن الله الواحد(١٦)؟ كذلك اعتمد الفارابي في ترتيب الموجودات على فكرة الأشرف والأفضل دون مناقشة لها. والحق أننا نجد هنا الترتيب بين الموجودات فالجماد ثم النبات ثم الحيوان ثم الإنسان.

كما أننا نجد ترتيبًا للقيم والفضائل فالعفة ثم الشجاعة ثم الحكمة.

وإذا انتقلنا إلى ابن سينا فإننا نجد عنده اتجاهًا صوفيًا لا اتجاهًا عقليًا وهذا أمر مسلم به فإن التصوف يعتمد بطبيعته على الذوق والوجدان والقلب وكما قال ابن رشد عنه فإن أفكاره لها جذور كلامية وفي الوقت الذى ينقد فيه ابن سينا المقدمات الجدلية الكلامية نراه متخليًا عما أعلنه وغير ملتزم به، ولقد أدخل هذه المقدمات فى آرائه سواء كان يغلب عليها الاتجاه الصوفي أو الاتجاه الفلسفي.

ولا شك أن مشروع ثورة العقل في الفلسفة العربية، هو مشروع جد ضخم وكبير ويدعو إلى إعادة النظر في كافة فروعها بغرض الكشف عن جذورها العقلية وما يمكن أن تضيفه إلى التراث الإنساني الفلسفي بعامة.

الهوامش

١- حاصل على جائزة الدولة للتفوق فى الفلسفة عام ١٩٩٩م.
٢- دار المعارف، الطبعة الرابعة ١٩٨٨م.
٣- ثورة العقل ص١٨.
٤- ثورة العقل .. ص٤٩.
٥- نفس المرجع ص٥٠.
٦- نفس المرجع ص٥٣.
٧- نفس المرجع ص٤٢.
٨- نفس المرجع .. ص٧١.
٩- نفس المرجع .. ص٤٣ وهذا ما بينه فى كتابه: الميتافيزيقا عند ابن طفيل دار المعارف. ١٩٨٤.
١٠- الفارابى: الجمع بين رأيى الحكمين .. الطبعة الأولى ١٩٠٧ طبعة عبد الرحيم المكاوى، مصر .. ص٣٧.
١١- ثورة العقل .. ص١٢١.
١٢- ثورة العقل .. ص٩١.
١٣- نفس المرجع: ص١١٣ - ١١٤.
١٤- نفس المرجع: ص١١٤.
١٥- ثورة العقل .. ص١١٥.
١٦- نفس المرجع .. ص١١٦.

المثقفون والسلطة فى كتابات عاطف العراقى

بقلم: أ. د. زينب عفيفى شاكر(*)

تمهيد

شغلت قضية الثقافة والمثقفين بأبعادها ومجالاتها المتعددة اهتمامات الدكتور العراقى طوال تاريخه الفكرى بحيث يمكننا القول بأنه من الصعوبة أن نجد مؤلفا من مؤلفاته يخلو من الكتابة أو الإشارة إلى هذه القضية سواء من حيث تحديد مفهومها أو تعريف المثقف وتأكيد دوره التنويرى والوصول من ذلك إلى ضرورة وجود أيديولوجية ثقافية تفرض وجودها على العصر.

ولقد دارت تساؤلاته عن تحديد الدور الذى يجب أن يضطلع به المثقف فى هذا العصر، وما هى الأسس التى ينبغى أن يتسلح بها. والشروط التى يجب توافرها فيمن يعد مثقفا كما حاول التفرقة بين المثقف الحقيقى وغيره من أشباه المثقفين، بل إنه تساءل هل يمكن القول بأن لدينا مثقفين حقيقيين؟ وهل توجد ثقافة عربية معاصرة؟ هذا بالإضافة إلى أن قضية الثقافة والفكر وعلاقتها بالسلطة أيا كانت هذه السلطة (سلطة مادية - أم سياسية أم دينية) كانت من أهم الموضوعات التى أفاض فى تحليلها وسبر أغوارها موضحا وكاشفا بأسلوبه التهكمى اللاذع ومنهجه النقدى البارع أبعادها وخفاياها وعلاقاتها بأصحاب التوكيلات الفكرية والمصالح الأصولية الرجعية أو ما يسمى بالبتروفكر.

ولقد هاله ما أصاب الحياة الثقافية فى مصر من ترهل وما شابها من ضعف وضياع وما ساد فيها من عراك وصراع وشللية فشحذ قواه الفكرية وطبيعته النقدية الحادة فى تشريحه لطوائف المفكرين والمثقفين فى عالم اليوم وهو العالم الذى يرى العراقى أنه يموج بأشباه الدارسين وأنصاف المثقفين وأصحاب التوكيلات الفكرية وأصحاب الفكر المتزمت أو الرجعى.

ورغم ما بدا فى تحليلاته من فقدان الأمل فى مواجهة تلك الموجة العارمة الجارفة لكل قيم ومثل ومبادئ قد استقر عليها الناس إلا أننا يمكننا القول بأنه بحكم طبيعته المتحدية وإصراره القوى وإرادته التى لا تلين لم يستسلم لتلك الموجة الجارفة وإنما أخذ على عاتقه مواجهتها بكل ما أوتى من قوة الفكر، وبيان الحجة ومنهجية التناول أملا فى رسم مستقبل جديد لثقافة جادة ثقافة معاصرة يستطيع معها شبابنا .. شباب اليوم وأمل الغد أن يتسلح بها ليواجه ثقافة عالمية تحاول فرض وجودها على العالم أجمع فتطيح بكل معتقداته ومقدساته ومبادئه.

ولا شك أن الحديث عن ثقافة عالمية إنما يقودنا إلى قلق أستاذنا وتساؤله فى أسلوب استفهامى: هل استعد العرب للدخول إلى ثقافة قرن جديد؟ ويشير إلى أن التساؤل

(*) أستاذ ورئيس قسم الفلسفة وعميدة كلية الآداب جامعة المنوفية.

يعد نوعًا من أنواع التحديات التى تواجه المسلمين ورغم تعدد التحديات من سياسية الى اجتماعية واقتصادية إلا أن أخطرها هو التحدى الثقافى لأننا نستطيع الحكم على أى مجتمع من المجتمعات من خلال ثقافته السائدة وما يرتبط بها من تطبيقات تكنولوجية، بل إننا لا يمكننا أن نحكم على أى مجتمع تنفصل فيه الجوانب الثقافية عن الجوانب الاجتماعية والسياسية والاقتصادية وغيرها.

ويستطرد العراقى بقوله إذا كنا نعيش اليوم فى عالم متغير عالم يسوده الكثير من التيارات السياسية والاقتصادية والفكرية فهل نعزل أنفسنا عن هذا العالم ونعيش بمنأى عنه مؤثرين السلامة؟ أم ننفتح على هذه الثقافة ونتعامل معها نأخذ منها ما يتوافق معنا ويدفعنا إلى التقدم والرقى؟؟.

ومن الواضح أن د. العراقى لم يكن من أولئك المفكرين الذين يعتقدون أنه لا يمكن حدوث تنمية أو ثورة تقدمية فى العالم العربى بدون فلسفة التنوير العالمية أو الأفكار الغربية وحدها، بل إنه كان يؤمن بأن لكل ثقافة إطارًا عقليًا لثورتها يتفق مع هويتها ومن هنا نجده يشير إلى أننا لا نتصور نظامًا ثقافيًا عربيًا جديدًا إذا لم نأخذ من تراثنا كل ما يؤدى إلى نهضتنا وبحيث لا يكون معوقًا لمسيرتنا الإنسانية. إذ أن المسلمين عن طريق شخصيتهم المتميزة وعن طريق العمل الدائب من جانبهم يستطيعون الوقوف موقف المؤيد لفكرة ما والرافض لفكرة أخرى .. ومن هنا فلابد أن ننفتح على هذه الثقافة، وقد أصبح العالم قرية صغيرة ولا يصح أن نخشى من تلك الثقافة، بل يجب أن نتعامل معها ونأخذ فى الحوار مع قضاياها وأفكارها".

١ – من هو المثقف؟

إذا كان الأمر كذلك فإننا نجد أن تحديد مفهوم المثقف قد شغل اهتمام د.العراقى خاصة وأنه فى هذا العصر قد حدث خلط غريب بين المثقف من جهة والمتخصص الدقيق فى مجال من مجالات العلوم الإنسانية أو غيرها من العلوم من جهة أخرى، بل إن البعض حاول أن يقصر الثقافة على نوع واحد فقط وهو الثقافة الدينية، ومن هنا نجده يحدد المثقف بقوله "إذا اقتصر المتخصص على مجال معين من المجالات فإنه ليس من الضرورى أن يكون مثقفًا، بل إنه لا يكون مثقفًا إلا إذا أضاف إلى تخصصه اهتمامًا بالمجالات الثقافية على اختلاف أنواعها ومظاهرها وبما تشمله من فنون وآداب، ويؤكد أن المثقف ينبغى أن يهتم اهتمامًا بالغًا بكل قضايا التنوير والقضايا النقدية، فالمثقف التنويرى هو الذى تؤرقه هموم الأمة العربية وبحيث تصبح حياته الفكرية هى القضايا المصيرية لعالمنا العربى فلا يحيا إلا بهذه القضايا ولا يعيش إلا من أجلها ويؤكد ذلك بقوله: "إنّ من خصائص المثقف أن يكون مستنيرًا ولا يكون منغلقًا على نفسه، أن يكون عقله مفتوحًا على كل التيارات الفكرية، وأن يكون وجدانه حرًا وبحيث لا يتردد فى دراسة الأفكار الأدبية والتيارات الفنية، أن تكون له وجهة نظر يدافع عنها ويناقش فى هدوء أوجه النظر الأخرى إنه بمقتضى ثقافته التى كونها لنفسه يمتلك قدرة نقدية، يمتلك القدرة على التحليل

والموازنة والحكم على الأحداث الاجتماعية والسياسية وبذلك يمتلك القدرة على المقارنة وبحيث تصبح له شخصيته التي تميزه عن الشخصيات الأخرى".

إذا كان هذا هو المثقف من وجهة نظر العراقي فإنه يستنتج أن المثقف على هذه الصورة لابد وأن يقومتكوينه الفكرى على تفضيله للجوانب المعنوية ورفعها فوق الجوانب المادية الجسدية فكلما ارتقى فكر الإنسان واتسعت دائرة معرفته كلما كان مفضلاً لكل ما هو معنوى ومدركًا لأهميته.

٢- المثقف والسلطة:

وإذا كان هذا هو مفهوم الثقافة والمثقف كما عرضه د. العراقي في أكثر كتبه ومؤلفاته فما هي علاقته بالسلطة؟ وبالأحرى ما الذى يقصده العراقي بالسلطة هنا؟ هل هي السلطة السياسية في علاقاتها المتباينة والمتأرجحة بين التأييد والمعارضة والمناوئة والمناهضة؟ أم أنه يقصد السلطة المادية التي استعبدت المثقف وغيرت وجه الثقافة ومضمونها بسلطتها المادية العارمة أو ما سمى بالبتروفكر؟ أم يقصد السلطة الدينية بقوتها القاهرة ورجعيتها الأصولية التي تستمدها من قدسية النص الديني وتهدد به كل كيان سياسي وتلوح به في إثارة العامة وإلهاب مشاعرها لتطيح بكل ما يهدد كيانها ويقترب من حصنها؟؟

لا شك أن د. العراقي قد أفاض في تحليل ونقد كل ما يتصل بمفاهيم السلطة المختلفة من مادية ودينية وسياسية.

ونشير إلى أن علاقة السلطة المادية بالثقافة كانت من أخطر العلاقات لأنها استعبدت الإنسان وأحاطت بمفاهيمه وقيمه الوجدانية والأخلاقية والمعرفية وحصرتها في دائرة مغلقة هي دائرة فكر التخلف والرجعية يقول العراقي مؤكدًا ذلك "إن ظاهرة البتروفكر أدت إلى ضعف ثقافتنا العربية وجعلها ثقافة محلية راكدة لا نستطيع أن نخاطب بها مثقفي العالم الحر والمثقفين في البلدان المتقدمة" ويتعجب د. العراقي من قوة تأثير البتروفكر في إثارة مجموعة من القضايا الزائفة في الوقت الذى كان لابد لهذه الأموال أن تؤدى إلى نشر الفكر الواعي المستنير خاصة وأن العروبة تعد ثقافة قبل أن تكون سياسة ولقد كان للبتروفكر أثره في إجهاض محاولات التنوير والتقدم التي سادت طوال القرن العشرين بتأييده لبعض القضايا التي كان لها تأثيرها السلبي على الثقافة العربية مثل. قضية الغزو الثقافي، قضية الهجوم على الحضارة الأوروبية، قضية الخلط بين الدين والعلم، وقضية أسلمة العلوم. قضية نشر الهجوم على الفكر العقلاني الفلسفي، ثم قضية الدفاع عن التراث جملة وتفصيلاً رغم ما يوجد في هذا التراث من لا معقول وخرافة.

ويؤكد العراقي أن مصر في مطلع القرن العشرين وهو عصر التنوير قد ظهرت فيها مجموعة من الاتجاهات الفكرية والأدبية التي كان بالإمكان أن تتبلور في المستقبل إلى نظرية تقدمية كاملة ولكن ظاهرة البتروفكر أي الفكر الذى يدور في فلك البترول وارتباط البترول بالدولار وماله من سحر عجيب وسلطة قاهرة قد أجهضت هذا النمو والتبلور في فترة النصف الثاني من هذا القرن العشرين.

٣- وأما فيما يتعلق بالسلطة الدينية وانعكاساتها على السلطة السياسية:

فقد شن عليها د. العراقى حملة شعواء فى أكثر مقدمات كتبه ومؤلفاته واستند فيها إلى مفكرين من مثقفى الأمة يباعد بينهما ما يقرب من ثمانية قرون أولهما الفيلسوف ابن رشد الذى فسر ما حدث له من اضطهاد ونفى فى عصر الخليفة أبى يوسف بن يعقوب بن عبد المؤمن الملقب بالمنصور بإرجاعه إلى أسباب دينية فلسفية تعود إلى تهويلات بعض غلاة الفقهاء من المالكية الذين صوروا بعض مبادئه وأقواله على أنها تحمل فى طياتها كفرا وزندقة. وكيف أن السلطة السياسية تأييدا لهم وتزلفا إلى الشعب وخوفا مما يؤدى إليه تهويل الفقهاء وهم الذين يسيطرون على الشعب قد اتخذت قرارها بتقييد الفكر والفلسفة وهو ما يعرف بالنكبة التى تجاوزت ابن رشد وشملت مجموعة من الباحثين والمثقفين فى ذلك العصر.

وأما المفكر الثانى فهو الشيخ الإمام محمد عبده المثقف التنويرى الذى كانت آراؤه الجريئة ومواقفه التنويرية فى مجال الفتيا والقضاء سببا فى إبعاده عن وظائفه واضطهاده ونفيه، ويستعرض د. العراقى بأسلوبه التحليلى الشيق كتاب الإسلام دين العلم والمدينة للإمام محمد عبده حيث ركز الإمام فى أصول الإسلام على مبدأ تقديم العقل على ظاهر الشرع عند التعارض وأفاض فى شرحه مؤكدا أن المتأمل فى هذه الأصول لابد وأن يدرك تماما أن العيب ليس فى الدين ولكن العيب فى فهم بعض المشايخ وغيرهم لهذا الدين فالمشكلة تكمن فى العقول الصخرية الجامدة التى تنسب إلى نفسها الوصاية على الدين وكأن الدين قد جاء لهم فقط، وكأن الدين لا يصح أن يقترب من فهمه وتفسيره إلا أمثال هؤلاء وكانت النتيجة الحتمية لتفسيراتهم الجامدة المغلقة المنغلقة على نفسها أن باعد كثير من الناس بينهم وبين الدين لأنهم ظنوا أن الدين إنما هو الدين من خلال القوالب الجامدة التى قال بها أناس أطلق بعضهم على أنفسهم أنهم من رجال الدين والدين منهم براء، بل إن هذه التسمية قد تؤدى إلى تقسيم الناس إلى رجال دين ورجال يدخلون فى دائرة اللا دين ويؤكد د. العراقى أن أحكام هذه الطبقة تذكرنا بأحكام محاكم التفتيش فى أسبانيا ومن المؤسف له أننا نجد هذه الأحكام الجائرة، الأحكام الصادرة بعقوبة التكفير الدينى تجيئ عن أناس يعيشون بيننا فى هذا القرن العشرين.

ويواصل د. العراقى نقده لهذه الطبقة من خلال الأصول التى عرضها الشيخ الإمام محمد عبده ويتناول أصل "قلب السلطة الدينية والإتيان عليها من أساسها" بقوله "إن الإسلام قد عمل على هدم السلطة الدينية ولم يجعل لأحد سلطانًا على عقيدة أحد ولا سيطرة على إيمانه. فالرسول ﷺ كان مبلغًا ومذكرًا لا مهيمنًا ومسيطرًا، فليس فى الإسلام ما يسمى بالسلطة الدينية ويؤكد العراقى أننا فى هذا العصر فى أمس الحاجة إلى أقوال محمد عبده، وذلك لوضع الأمور فى نصابها وفهم الدين فهمًا صحيحًا فالخليفة عند المسلمين (وهو ممثل السلطة الدينية والسياسية) ليس بالمعصوم ولا هو مهبط الوحى. وليس من حقه الاستئثار بتفسير الكتاب والسنة فليس فى الإسلام سوى سلطة الموعظة الحسنة والدعوة إلى الخير والتنفير من الشر، وإذا كان يقال: إن لم يكن للخليفة ذلك السلطان الدينى أفلا يكون للقاضى أو للمفتى أو شيخ الإسلام، فإن محمد عبده يجيب على ذلك قائلا وكل سلطة

تناولها واحد من هؤلاء فهى سلطة مدنية قررها المشرع الإسلامى ولا يجوز لواحد منهم أن يدعى حق السيطرة على إيمان أحد أو عبادته لربه أو ينازعه فى طريق نظره".

د. العراقى بين نظرة التشاؤم فى تصور ثقافة عربية ونظرة التفاؤل:

ورغم هذا النقد اللاذع الذى تميزت به مؤلفات الدكتور العراقى إلا أنه لم يقف عند حدود النقد والتشكيك والمواقف السلبية وإنما تعداه إلى مواقف إيجابية تمثلت فى وضع مؤلفين من مؤلفاته هما "الفيلسوف ابن رشد ومستقبل الثقافة العربية، والفلسفة العربية والطريق إلى المستقبل" تصور فيهما أيديولوجية عربية جديدة تساير التطورات العالمية بتقنياتها المتقدمة وتطوراتها السريعة المتلاحقة.

أقول رغم ما يسود معظم مقدمات كتب العراقى من نظرة تشاؤمية عددت عوامل عرقلة تصور مستقبل مشرق للثقافة العربية، ورغم أنه يؤكد أننا إذا تأملنا بدقة الأساليب أو الأسلحة التى تعتمد عليها قوة عرقلة التنوير والتقدم فإن المتأمل الموضوعى لابد يؤدى به ذلك إلى القول أو الاعتقاد بأن قوة التغيير عند أهل التنوير لن تتحقق على أحسن الفروض إلا فى مستقبل بعيد وليس فى مستقبل قريب أقول رغم ذلك إلا أنه حين يتحدث عن مستقبل الثقافة العربية الإسلامية نجده يقول "أعتقد من جانبى بوجود مستقبل سوف يزدهر لفكرنا الإسلامى وخاصة إذا وضعنا فى اعتبارنا أن المادة وحدها لا تحل مشكلات الأفراد والشعوب والدليل على ذلك أن هناك كثيراً من الأمم والشعوب مزدهرة ماديا ومع ذلك يكثر بين أبنائها حالات الاكتئاب والانتحار واليأس بوجه عام، وإذا قلنا بأننا الآن ومستقبلا فى أمس الحاجة إلى إضافة البعد الروحانى النفسى الخلاق إلى البعد المادى للحضارة فإن هذا يؤكد على وجود مستقبل مزدهر للفكر الإسلامى، وإذا كان عالم اليوم وعالم الغد فى أمس الحاجة إلى القيم الروحية فإن معنى ذلك أن الناس فى أكثر أرجاء العالم سيشعرون بالخسارة الكبرى بعد أن ابتعدوا عن القيم الروحية الدينية وسيجدون أن من أوجب الواجبات الرجوع إلى تلك القيم حتى يحققوا على الأقل نوعا من التوازن بين المادة والروح ولكن لابد لى من القول بأن المستقبل المزدهر للفكر الإسلامى لن يتحقق إلا من خلال عقول تبتعد عن الفهم الضيق المتحجر لهذا الفكر الإسلامى.

يؤكد العراقى أنه بإمكاننا أن نقدم للعالم أيديولوجية عصرية، فالفكر العربى فى حد ذاته يعد فكرا متفتحا فكرا يمكنه أن يستوعب الكثير من التيارات والاجتهادات مع الإيمان بمبدأ الانفتاح على العالم والنظر برؤية متفتحة نظرة تؤمن بالاجتهاد، نظرة تجعل العقل معيارا وأساسا، ذلك العقل الذى يستطيع أن يجمع بين العلم والحضارة فى اتجاه واحد، كما يجب أن يكون للجامعات العربية والإسلامية مناهجها المتطورة والتى يجب أن تبرز الجوانب المشرقة من تراثنا تلك الجوانب التى اتسمت بالرؤية العقلانية المستنيرة. بل يجب أيضا أن تربط بين العقيدة والمجتمع بمعنى دراسة الأثر الاجتماعى للعقيدة لأن هذا سيساعدنا على إبراز أثر الدين فى حياة الشعوب وعدم النظر إليه وكأنه منفصل عن الحياة التى نحياها. إنه تصور يجمع بين الدين والدنيا ويقوم على العقل والاجتهاد.

٤- نحو أيديولوجية ثقافية جديدة:

يؤكد العراقى أن فكرنا العربى بوجه عام يخلو من أيديولوجية معينة وما ظهر من أفكار أو مذاهب لا يعبر عن ثقافة حقيقية فى المجتمع وإنما يعبر عن حالة من حالات الضياع والظلام والموت إذ أنها لا تستند إلى أساس فكرى أيديولوجى ولا تقوم برصد الواقع أو التعبير عنه تعبيرا صادقا إنه فكر أجوف مسطح يعبر عن ثقافة هشة مظلمة.

إن العراقى يتساءل فى دهشة وتعجب هل من المناسب أن يتحدث فريق منا عن الغزو الثقافى فى الوقت الذى نعلم فيه جيدًا أن العالم أصبح قرية صغيرة ونعلم أيضًا أنه لا مستقبل لفكرنا إلا إذا التحم بالأفكار الأخرى فى كل دول العالم وأخذ فى حوار معها؟؟

إن الأيديولوجية الجديدة يجب ألا تعتمد على التغنى بأمجاد الماضى أو تكون تقليدًا لأفكار السابقين أو الأمم الأخرى.

إن الأيديولوجية الجديدة لابد أن يكون شعارها تقديس العقل ولابد أن يكون محورها السعى إلى التنوير بكل قوة وجهد.

لابد أن تكون قضيتها الكبرى تغيير الواقع بحثًا عن الأفضل وليس مجرد تفسير الواقع أو تبريره.

إن الأيديولوجية الجديدة تعتمد اعتمادًا أساسيًا على فتح مجال الإبداع فى التعليم والثقافة والعلم والتكنولوجيا والإبداع لا يمكن أن يتحقق إلا فى جو من الحرية والانفتاح على أفكار الآخرين فى دول العالم من مشرقه إلى مغربه.

إن الإبداع يرتبط ارتباطا وثيقا بالسعى نحو التنوير والانطلاق من الماضى والحاضر إلى المستقبل والواقع أن ذلك يتحقق بإزالة معوقات الإبداع وهى لا شك معوقات تعرقل سبل التنوير والتقدم ولقد حددها فيلسوفنا النقدى فى عدة أسباب منها:

١- الخلط بين الدين والسياسة والنظر إلى التنوير على أنه رجس من عمل الشيطان وأنه مرادف للكفر والتكفير.

٢- الفصل بين التعليم الدينى والتعليم المدنى إذ كيف نقول بالمجتمع الواحد وفى نفس الوقت نفصل بين تعليم وتعليم.

٣- إن من عوامل تعويق الإبداع ترجمة كتب العلوم ومن بينها الطب ونتساءل إذن كيف سيتعامل المنشغل بهذه العلوم مع الكتب التى تصدر كل يوم وهى بلغات غير عربية وخصوصا إذا كان يجهل لغاتها ولا يتعامل بها؟

٤- إن نظام التعليم الحالى ومناهجه لا علاقة لها بالتنوير ولن تخلق مبدعين.

إن مناهجنا الحالية تقوم على الحفظ والترديد والتقليد والمبدع له نظرته التقدمية أما المقلد فإن نظره دائما إلى الوراء.

إن الأيديولوجية الفكرية النقدية التى يدعو إليها أستاذنا والذى وقف بسببها أمام محكمة جنايات المنصورة فى الخامس عشر من مايو عام ١٩٩٥م تستند إلى التركيز على الإبداع والذى لا يمكن أن يتحقق إلا إذا نظرنا إلى الإنسان نظرة جديدة نظرة شمولية إلى حقوق الإنسان، تلك الحقوق التى لا تقتصر على حقه فى الحياة فقط بل حقه فى السلام والتعليم والمعرفة، إذا نظرنا إلى الإنسان ككائن علمى على أساس أن البحث العلمى نفسه يعد عملا إبداعيا. إذا نظرنا إلى تربية الإنسان على اعتبار أنها تربية ترى الغد أفضل من الحاضر وأنها تربية تعتمد على إرادة قوية تتخذ من العلم والمعرفة والاستنارة سلاحا لها. فهل يحقق لنا هذا العرض والتحليل لأفكار أستاذنا ولآرائه أن نكون أكثر تفاؤلا منه ونرى الأمل فى غد مشرق ومستقبل زاهر لأمتنا العربية الإسلامية؟ أرجو ذلك وإن غدا لناظره قريب.

عاطف العراقى: من الرشدية إلى الليبرالية

بقلم
د. نوران الجزيرى[1]

يمثل عاطف العراقى رمزا هاما لجيل من المفكرين العرب، ذلك الجيل الذى جاء بعد أحمد لطفى السيد وطه حسين والعقاد وزكى نجيب محمود، ولقد ارتبط اسم عاطف العراقى بواحد من أهم فلاسفة العرب إن لم يكن أهمهم على الإطلاق - فيلسوف المغرب العربى ابن رشد (٥٩٥ هـ)، والعراقى بدون جدال هو أهم المتخصصين العرب فى فلسفة ابن رشد فمنذ الستينات من القرن العشرين قدم كتابات هامة عن ابن رشد وكرس لفلسفته مؤلفين كاملين فى تلك الفترة هما: "النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد" والتى كانت أطروحته لنيل درجة الماجستير، ثم كتابه الهام "المنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد"، هذا بالإضافة لمساحة هامة شغلها فيلسوف المغرب فى كتابات أخرى للعراقى ضمن موضوعات مختلفة فى الفلسفة الإسلامية.

إن القارئ لما كتبه عاطف العراقى عن ابن رشد سوف يلقى بوضوح إعجابا كبيرا بفكر فيلسوف المغرب العظيم، إعجابا ينبئ عن تأثر متوقع فى التركيبة الفكرية للعراقى نفسه ذلك التأثر الذى بدأ منذ لحظة معايشته للفلسفة الرشدية والذى تصاعد مع تقدم الزمن ومع اكتمال المشروع الفكرى للعراقى وتبلوره فى السنوات الأخيرة من القرن العشرين.

يشير الباحث المغربى "سالم يفوت" إلى أهمية دراسات العراقى عن ابن رشد، ويرى أن هذه الدراسات لم تحظ بعد بما تستحقه من اهتمام بالمقارنة بصدى دراسات أخرى ربما تكون أقل من حيث الأهمية العلمية. ويرجع يفوت السبب إلى أن أبحاث العراقى لم تنح إلى ادعاء توظيفها فى إطار مشروع شامل للتنظير للعقل العربى، وهو يرى أن هذا السبب نفسه هو مصدر جدية وأصالة هذه الأبحاث[1]، ولكن فى مرحلة لاحقة بدأ العراقى مرحلة فكرية جديدة يتخلى فيها بعض الشئ عن الطابع التجزيئى الأكاديمى، ويتوجه إلى تلك الشمولية الغائبة فى مرحلته السابقة. وسوف يقدم العديد من المؤلفات التى تشكل أساسا لتنظير شامل للثقافة العربية.

من الأمور المألوفة فى تاريخ الفكر الفلسفى أن تنقسم حياة المفكر أو الفيلسوف إلى مراحل، وربما فى بعض الأحيان - خاصة فى مجال الفكر العربى - نجد أن المرحلة اللاحقة تكاد تكون نسخا كاملا للمرحلة السابقة، وأحيانا تشكل تحولا ربما يوقع الفيلسوف فى تناقض مع ذاته، حدث هذا فى التراث الإسلامى وحدث بشكل أكثر حدة فى الفكر العربى المعاصر، وإذا كنا نتحدث عن مرحلتين فكريتين فى حياة عاطف العراقى، فسنجد

---

[1] مدرس الفلسفة بكلية الآداب - جامعة عين شمس.

أن التساؤل حول مثل هذا التحول أمرًا يطرح نفسه، ما هي طبيعة الاختلاف بين المرحلتين، هل استمرت الرشدية أم تراجعت، أين التواصل وأين الانقطاع، هذا ما سوف نحاول الكشف عنه في هذا البحث.

عاطف العراقي باحثًا في فلسفة ابن رشد:

كما سبق أن ذكرنا فإن العراقي قد بدأ حياته البحثية متعايشًا مع فلسفة ابن رشد، لقد بحث قبله في فلسفة ابن سينا الطبيعية[٢]. ولكن مع ابن رشد كان الأمر مختلفًا، فلقد أعلن مرارًا من خلال دراساته في الرشدية عن إيمانه الراسخ بمنهج فيلسوف المغرب ويقينه بأن إعادة إنتاج هذا المنهج العقلاني هو الطريق الحقيقي للتقدم[٣].

لقد وجد العراقي في ابن رشد وهو شارح أرسطو (المسلم) صدى لما في نفسه من عقلانية خالصة، فمع ابن رشد لن يجد مؤثرات صوفية كما يجدها عند الفارابي، ولن يجد نزوعًا لحكمة إشراقية كما رآها عند ابن سينا خاصة في مرحلته الأخيرة، ولكن مع ابن رشد ستكون المشائية العربية في أجلى صورها.

لقد قامت عقلانية ابن رشد كما اكتشف عاطف العراقي على دعامتين أساسيتين أولهما: اختياره الحاسم لطريق البرهان ضد الطريق الجدلي أو الخطابي[٤]، والبرهان عنده هو القياس العقلي الذي ارتأى فيه الطريق الوحيد الذي يقود لمعرفة حقيقية، ومنه طفق ابن رشد محاولاً تقديم تفسير عقلي لكل الوجود بدءًا من الإلهيات ووصولاً لبعث الرسل ومرورًا بالإنسان والطبيعة والمعجزة.

وكما يرى العراقي كان لزامًا على ابن رشد لكل يظل مخلصًا لمنهجه البرهاني أن يلجأ إلى طريق يمكنه من تفسير كل شئ وفقًا لمنطق العقل فجاءت الدعامة الثانية في عقلانيته والتي كانت ضرورة للمضي في طريق البرهان فذهب إلى: التأويل، أو ما أطلق عليه العراقي "نظرية الحقيقتين"[٥]، واستطاع ابن رشد إذ حاول من خلال تأويل النصوص الدينية تقديم فهم لموضوعات الألوهية يتفق مع البرهان أو القياس العقلي ويعلن العراقي إعجابه بمبدأ التأويل عند ابن رشد، الذي اعتبره احترامًا للعقلانية كطريق معرفي، ولكن من الجدير بالتسجيل أن التأويل هو الطريق الوحيد الذي كان متاحًا لابن رشد عندما قرر أن يقوم بمشروعه للتوفيق بين العقل والنقل أو بين الفلسفة والدين أو بين الحكمة والشريعة على حد قوله، التأويل كان أداة ابن رشد في التوفيق، وهنا تجدر الملاحظة أيضًا أن عاطف العراقي إذا كان يعلن عن إعجابه بالدلالة العقلانية للتأويل الرشدي، إلا أنه يكرر أكثر من مرة عن شكه في مدى النجاح الذي حققه فيلسوف المغرب في تلك المحاولة التوفيقية، ويؤكد أيضًا على أن القيمة الأكبر لفلسفة ابن رشد ومفتاح فهمه الحقيقي يكمن في شروحه على أرسطو بدرجة تفوق بكثير كتبه التي تتضمن تلك المحاولات في التوفيق بين الفلسفة والشريعة مثل "فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال" و"مناهج الأدلة في عقائد الملة"[٦].

إنّ عنوان المؤلف الأول الكامل عن ابن رشد لعاطف العراقي هو: "النزعة العقلية عند ابن رشد" يدل دلالة واضحة على خط التناول في فهمه لفيلسوف المغرب. وإذا توقفنا

عند هذه الدراسة فسنجد أنفسنا تجاه عمل غاية فى الجسارة والوضوح فى تحديده لنقاط تلاقيه وإعجابه بالعقلانية الرشدية.

إن ما قاله ابن رشد حول قدم العالم، يأتى - كما يرى العراقى - متسقًا مع نزعته العقلية، فهو التزم بالفكرة الأرسطية فى هذا الصدد، وبعد عن المؤثرات الأفلوطينية ونظرية الفيض التى تابعها غيره من فلاسفة الإسلام القائلين بقدم العالم أيضًا، مفضلاً رأى أرسطو فى الارتباط الضرورى بين وجود العلة والمعلول دون أن يؤدى ذلك إلى إنكار القول بأن الله خالق العالم(٧).

كما تتجاوب عقلانية العراقى فى انسجام عميق ومستمر مع عقلانية ابن رشد فيما يتعلق بالقول بالعلاقة الضرورية بين الأسباب والمسببات ولقد أشار لذلك فى أكثر من موضع، وهذا الارتباط الضرورى كان موضوعًا لتأكيد ابن رشد الذى يرى أن التسليم عنده بالضرورة بين وجود العلة والمعلول هو جوهر العقلانية وبدونها تستحيل المعرفة ويستحيل الاعتقاد فى أى شئ، وهذه المعقولية فى العلاقات فى الوجود هى الأرضية الصلبة التى بنى عليها ابن رشد موقفه الوجودى والمعرفى. وهذا الإيمان بالمعقولية فى الكون وبالضرورة السببية هو أيضًا موقف فكرى جوهرى عند عاطف العراقى وهو يتفق مع ابن رشد تمامًا فى أن هدم هذا المبدأ هو هدم لإمكان أية معرفة(٨).

ومن التسليم بالضرورة السببية فى الطبيعة إلى موضوع حرية الإرادة الإنسانية، والموقف الرشدى هنا يرى أن الإنسان له إرادة فاعلة فى إطار الضرورة التى تحكم الطبيعة ومن ثم فهناك تجاوب بين الإرادة الداخلية والإرادة الخارجية، ويؤكد ابن رشد أن قوة الإنسان على الفعل موجودة قبل حدوث الفعل وهو الأمر الذى يتفق معه فيه عاطف العراقى الذى يؤكد على أن هذا المبدأ هو الفصل بين القول بالجبر أو الاختيار(٩).

ثم تتلاقى من جديد عقلانية عاطف العراقى مع عقلانية ابن رشد فى موضوعين غاية فى الدقة والحساسية وفيهما يصل ابن رشد لذروة عقلانيته ومعه العراقى أيضًا، إنهما موضوعًا: خلود النفس أو فلسفة الموت. وبعث الرسل ومعجزاتهم.

ذهب البعض إلى القول بأن ابن رشد قال بخلود النفس الفردية معتمدين فى ذلك على بعض نصوصه فى "مناهج الأدلة"، والبعض الآخر ومنهم رينان يرى أن ابن رشد قال بخلود النفس الكلية بل أضاف أن هذا يستتبعه انتفاء الثواب والعقاب الأخروى، ويؤكد عاطف العراقى على أن ابن رشد قال بخلود النفس الكلية الإنسانية دون النفس الفردية الشخصية، وإن كان لا يفوته أن يشير إلى أن التداعيات الخطيرة لهذا الرأى فيما يتعلق بموضوع الثواب والعقاب مرفوضة من جانبه(١٠).

أما موضوع بعث الرسل ومعجزاتهم فقد عالجه ابن رشد برؤية تتفق مع موقفه العقلانى الذى يرى من خلاله المعقولية تسرى فى كل الكون وأن هذا التواتر المستقر هو سنة الخلق التى لا تبديل فيها. ومن هذا الموقف يرى أن معجزة الإسلام الحقيقية ودلالة نبوة رسوله هو القرآن الكريم بما يحتويه من إعجاز فى المعنى واللفظ. وهو معجز جوانى يختلف عما يذكر من معجزات خارجية كقلب العصا حية مثلاً، ويرى أن تجسد الكمال

الإنسانى فى أعلى صوره فى شخص النبى عليه الصلاة والسلام لهو دلالة ساطعة لنبوته، وهو بهذا يقدم تصورًا رفيعًا لمعنى المعجزة كدلالة على النبوة أو كما يرى العراقى هو تتويج لنزعة ابن رشد العقلية[١١]، تلك العقلانية التى ستظل ملازمة لفكر العراقى سواء فى مرحلة البحث فى التراث أو فى مرحلة لاحقة وهو يتحدث عن مستقبل الثقافة العربية.

من التراث إلى التنوير:

يظل عاطف العراقى ملتزمًا بالمنهج الرشدى داعيًا له مستندًا لأساس عميق من العقلانية دون تنازل أو مزايدة، وفى كتاب له عن مستقبل الثقافة العربية سيقدم العنوان باسم ابن رشد دلالة على إيمانه بالمنهج العقلانى لفيلسوف المغرب وهو بالتأكيد يدرك تمامًا أن مشكلات عصر ابن رشد تختلف عن مشكلات مطلع القرن الحادى والعشرين، ولكن طريق العقل هو الدرس المستفاد من تراث ابن رشد وهو الدرة الحقيقية فى تراثنا الإسلامى والذى يمكن أن يكون خط التواصل بين ماضينا وحاضرنا دون أن نصاب بالجمود والانكفاء، بل ننطلق إلى آفاق مستقبلية رحبة، إن العقلانية ليست مذهبًا مغلقًا بل هى منهج مفتوح لا يقبل القيود أو الحلول الجاهزة واليقين المسبق، إنها الطريق لابتكار إجابات جديدة وإبداع حلول لمشكلات يطرحها الواقع المتغير أبدًا، إن الزمن لا يتوقف ومن يتمسك بقوالب جامدة فى استجاباته لمشكلات عصره يظل فى مكانه ساكنًا جامدًا حيث يتحرك العالم من حوله، فتاريخ الإنسانية يمضى للأمام دائمًا ويترك خلفه المتجمدين والتقليديين.

العقل وطريقه هو ما التزم به عاطف العراقى من الفلسفة الرشدية، أو ما أسماه ابن رشد "طريق البرهان"، وفى السياق التاريخى للقرن السادس الهجرى لم يكن ممكنًا أن يصل ابن رشد إلى "البرهان" دون اللجوء إلى تأويل النصوص، ودون أن يقوم بمحاولاته التوفيقية، وهو الأمر الذى انتهى بنفيه فى عهد الخليفة أبى يوسف المنصور فيما عرف بنكبة ابن رشد[١٢].

يبدى عاطف العراقى إعجابه بمبدأ التأويل عند ابن رشد من أجل الوصول إلى البرهان أو ما قال عنه "نظرية الحقيقتين" أى حقيقة تبدو فى ظاهر النص وحقيقة أخرى كامنة لا يظهرها إلا التأويل، ليصبح بذلك النص متفقًا مع ما هو معلوم بالعقل، وهنا يحتاج الأمر وقفة لتأمل "الحقيقتين" ومدى تأثيرهما فى الثقافة العربية. لقد ذهب ابن رشد فى كثير من المواضع والموضوعات إلى ظاهر مباح للكافة وباطن يجب أن يكون قاصرًا على الخاصة، إنه ذلك المبدأ العتيد "المضنون به على غير أهله" الذى يتخلل التراث الفكرى للمسلمين بكافة فروعه سواء عند المتكلمين أو الفلاسفة أو الصوفية، فهناك دائمًا فكر للصفوة وهو الحقيقة بالفعل، وفكر للعامة وهو الحقيقة مجازًا، لأن عقول العامة قاصرة عن استيعاب الحقيقة الكاملة. ربما هذا الموقف لابن رشد هو الذى يجعل عقلانيته مقصورة على قطاع المثقفين، وربما أنه لم يجد طريقًا آخر سوى "الحقيقتين" على أى حال فهذا موضوع يحتاج لأكثر من وقفة، ولكن ما يعنينا فى هذا السياق هو السؤال المطروح حول إعجاب عاطف العراقى بالتأويل الرشدى وبالحقيقتين، هل تحول هذا الإعجاب إلى آلية يستخدمها

العراقى؟ قبل أن نجيب على هذا التساؤل لابد أن نشير إلى أن العراقى يرى أن المفتاح الحقيقى لفهم ابن رشد بل مصدر أهميته وعظمته يأتى بالدرجة الأولى من شروحه على أرسطو ويجعلها تفوق بكثير أهمية المؤلفات التى صنفها فى محاولاته التوفيق بين الفلسفة والدين مثل "مناهج الأدلة" و"فصل المقال". وهذا الترتيب فى الأهمية يحمل دلالة هامة تتعلق بفكر العراقى نفسه، فهو يفضل ابن رشد عندما يمارس عقلانيته الخالصة، ويستخدم لغة خطاب واحدة، وهو الأمر الذى سنكتشفه دائمًا فى الخطاب الفكرى لعاطف العراقى. ومن هنا يمكن أن يكون إعجاب العراقى بالتأويل عند ابن رشد يأتى فى إطار أن التأويل كان هو الآلية الوحيدة المتاحة أمام فيلسوف المغرب المسلم لكى يقدم برهانه العقلى دون تعارض مع النصوص.

لقد وعى عاطف العراقى تمامًا درس المصير الرشدى، فتجاوز محاولة ابن رشد الطموحة لتقديم منظومة عقلية تستوعب الحقائق الدينية، ولم يزج بنفسه فى متاهة المشروعات التوفيقية بل توجه إلى هدفه التنويرى مباشرة وفى الصميم، وربما يكون العراقى فى هذا الصدد طرازًا فريدًا بين المفكرين العرب، فقلما نجد مفكرًا عربيًا معاصرًا لم يذهب فى مرحلة من حياته الفكرية إلى محاولة تقديم مشروع توفيقى إن لم يكن هذا هو توجهه الفكرى منذ البداية، وهذا أمر متكرر على اختلاف توجهات هؤلاء المفكرين واختلاف أطرهم المرجعية، بدءًا من اليسار العلمى ووصولاً إلى الليبرالية الديمقراطية، ومرورًا بالاشتراكية والقومية.

ربما تكون هذه نقطة الاختلاف الكبيرة بين ابن رشد والعراقى- ونقول نقطة الاختلاف وليس الخلاف- والتى سوف يكون لها أثرها العميق فى تميز الخطاب الفكرى للعراقى كما سنرى. إنّ الأثر الحقيقى الذى تركه ابن رشد فى فكر العراقى هو ثبات الاختيار العقلانى، دون مراوحة أو تراجع، وقد يكون العراقى مخلصًا لهذا الخيار أكثر من ابن رشد نفسه.

وكما انفتح ابن رشد على فلسفة اليونان وخاصة أرسطو، كذلك لم يأبه عاطف العراقى بما يروج عن "الغزو الثقافى"، بل كان ولا يزال داعيًا لحوار الحضارات، ولا يخشى من التفاعل الثقافى القادم من الغرب أو الشرق، كان هذا رأيه دائمًا[١٣] والذى انحسم الأمر لصالحه بالتقدم التكنولوجى المذهل فى السنوات الأخيرة والذى جعل سماوات العالم مفتوحة ترسل وتستقبل فى كل اتجاه، لقد أصبح التفاعل الثقافى والحضارى من كل مصدر أمرًا واقعًا علينا أن نتعامل معه وانتهى تمامًا أى مضمون لما يسمى "بالغزو الثقافى".

ومن هذه المرجعية الرشدية طفق عاطف العراقى يقدم ملامح مشروعه لنهضة الثقافة العربية والذى بدأ يتضح فى كتاباته منذ منتصف التسعينات.

-عاطف العراقى مفكرًا ليبراليًا:

إن المقولة السائدة والملموسة هى أن فلسفة ابن رشد لم تثمر فى أرض الثقافة العربية كاتجاه عام يشكل وعى الجماهير. فى مقابل فكر الغزالى الذى يسرى بالفعل فى

الوجدان العربى، ويفعل فعله حتى فى تشكيل بنيه العقل العربى، ذلك الفكر الذى يمتزج فيه الاتجاه الأشعرى مع النزعة الصوفية.

وإذا كانت الرشدية لم تحقق ذلك الانتشار فى القاعدة العريضة للجماعة العربية، فإن فكر ابن رشد كان مرجعية هامة لعدد من المفكرين العرب المعاصرين. ومن الجدير بالملاحظة أن هؤلاء المفكرين الذين اشتركوا فى تأثرهم بابن رشد قد اختلفت توجهاتهم وانتماءاتهم المعاصرة، لقد تمثلوا جميعًا عقلانية ابن رشد واتجاهه التنويرى، ولكن توزعتهم توجهات معاصرة متباينة فمنهم اليسارى (طيب تيزينى فى سوريا) أو الاشتراكى (محمد عابد الجابرى فى المغرب)، أما عاطف العراقى فنلمس بوضوح ذلك التوجه الليبرالى فى فكره[١٤].

أن الليبرالية - فى هذا السياق ونحن نتحدث عن الفكر العربى المعاصر - تعنى تيارًا من المفكرين تبنى موقفًا تنويريًا عقلانيًا يؤمن بالتعددية الفكرية والديمقراطية السياسية، ويدعو للتسامح الدينى، ويحدد نهضة التعليم كشرط أساسى للنهضة الحضارية الشاملة.

إن عاطف العراقى المفكر الليبرالى العربى هو امتداد لتيار فى الفكر العربى المعاصر وهو من أهم رموزه يبدأ هذا التوجه معه منذ بداية رحلته مع الفكر، ولكنه بدأ يتبلور كمشروع فكرى متكامل فى كتاباته التى قدمها منذ منتصف تسعينات القرن العشرين.

لم يستبعد عاطف العراقى السياسة من دائرة اهتمامه-ولا ذهب إلى إعلان ذلك ولكن على العكس، لقد اعتبر أن الاهتمام بالموقف السياسى والتفاعل الإيجابى مع الأوضاع السياسية يشكل جانبًا هامًا فى حياة المثقف الحقيقى[١٥]، وإن كان العراقى لم يعمل بالسياسة إلا أن آراءه السياسية تعكس إيمانًا بضرورة وأهمية التعدد فى الحياة السياسية سواء فى الأحزاب أو البرامج أو تداول السلطة، وتتجلى هذه الرؤية السياسية فى اختياره لصورة الزعيم مصطفى باشا النحاس - زعيم حزب الوفد والأغلبية قبل ثورة يوليو - لتتصدر كتابه ذا الثلاثة أجزاء "ثورة النقد فى عالم الأدب والفلسفة والسياسة، كما يتصدر الكتاب إهداء للزعيم الراحل مفعم بالإعجاب والدلالة. وفى المقابل يرفض العراقى أى منظومة سياسية تقوم على أحادية الرؤية والتنظيمات الشمولية، ويرى أن مثل هذه النظم المغلقة لا يمكن أن تقود إلى مجتمع إبداعى وتقدم فعلى[١٦].

إن هذا الموقف السياسى يأتى منسجمًا ومتفقًا مع روح الحرية التى تسرى فى كل جوانب فكر عاطف العراقى، فهو يؤمن بالحرية السياسية كما يؤمن بحرية الفكر ويرى أنه بدون كل منهما لا يمكن أن يكون هناك حالة شاملة من الابتكار المبدع الذى هو أساس كل تقدم.

إن دعوة الحرية عند عاطف العراقى هى الامتداد الطبيعى لدعوة العقلانية التى حمل لواءها، وهنا يكون العراقى قد تلافى المفارقة الكلاسيكية فى تاريخ الفكر العربى قديمًا وحديثًا، حينما يدعو المفكر للعقل ثم يخون دعوته فى أول اختبار حقيقى وأكبر مثال على ذلك موقف المعتزلة فى محنة خلق القرآن. فلا عقلانية دون إيمان بالحرية بكافة صورها.

ويبدو أن الإتساق وعدم التناقض هو السمة الأساسية المميزة لفكر عاطف العراقي وهو الأمر الذى سنتناوله فيما سيأتى:

إنّ من أهم الموضوعات التى شغلت حيزًا هامًا فى مشروع العراقى مشكلة التعليم فى مصر، وترى فى كتاباته اقتراحات هامة لتطوير التعليم سواء فى مؤسساته أو مناهجه أو سياساته، فهو يرى - مثله فى ذلك مثل كل مفكرى الاتجاه الليبرالى - أن النهضة تبدأ من التعليم، ونجد الحديث عن التعليم يشغل مساحة كبيرة من كتاباته المتأخرة ويذكرنا هذا الاهتمام بالتعليم بكتاب طه حسين الرائد "مستقبل الثقافة فى مصر".

التسامح الدينى أيضًا سمة واضحة فى فكر عاطف العراقى وكتاباته فهو يرفض كل تعصب بما فيه التعصب الدينى وهو هنا أيضًا يأتى متوافقًا مع العقلانية والنظرة العلمية التى من المفترض أن تمنح مساحة من التسامح وقبول الآخر على كافة المستويات(١٧).

إنّ ليبرالية عاطف العراقى تعنى كونه مفكرًا حرًا بكل ما تعنيه هذه الكلمة، مفكرًا يؤمن بالحرية لنفسه ولمجتمعه ويرفض أى قمع فكرى أو انغلاق عقلى يمارس إرهابًا على حق الآخرين فى الحرية، والمواقف العملية لهذا المفكر تعكس هذا المعنى بوضوح، فهو نموذج للمفكر الذى يعلن آراءه بجرأة دون مناورة أو التفاف، وهذه الجسارة هى التى جعلت منه نموذجًا خاصًا فى الفكر العربى المعاصر.

إن الخطاب الفكرى لعاطف العراقى لا يتلون ولا يحتمل أى ازدواجية، وذلك سواء فى مراحله أو سياقاته المختلفة فخطه الفكرى واضح ومحدد، لقد أخذ على عاتقه أن يكون داعية للعقلانية وتحمل مسئولية تلك الدعوة كاملة. وبها يكون العراقى استثناء فى الفكر العربى المعاصر، فهو أبدًا لم تتعدد مستويات خطابه، ولا يوجد فى فكرة "مضنون به على غير أهله"، لا يوجد عنده خطاب للخاصة وآخر للعامة، ولا يوجد تناقض بين مرحلته الأولى التى كان فيها باحثًا فى فلسفة ابن رشدًا ومرحلته الثانية كمنظر وصاحب مشروع للثقافة العربية المعاصرة.

إن عاطف العراقى مفكر عربى عقلانى له خط واضح لا يحتمل اللبس، ربما يصدم البعض، وربما لا يجده البعض شيقًا، لكنه دائمًا له وجه واحد، منطلقاته ثابتة، والمواجهة الصريحة هى أهم آلياته، وهذا هو ما يمنحه التميز.

الهوامش

١- د. سالم يفوت: ابن رشد ودارسوه المصريون (عاطف العراقي نموذجًا) ضمن كتاب ابن رشد ومستقبل الثقافة العربية- ص٥٣٤ دار الرشاد - سنة ٢٠٠٠م.
٢- راجع كتابه "الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا"، دار المعارف بمصر (ط١ - ١٩٦٩م).
٣- د. عاطف العراقي: الفيلسوف ابن رشد ومستقبل الثقافة العربية (مرجع سابق) ص٢٠١ وما بعدها، ص٢٧٤، ٢٧٥.
٤- د. عاطف العراقي: النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد- ص٢٩٧ وما بعدها دار المعارف ١٩٧٩، المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد- ص٢٣٥ وما بعدها- دار المعارف ١٩٨٤، الفيلسوف ابن رشد ومستقبل الثقافة العربية ص٥٤، ٥٥ مرجع سابق، تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية ص٢٢٤ - دار المعارف ١٩٧٩م.
٥- د. عاطف العراقي: الفيلسوف ابن رشد ومستقبل الثقافة العربية ص٤٥.
٦- د. عاطف العراقي: النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد- ص٦٤ وما بعدها - مرجع سابق، تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية- ص٢١٧ وما بعدها مرجع سابق الفيلسوف ابن رشد ومستقبل الثقافة العربية- ص٥١ وما بعدها - مرجع سابق.
٧- د. عاطف العراقي: النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد- ص١٨٢ وما بعدها.
٨- المرجع السابق ص٢٥٦، ٢٥٧.
٩- المرجع السابق ص٢٥٤، ٢٥٥.
١٠- المرجع السابق - ص٣٤٢ (هامش)
١١- المرجع السابق - ص٣٥٠ وما بعدها.
١٢- المرجع السابق ص٤٤ وما بعدها، تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية - ص٢٠٣ وما بعدها.
١٣- د. عاطف العراقي: ثورة النقد في عالم الأدب والفلسفة والسياسة- القسم الأول - ص١١١ وما بعدها - دار الوفاء - ٢٠٠٠م.
١٤- جزء من دراسة الباحثة الألمانية أنكافون كوجولجن (ضمن المرجع السابق) ص٦١٦.
١٥- د. عاطف العراقي: ثورة النقد في عالم الأدب والفلسفة والسياسة- القسم الأول ص٢٦١ وما بعدها.
١٦- المرجع السابق ص٢٩٥.
١٧- المرجع السابق ص١٩٧ وما بعدها.

الأصالة والمعاصرة عند عاطف العراقى
"قراءة فى كتاب العقل والتنوير"

بقلم
د. نجـــاح محســن(*)

تمهيد:

شغلت قضية المزج بين الموروث والوافد "الأصالة والمعاصرة"، المفكرين والأدباء فى سائر الأقطار ذات الحضارات القديمة، كالهند والصين واليابان وأمريكا اللاتينية. فلم تكن مقصورة علينا كعرب فقط.

ومن ناحية أخرى، فإن محاولة التوفيق بين تراث الماضى وثقافة الحاضر، أو قل بين تراث الماضى وثقافة الغرب، مشكلة بالنسبة إلى كل مجتمع فى سبيله إلى التطور. فقد شهدناها عند العرب الأقدمين فى محاولتهم التوفيق بين العقل والنقل، والعقل عندئذ هو رمز لفلسفة اليونان، والنقل رمز لأحكام الشرع. وشهدناها عند مفكرى الغرب إبان العصور الوسطى، فى قيامهم بالمحاولة نفسها التى حاولها فلاسفة المسلمين. وشهدناها فى النهضة الأوربية حين حاول أعلامها الجمع بين النهضة العلمية فى عصرهم، والتراث الكلاسيكى الذى ابتعثوه عن أسلافهم الرومان واليونان. كما شهدناها فى روسيا فى القرن التاسع عشر بين الثقافة السلافية الخالصة وثقافة غرب أوربا.

وقد اهتم المفكر العربى الكبير الدكتور عاطف العراقى بتلك الإشكالية اهتمامًا كبيرًا فى العديد من كتبه، إلا أنه ركز الاهتمام بها فى كتابه "العقل والتنوير فى الفكر العربى المعاصر"، فقد ربط فى هذا الكتاب بين التنوير وبين ضرورة حل إشكالية العلاقة بين الأصالة والمعاصرة، لذا أولينا هذا الكتاب أهمية خاصة فى تحديد رؤية مفكرنا لهذه الإشكالية.

وقبل عرض آرائه حول العلاقة الضرورية بين الموروث والوافد من خلال كتابه السابق الإشارة إليه، رأينا طرح عدة تساؤلات تشكل الإجابة عليها معرفة الرؤية الشاملة والعميقة لمفكرنا لهذه القضية الشائكة، ومن هذه التساؤلات التى طالما نسأل عنها عند طرح هذه الإشكالية:

- أتأخذ حضارة معينة بعض أصولها الثقافية من حضارة أخرى، لاسيما إذا كانت الحضارتان من لونين مختلفين، أم أن فى هذا الأخذ خطرًا على المتلقى أن تنمحى هويته فى هوية من جاء منه العطاء؟.
- هل من سبيل إلى التقاء الطرفين فى مركب واحد، يزيل ما بينهما من تباين وتضاد، ويؤلف بينهما فى نسيج ثقافى متسق منسجم، يكون هو عندئذ ما نطلق عليه اسم "الثقافة العربية المعاصرة"؟.

(*) مدرس الفلسفة بكلية الآداب - جامعة حلوان.

-ما الذى نأخذه وما الذى نتركه من القيم التى انبثت فيما خلفه لنا آباؤنا؟، ثم ما الذى نأخذه وما الذى نتركه من هذه الثقافة الجديدة "ثقافة الغرب"؟، وهل فى استطاعتنا أن نقف منها هذه الوقفة التى تنتقى وتختار؟.

هذه التساؤلات وغيرها مطروحة على الساحة العربية، ليس الآن فقط، فقد ألقيت فى حياتنا الفكرية منذ قرن أو يزيد. وكانت محاولة الإجابة عليها إجابة مقنعة هى ميدان الصراع الفكرى. وقد حاولنا تتبع آراء الدكتور عاطف العراقى حول هذه القضية من خلال كتابه الهام "العقل والتنوير" كما قلنا قبل قليل.

أولاً: موقف عاطف العراقى من التراث:

لعل أول ما ينبغى إبرازه هنا، هو أن تداول كلمة "تراث" فى اللغة العربية، لم يعرف فى أى عصر من عصور التاريخ العربى من الازدهار ما عرفه فى القرن العشرين، بل يمكن القول، منذ البداية، أن المضامين التى تحملها هذه الكلمة فى أذهاننا اليوم نحن العرب، لم تكن تحملها فى أى وقت مضى. هذا من جهة، ومن جهة أخرى، يمكن أن نلاحظ أن "الإشباع" الذى يتميز به مفهوم "التراث" فى خطابنا العربى المعاصر، يجعله غير قابل للنقل، بكل شحناته الوجدانية ومضامينه الأيديولوجية، إلى أية لغة أخرى معاصرة[١].

وقد هاجم عاطف العراقى فى مقدمة كتابه "العقل والتنوير" كتب التراث السلفى التى لا تعتمد على العقل، وينتقد فى هذا الصدد أصحاب المشروعات التنويرية الذين يركزون فى مشروعاتهم تلك على إحياء التراث، فيرى أن هذه الاتجاهات تضرب بالعقل عرض الحائط، وتركز جهدها على الإساءة إلى العقل وإلى العلم فى آن واحد[٢].

ومن ناحية أخرى ينتقد أنصار الاتجاه السلفى "الأصولى" لأنهم يرون أن التقدم والخروج مما نحن فيه كعرب ومسلمين، مرتبط بالرجوع إلى التراث، وهو يرى أن هذا التوجه خاطئ من الناحية العملية، ذلك لأن التراث- على حد تعبيره - به كم هائل من الأخطاء يتجاوز عدد سكان الدول العربية مجتمعة[٣].

ويؤكد عاطف العراقى أن كتب التراث كلها لا نستطيع من خلالها اختراع طائرة أو صاروخ أو قمر صناعى، لأنها لم تكتب لعصرنا، بل كتبت للعصر الذى ألفت فيه، عصر الجمال والدواب التى تسير فى الصحراء الجرداء. ويتساءل هل يريد المهاجمون لعلوم الغرب أن نقف فى مجال الطيران - على سبيل المثال - عند ما فعله عباس بن فرناس حينما ركب أجنحة لنفسه من الريش وحاول الطيران، وكان حتمًا له أن يسقط؟.

ويؤكد عاطف العراقى أن كتب التراث فى مجال الفلك والطب وغيرهما من مجالات، قد اعتمد مؤلفوها فى العصر الوسيط على ما استفادوه من الأفكار الموجودة فى الثقافات الأخرى، فهل من المعقول أن نجئ نحن اليوم ونقلل من أهمية الاطلاع على أفكار الأمم الأخرى[٤].

ويؤكد مفكرنا أن تصورنا للمستقبل لا يمكن أن يكون محكومًا بكتب التراث الصفراء أو محكومًا بأفكار مجموعة من المفكرين القدامى والتى لا تخلو بعض جوانبها من نوع من التأخر. كما يؤكد أن كتب التراث إذا كنا نجد فيها بعض الأفكار البناءة الممتازة،

والتى تفيدنا فى حياتنا المعاصرة، إلا أننا نجد فى بعضها الآخر آلاف الأخطاء، بل آلاف الخرافات. كما أن كتب التراث كلها فى المجالات العلمية لن تساعدنا على اختراع أبسط أنواع المخترعات البشرية. وزماننا غير زمانهم، ونحن بشر وهم مثلنا بشرًا فلماذا إذن يصر بعضنا على الوقوف عندهم.

خلاصة القول عند عاطف العراقى فى هذا الأمر: أننا نأخذ من التراث ما نأخذ، ولكن ما نأخذه ينبغى ألا يكون عقبة فى طريق تقدمنا وازدهارنا نحن أبناء الأمة العربية الحديثة[٥].

ثانيًا: نحن والآخر "الغرب":

يمكننا القول أن للفكر العربى - المعاصر منه وغير المعاصر على السواء - موقف يتكرر بصورة متشابهة كلما التقى بثقافة وفدت إليه من خارج حدوده، وهو موقف يتلخص فى أنه بعد أن يفتح نوافذه للثقافة الوافدة، حتى يتم لها الانتشار والرسوخ فى دوائر العلم والفلسفة والفن، بدرجة ملحوظة ومؤثرة، ينهض من هذه الدوائر نفسها من يخشى على الهوية الإسلامية العربية أن تضيع، فيعلن معارضته للثقافة الوافدة، معارضة لا يقيمها على الرفض الأبكم، بل يقيمها على مناقشة لمقوماتها، ملتمسًا فيها مواضع ضعف وتناقض، أو مواضع تعارض مع الشريعة الإسلامية، أو مع المبادئ الأولية لوجهة النظر العربية إلى الكون وإلى الإنسان.

على أن هذه المعارضة نفسها لا تلبث أن تستثير من يتصدى للدفاع عن هذه الثقافة الوافدة، مؤسسًا دفاعه - فى أغلب الحالات - على أنه لا تعارض بين الأفكار الجديدة والشريعة الإسلامية، أو بينها وبين الثقافة العربية، وإنما هى أفكار من شأنها أن توسع وأن تطور وأن تغذى، دون أن تعمل على الهدم أو الإبادة. وقد يحدث أحيانًا أن يظهر بين الطرفين فريق ثالث يختار لنفسه موقفًا وسطًا، يبتغى به إقامة كيان ثقافة جديدة، يجمع بين مقومات الطرفين فى صيغة ثالثة[٦].

ويدعونا عاطف العراقى فى هذا الصدد إلى الانفتاح على كل الأفكار والتيارات التى تأتى إلينا من الغرب، وبعد ذلك فلنأخذ منها ما نأخذ ولنرفض منها ما نرفض، أما أن نظل فى حالة تقوقع حول أنفسنا بحجة التراث من جهة، وبحجة أن الغرب سيقوم بابتلاعنا من جهة أخرى، فسوف نظل جامدين بعيدين عن العصر.

وفى دعوة عاطف العراقى إلى الأخذ عن الغرب، من الممكن أن يواجه هجومًا شديدًا، لأن الغرب مرتبط عندنا بوجود إسرائيل على أرضنا العربية، وقد أيدها الغرب، فارتبط عندنا الغرب بقيام دولة إسرائيل، وقد أدرك عاطف العراقى هذه الحقيقة، لذا حاول مس هذه القضية مسًا خفيفًا لما لها من أثر عميق فى نفوس العرب[٧]، يقول: "إن المثقف العربى التنويرى قد تواجهه مشكلة الصراع العربى الإسرائيلى، وأنا من جانبى، وإن كنت لا أنكر أثر الرؤية الإسرائيلية فى توجيه المجال الثقافى. إلا أننى أعتقد أن العلاج ليس فى أن نباعد بين أنفسنا وبين الحوار الفكرى بيننا من جهة، ورؤية الإسرائيليين من جهة أخرى. إذ كيف أقوم بدور الرد أو النقد أو تفنيد ما قد يبدو لى من أخطاء فى وجهة نظر الخصم. إلا

بأن أتعرف على وجهة نظره وأبعاد هذه الوجهة من نظر. ويقيني أن إقامة هذا الحوار سيكشف عن ثراء فكرى بغير حدود، إذ أن لغة الصمت لا تفيد، ولن يحد من انتشار الرؤية الإسرائيلية الالتزام بمجرد الهجوم من جانبنا، دون التحليل والنقد، ولن يتكفل الصمت بتحليل أبعاد أية قضية من القضايا، بل ستؤدى بنا لغة الصمت إلى الاغتراب عن الواقع اغترابًا يعد أسوء نوع من أنواع الاغتراب، أما لغة الحوار، لغة النطق، فإنها اللغة الإيجابية المثمرة والمفيدة. إن هذا لا يعنى الدعوة إلى التطبيع، بل كل ما أعنيه هو الكشف عن خطط العدو"[8].

أثر الغرب وبخاصة "الثورة الفرنسية" فى حركة التنوير العربية:

يرى الدكتور عاطف العراقى أن الثورة الفرنسية كان لها الأثر الكبير على العقلية العربية، فقد تأثر المفكرون العرب بمبادئ الثورة الفرنسية. ومن ناحية أخرى يرى أن الحملة الفرنسية والتى جاءت إلى مصر بقيادة نابليون بونابرت عام ١٧٩٨م بعد الثورة الفرنسية - بصرف النظر عن مساوئها وسلبياتها- كاشفة لأذهان المصريين عن وجوه جديدة للثقافة والفكر، فقد أثرت الحملة الفرنسية على كل جوانب الحياة فى مصر، فقدموا كتاب "وصف مصر" فى تسع مجلدات، وأنشأوا المطبعة والمكتبة والعديد من المعامل، وهذا كله يعد نتاجًا للثورة الفرنسية وتأثرًا بمبادئها ودعواتها.

وقد استمر هذا التيار الثقافى المستنير أيام محمد على، وبعد انتهاء الحملة الفرنسية.

وكان من نتائج الثورة الفرنسية: الامتزاج بين ثقافة عربية داخلية وثقافة أوربية متفتحة. بمعنى آخر: حدث الاتصال بين العقلية المصرية والعقلية الأوربية - الفرنسية - على وجه الخصوص - وذهب المصريون إلى البلاد الأوربية، وقدم الأوربيون إلى مصر، واختلط شباب مصر بشباب أوربا، وذهب رفاعة الطهطاوى إلى أوربا، وأنشأ محمد على مدرسة الألسن، وتم تعيين رفاعة الطهطاوى ناظرًا لها، ثم أصبح رئيسًا لقلم الترجمة[9].

وهكذا حدثت المعجزة الكبرى، حدث الاتصال بين عقلية وعقلية، بين ثقافة وثقافة، وزاد الاهتمام بالفنون الراقية، فأين نحن الآن من هذه النهضة الكبرى "نهضة التنوير". لقد انتشرت بيننا الآن دعوات تقول بالغزو الفكرى، دعوات تسخر من طريق العلم ومنهجه، دعوات تقوم على الخرافة والتقليد والأسطورة[10].

ويمكننا القول بأن الحياة الفكرية المزدهرة والتى تعد بطريقة مباشرة أو غير مباشرة نتاجًا للثورة الفرنسية وتأثرًا بها، قد ظهرت فى أجلى صورها بعد التركيز على الترجمة ونقل الآداب الأوربية إلى لغتنا العربية. والاهتمام بالترجمة يعد خير تعبير عن التأثر بالثورة الفرنسية والمبادئ التى قامت عليها تلك الثورة. لقد آمنت الثورة الفرنسية بمبادئ الحرية والإخاء والمساواة، ويعتبر عاطف العراقى أن هذه المبادئ تعد فى الأساس مبادئ إنسانية عالمية وعلمانية أيضًا، لأنها مبادئ تخلو من التعصب وضيق الأفق والانغلاق.

ويعتبر عاطف العراقى الترجمة تعبيرًا عن امتداد الجسور وتواصل الأجيال. ولهذا يجب الاهتمام بها لإيمانه بأن الثقافة لا وطن لها، ولا عيب فى أن يستفيد أبناء كل أمة من

ثقافات الأمم الأخرى، أما أن نقف عند التراث القديم لمجرد أنه تراث، فهذا لا يكفي، فالأجدر بنا أن ننفتح على ثقافات الأمم الأخرى[11].

وعن أثر الثورة الفرنسية على ثقافتنا العربية يرى عاطف العراقى أنها أثرت فى موقف فريقين: الفريق الأول الذى دعانا إلى الوقوف عند الغرب وثقافة الغرب. والفريق الآخر الذى دعانا إلى الجمع بين الأصالة والمعاصرة. كما أن عدم التأثر الإيجابى بمبادئ الثورة الفرنسية لا يظهر إلا فى موقف فريق واحد، وهو الفريق الذى يطالب بالوقوف عند التراث وعدم تجاوز هذا التراث، وهو موقف يعده عاطف العراقى من أضعف المواقف، ويعلل ذلك بأن مطالب عصرنا غير مطالب العصور الماضية، ولأن من قاموا بتأليف تلك الكتب - كتب التراث - إنما هم أولاً وأخيراً أفراد بشر ولم يكونوا من القديسين والمعصومين من الأخطاء[12].

ويشير أستاذنا الدكتور عاطف العراقى إلى أنه مما ساعدنا كعرب فى مجال التأثر بالثورة الفرنسية والاستفادة من أفكارها: الاهتمام بإرسال البعثات بصورة منتظمة. وخاصة بعد إنشاء الجامعة المصرية عام ١٩٢٥م، وبعد أن كانت جامعة أهلية منذ عام ١٩٠٨م. لقد تم إرسال العديد من البعثات، كما تم أيضًا الاستفادة من عديد من الأساتذة الأوربيين والذين عبروا من خلال دروسهم ومحاضراتهم عن التأثر إلى أكبر درجة بالثورة الفرنسية والأفكار التى تدعو إليها[13].

ويؤكد عاطف العراقى فى هذا الصدد أن التأثر بالثورة الفرنسية قد جاء عن أكثر من طريق، جاء عن طريق الاهتمام بالترجمة، ترجمة أمهات الكتب الأوربية، كما جاء عن طريق إرسال العديد من البعثات إلى أوربا وخاصة فرنسا. ويعطى عاطف العراقى نماذج من المفكرين والأدباء فى مشرق العالم العربى ومغربه ممن تأثروا بالحضارة الأوربية وخاصة بالثورة الفرنسية، ليؤكد لنا أنه لابد من الأخذ عن عصرنا مصادر قوته، ويتساءل عاطف العراقى فى هذا الصدد: هل يمكن أن ننكر دور الثورة الفرنسية، ومبادئ الثورة الفرنسية وروح النهضة الأوربية فى تشكيل جانب أو أكثر من جانب من جوانب الشخصية الأدبية والفكرية والفلسفية عند أمثال المازنى والعقاد وعبد الرحمن شكرى؟. هل يمكن أن نقلل من أثر الفكر الفرنسى على تشكيل وبلورة فكر العديد من الشخصيات العربية والمصرية، ومن بينها على سبيل المثال: مالك بن نبى، هذا المفكر الذى لا يمكن إغفال دور الثقافة الفرنسية فى بلورة العديد من أفكاره، والدكتور طه حسين هذا المفكر العملاق والذى يعد أعظم دعاة التنوير فى عالمنا العربى المعاصر من مشرقه إلى مغربه، والذى استفاد من الثقافة الفرنسية استفادة لا حد لها، وقدم لنا العديد من الآراء التى تدلنا على أنه قد استطاع هضم تلك الثقافة هضمًا جيدًا، طبقه على العديد من آرائه. وهل يمكننا أن ننسى تفرقته الحاسمة بين مجال الدين ومجال العلم، ونقده العنيف لمحاولات هؤلاء الذين يحاولون استخراج النظريات العلمية من الآيات القرآنية؟.

هل يمكن أن نقلل من أهمية فكره العلمانى الذى استفاده بصورة مباشرة من أفكار الثورة الفرنسية، بحيث وضع يده على أخطاء الخلط بين أمور الدين وأمور الدنيا.

حين ينادى البعض بالحكومة الدينية؟، هل يمكن أن نقلل من نقده لمناهج التعليم الأزهرى والتى كانت موجودة فى عصره، ويتم تدريسها بطرق لا تؤدى إلى أى نوع من أنواع التقدم؟. وقد وضع طه حسين إيجابيات الشك الديكارتى، ورأى أنه أعظم من التقليد الذى لا مبرر له. لقد أقبل على الترجمة وأدرك أهميتها البالغة. كما اتجه اتجاهًا إنسانيًا عالميًا حين أدرك - كما فعلت فرنسا - أهمية تعليم الآداب اللاتينية والرومانية. وقد تميز فكره بطابع يكشف عن إيمانه بأهمية إقامة أدب إنسانى وفكر عالمى يتخطيان حدود الزمان وحدود المكان، ويكفى أن نقول إن طه حسين قد نجح فى تلوين الثقافة العربية، بحيث تتجه فى بعض أبعادها نحو الثقافة الأوربية الفرنسية. كما أنه لم يجد غضاضة فى الاستعانة بالفرنسيين فى كثير من المجالات الفكرية والثقافية، وعمل على مجئ عدد من المدرسين الفرنسيين ليقوموا بالتدريس فى المدارس الثانوية[١٤].

والواقع - كما يؤكد الدكتور عاطف العراقى - أن أثر الثورة الفرنسية على فكرنا العربى يعد أثرًا بالغ الأهمية، أثرًا إيجابيًا بغير حدود، فقد عرفنا من خلال الثقافة الفرنسية أن هناك ثقافات أخرى غير ثقافات الشروح والمتون والكتب الصفراء، عرفنا أنه من الضرورى أن ننطلق إلى ثقافات أخرى عالمية، وهذا يعد أفضل لنا من البقاء داخل الجدران الأربعة، قمنا بتطوير عاداتنا وتقاليدنا نحو الأفضل، لم نحتفظ بالقديم لمجرد أنه قديم، فقد يكون القديم شيئًا تقليديًا بالغ التفاهة والسذاجة والسطحية.

ويرى عاطف العراقى أنه لا عيب فى الأخذ عن الآخر، فإذا كنا نقول بأن ثقافتنا العربية القديمة قد أثرت على الفكر الأوربى، فلماذا إذن لا نعترف بأثر الغرب - وخاصة أثر الثورة الفرنسية - على فكرنا العربى؟. ويعود عاطف العراقى إلى إعطاء أمثلة أخرى من مفكرينا وأدبائنا ممن تأثروا بالثقافة الأوربية وخاصة الفرنسية والانجليزية منها، فنجد هذا الأثر واضحًا على مدرسة الديوان: عبد الرحمن شكرى والمازنى وعباس العقاد؟ هل يمكن أن نفصل منهج محمد مندور فى النقد الأدبى عن الثقافة الأوربية الفرنسية .. وهكذا إلى آخر الأمثلة التى لا حدود لها[١٥].

لقد كانت الثورة الفرنسية من خلال أبعادها الثقافية كاشفة لنا نحن العرب عن أبعاد جديدة وعوالم جديدة لم نستطع التوصل إليها بدونها. وتاريخنا الفكرى والأدبى المعاصر يعد شاهدًا على ذلك، ويعطى عاطف العراقى نموذجًا لذلك بفكر توفيق الحكيم وتأثره بالفكر الفرنسى. إن من يتأمل العديد من كتبه ومسرحياته يجد ذلك واضحًا غاية الوضوح، إنه لم يرتض لنفسه الطريق المغلق، طريق الظلام، بل آثر طريق النور طريق الثقافة الغربية الفرنسية وما أعظمها من ثقافة[١٦].

وما يقال عن توفيق الحكيم يقال عن غيره من المفكرين والأساتذة الذين نهلوا من الثقافة الفرنسية واستفادوا منها خير استفادة، ولنرجع إلى كتابات لويس عوض. وأحمد لطفى السيد الذى آمن بأهمية الثقافة الفرنسية وكيف أنها تعد تعبيرًا حيًا عن مبادئ الثورة الفرنسية. لقد أقبل على ترجمة العديد من الكتب من اللغة الفرنسية إلى اللغة العربية، وقدم لنا العديد من الدعوات الإصلاحية التجديدية التى تدلنا على أنه كان مبتعدًا تمامًا عن الفكر

المظلم، ومتجهًا بكل قواه نحو ثقافة النور والتنوير. هل يمكن أن ننسى دوره الخلاق فى مجال إنشاء الجامعة المصرية، والنظر إليها على أنها تعد مؤسسة ثقافية تنويرية أولاً وقبل كل شئ.

لقد اعتقد هذا المفكر بأن العلم لا وطن له ورأى الاستفادة من الثقافات الأخرى، وهذا كله يعد من جانبه نوعًا من التأثر بمبادئ الثورة الفرنسية. وإذا كانت فرنسا قد اتجهت إلى إحياء الثقافات العالمية القديمة وعلى رأسها الثقافة اليونانية، فقد اتجه لطفى السيد إلى ترجمة العديد من الكتب التى تركها لنا أرسطو فيلسوف اليونان الكبير. وهكذا إلى آخر الأمثلة التى تبين لنا مدى تأثر لطفى السيد بالثقافة الفرنسية وبالثورة الفرنسية، وما دعت إليه من قيم خلاقة، وقيم مبدعة[١٧].

ومن النماذج التى ذكرها الدكتور عاطف العراقى والتى تتجلى فيها آثار الحضارة الغربية - وخاصة الفرنسية - على مفكرينا: عثمان أمين من خلال اهتمامه بالفيلسوف الفرنسى ديكارت تأليفًا وترجمة[١٨]. ومحمود الخضيرى الذى آمن بأهمية الثقافة الفرنسية ودورها الكبير. ومصطفى عبد الرازق[١٩]، ويوسف مراد، ومنصور فهمى، وحسين فوزى، وسلامة موسى، وزكى نجيب محمود عميد حركة التجديد والتنوير والإحياء فى عالمنا العربى المعاصر[٢٠]. وزكريا إبراهيم، ويوسف كرم[٢١]، والأب جورج قنواتى[٢٢]، وأحمد فؤاد الأهوانى[٢٣]، وقاسم أمين[٢٤]، وغير هؤلاء من المفكرين والكتاب والأساتذة الذين استفادوا من الثقافة الفرنسية بطريقة مباشرة وبطريقة غير مباشرة.

درس أكثرهم فى فرنسا وحين عودتهم لوطنهم كانوا رسلا للثقافة الفرنسية، كانوا من خلال كتاباتهم وسائر أعمالهم معبرين عن الإيمان بالثقافة الفرنسية ودورها فى تشكيل ثقافتنا المعاصرة. لقد كشف أكثرهم عن أضرار الوقوف عند التراث لمجرد أنه تراث. ونبهوا الأذهان إلى أن الفكر التنويرى الذى تتضمنه الثقافة الفرنسية، لا يجب أن يظل محبوسًا داخل فرنسا، بل يجب الاستفادة منه فى شتى مجالات الحياة نظرًا وعملاً. ويعطى لنا مثلا بالشيخ محمد عبده الذى نجد عنده نوعًا من التأثر بالثقافة الفرنسية فى دعوته الإصلاحية. وإذا كانت فرنسا قد أدركت أخطار التزمت الدينى، فقد رأى محمد عبده أن من واجبه الكشف عن الأخطاء والسلبيات التى وجدها عند بعض رجال الدين فى عصره. وكم دعانا إلى ضرورة تغيير مناهج التعليم الأزهرى حتى نتمكن من مواكبة العصر، ولا تظل هذه المناهج محصورة فى نطاق الشروح الفاسدة والمتون العقيمة المجدبة كالأرض الخراب لا زرع فيها ولا ماء[٢٥].

ثالثًا: الجمع بين الأصالة والمعاصرة:

لتحديد موقفه من قضية الأصالة والمعاصرة، فقد قام الدكتور عاطف العراقى بتحليل إجابات الباحثين فى قضايا الثقافة العربية، بما تشمله تلك الثقافة من مجالات عديدة أدبًا كانت أو فلسفة أو فكرًا أو فنًا، سواء أكانت إجاباتهم بطريقة مباشرة أو بطريقة غير مباشرة، فوجدنا أنفسنا أننا أمام ثلاث فرق:

فريقًا قد آثر الاحتفاظ بالتراث كما هو والوقوف عنده لا يتعداه، ومن هؤلاء مصطفى صادق الرافعي، ونظرة واحدة لما تركه لنا من كتابات، يتبين منها كيف كان معبرًا عن هذه الوجهة من النظر التي يعتقد عاطف العراقي أنها لا تصلح لنا نحن أبناء القرن العشرين.

مجموعة أخرى رفضت التراث وفضلت التمسك بكل ما هو غربي أوربي، ومن هؤلاء سلامة موسى وفرح أنطون ولويس عوض. ويرى عاطف العراقي أن هذا الفريق قد نجد في موقفه بعض الضعف، وذلك على الرغم مما نجده من قيم إيجابية في التراث الغربي نحن في أمس الحاجة إليها.

مجموعة ثالثة قد حاولت المزج بين القديم أو التراث "الأصالة"، والجديد أو الحضارة الأوربية "المعاصرة". ومن هؤلاء محمد عبده وطه حسين وزكي نجيب محمود، بل نجد هذه النظرة أو هذه المحاولة بصورة أو بأخرى عند كثير من المفكرين أساتذة الأدب والفلسفة الذين درسوا الآداب والفكر الأوربي، كما درسوا الفكر العربي.

هذه هي المواقف الثلاثة التي يمكن بلورتها فيما يتعلق بقضية "الأصالة والمعاصرة"، فما هو موقف عاطف العراقي من هذه القضية، وما هي مبرراته في الأخذ بهذا الموقف، وترك غيره؟.

أخذ عاطف العراقي بالرأي الثالث، فقد عده من أنسب الآراء لمجتمعنا العربي المعاصر وما يعانيه من مشكلات ثقافية، وخاصة إذا وضعنا في الاعتبار الظروف والأحداث التي مرت بنا والتي تمر بنا حاليًا.

فيرى أننا يجب أن نأخذ من التراث ما يتفق مع ظروف مجتمعنا المعاصر، نأخذ ما يتفق مع العقل والعلم، أما باقي التراث فسنقول له وداعًا، لأن عصر من تركوا لنا هذا الجزء الباقي من التراث غير عصرنا، ومشكلاتهم غير مشكلاتنا، فلنأخذ منه ما يتفق مع العلم ومع العقل، لأن هذا وحده هو ما سيؤدي إلى وجود التقاء بين القديم من جهة والحضارة الأوربية الحديثة من جهة أخرى، تلك الحضارة التي تقوم على العقل وتقوم على العلم[٣٦].

ويعيب عاطف العراقي على بعض المثقفين العرب الهجوم على العلم والحضارة الأوربية، كما يعيب على من يقومون بشن حملات على المستشرقين الغربيين الذين أفنوا أعمارهم في دراسة آدابنا وفكرنا القديم والمعاصر، وأيضًا تحقيق المخطوطات تحقيقًا غاية في الدقة والأمانة العلمية.

الترجمة وعلاقتها بقضية الأصالة والمعاصرة:

ينتقد عاطف العراقي في كتابه الهام "العقل والتنوير" من يشن الحملات الضارية على الترجمة من الغرب، بحجة أن كتب التراث تكفي وحدها في بعث حركة التنوير التي ننشدها جميعًا، ويؤكد أن تقدمنا وخروجنا مما نحن فيه من ضعف، مرهون بالترجمة عن مفكري الغرب وعلمائهم. ويدعونا في هذا الصدد بأن نحذو حذو اليابان، فهو يرى أنها وصلت إلى ما وصلت إليه من تقدم ورقي عن طريق التعرف على أفكار الغرب وعلوم الغرب وتطبيقاتها التكنولوجية، ولم يتأت لها هذا إلا عن طريق الترجمة. إن الغرب الآن هو سيد

العالم في مجال العلم والفكر والفن والفلسفة. ومن يطلب منا عدم الاتجاه إلى الترجمة فوقته ضائع عبثًا.

ويرى أستاذنا عاطف العراقى أن من أهم مزايا الترجمة أننا من خلالها نطلع على أفكار أمم وشعوب غيرنا، وسواء اتفقنا معهم أم اختلفنا، فلابد لكى نحدد أسباب الاتفاق أو الاختلاف، أن نعرض أولاً لأفكارهم، وبعد ذلك يكون من حقنا أن نتفق أو نختلف، أما أن نهاجم لمجرد الهجوم، نهاجم دون التعرف على حقيقة أفكار الأمم الأخرى، فهذا موقف مرفوض.

لقد دعانا رفاعة الطهطاوى إلى أهمية التعرف على أفكار الغرب، وقبله بقرون عديدة دعانا فلاسفة كبار إلى أهمية التعرف على أفكار الأمم الأخرى. دعانا الكندى إلى أن نطلب الحقيقة كحقيقة، أى بصرف النظر عن مصدرها، أى سواء أكانت عربية أم غير عربية. دعانا ابن رشد - آخر فلاسفة العرب - إلى أن نبادر بالاطلاع على أفكار الأمم الأخرى، وما كان منها صوابًا قبلناه، وما كان منها ليس بصواب نبهنا عليه. وهذه الدعوات يرى الدكتور عاطف العراقى أنها دعوات تعد غاية فى الأهمية، دعوات بلغ من أهميتها أنها تهدينا إلى الطريق السليم، الطريق الذى يؤدى بنا إلى أن نأخذ مكاننا بين الدول المتحضرة[٣٢].

إننا إذا لم نتجه إلى فكر وثقافة الغير - متمثلاً فى ثقافة الغرب - نأخذ منه ما نأخذ ونرفض منه ما نرفض، فلن نكون جديرين بالبقاء بين الأمم، لن نتخطى وضعنا كدولة نامية، إلى أن نصبح دولة متقدمة، سوف ننتهى إلى الدمار والفناء.

ويدعونا عاطف العراقى إلى النظر إلى ما حدث فى العصر العباسى الذى يعتبره بحق عصر الترجمة، فلم ينته العصر العباسى إلا والكتب الكبرى كلها قد تم ترجمتها، وقد استفاد منها علماء العرب ومفكرو العرب وفلاسفة العرب، فأين نحن الآن من العصر العباسى فيما يتعلق بالموقف من قضية الترجمة.

ويربط عاطف العراقى بين الأخذ عن الآخر مصادر تقدمه ورقيه، وبين الترجمة، فالتقدم فى جميع المجالات: أدبية وعلمية ومادية، لا يمكن أن يتحقق إلا بأن نعرف أفكار أمم الأرض كلها من مشرقها إلى مغربها.

إن الثقافة فى انتقالها من ماضيها إلى حاضرها، ومن حاضرها إلى مستقبلها، إذا كان حالها كالجسور التى على أساسها ننتقل من مكان إلى مكان، على أساسها نضمن التواصل بين الأجيال، فإن من يدعو إذن إلى أن نطرح جانبًا أمر الترجمة وننصرف عنها، فإن حاله تمامًا كحال من يدعو إلى هدم الجسور حتى يضمن عدم انتقال الإنسان عن مكان إلى مكان. إنه يريد فصل ما اتصل، لا وصل ما انقطع.

وإذا كان البعض من ضيقى الأفق والمعرفة يشنون هجومهم على أفكار الغرب، فإن العيب ليس فى أفكار الأمم الغربية الأوربية. بل قد يكون العيب من جانب هؤلاء الذين لا يفهمون الأفكار الغربية العالمية إلا فهمًا خاطئًا مهوشًا مسطحًا.

ويرى عاطف العراقى أن الاقتصار على ثقافة الشعب الواحد المحلية، دون الاهتمام بأفكار الآخرين من الشعوب المتقدمة. سيكون حاله كحال من ينظر إلى المرآة ولا

يرى فيها إلا نفسه، سيكون مغترًا بذاته، لأنه لا يدرك أن الآخرين إنما لديهم الكثير من الأفكار التي قد تكون أكثر دقة من أفكاره والتي يحسب أنها وحدها دون ما عداها هي الأفكار الصحيحة. وإذا كنا نقول إن من لم يقرأ إلا أفلاطون، فإنه لا يفهم أفلاطون، فإن هذا القول إنما يعني أولاً وقبل كل شئ: ضرورة التعرف على أفكار الآخرين. أما من يقتصر على فكره فحسب، فسيصاب بداء النرجسية، لأنه لا يرى في مرآته إلا ذاته، بل سيوجد لديه الإحساس بنوع من تضخم الأنا، لأنه لا يدرك أبعاد الآخرين[٢٨].

ويؤكد عاطف العراقي أنه لا سبيل إلى التقدم إلا أن نوجد حوارًا فكريًا بين الماضي والحاضر والمستقبل، نوجد جسورًا بين الأجيال، نوجد تواصلاً واتصالاً بين أفكارنا وأفكار الآخرين في أمم وشعوب غيرنا، ويقصد عاطف العراقي من ذلك أننا لابد أن ننظر إلى فكرنا وطبيعته نظرة موضوعية صادقة ودقيقة، النظرة التي تقوم على الاعتقاد بأن مفكرينا بقدر تأثرهم بالسابقين، فإنهم كانوا مؤثرين في اللاحقين، النظرة التي تعتمد أساسًا على فكرة التأثر والتأثير، ويعول على الترجمة في أن تؤدي بنا إلى عصر النور، عصر الانفتاح.

ويرى عاطف العراقي أن فكرة التأثر، تتمثل في أن مفكرينا لم يقولوا بأفكارهم إلا نتيجة لتأثرهم بأفكار الأمم الأخرى ومن بينها اليونان. وكم نجد مذاهب فلاسفتنا العرب متأثرة تأثرًا لا حد له بالفلسفة اليونانية. والتي تعرف عليها العرب كثمرة لحركة الترجمة التي قام بها مجموعة من المترجمين الأفذاذ في العصر العباسي.

وما يقوله عاطف العراقي عن دور الترجمة في الكشف عن فكرة التأثر، يقوله أيضا عن دور الترجمة في بيان فكرة التأثير، ومن بين زوايا وأبعاد فكرة التأثير: الكشف عن تأثير فلاسفتنا العرب في بلورة وصياغة أفكار فلاسفة عاشوا بعدهم، كفلاسفة المسيحية في العصور الوسطى.

خلاصة القول أن عاطف العراقي يرى أنه لا ثقافة بدون الاطلاع على أفكار الأمم الأخرى، فلابد أن نحذو حذو مفكرينا السابقين الذين آمنوا بأهمية الترجمة والانفتاح على فكر الغرب، بحيث يقف هذا الفكر جنبًا إلى جنب مع أفكار الفرد الذاتية، والتي لا يكون فيها متأثرًا بالآخرين بالضرورة، كما يقف جنبًا إلى جنب مع ضرورة التعرف على تراثنا والسعي إلى نشره وتحقيقه، وكان هذا كله هو مغزى إنشاء هيئة التأليف والترجمة والنشر. لقد جمعت بين ثلاثة معان: التأليف (أفكارنا)، والترجمة (أفكار الآخرين)، والنشر (نشر التراث وتحقيقه أي تراث أجدادنا القدامى)[٢٩].

أسطورة الغزو الثقافي:

ترتفع بين الحين والآخر أصوات تنادي برفض كل ما يأتينا من الغرب، بدعوى أن هذا من قبيل "الغزو الثقافي" الذي يهدد هويتنا الإسلامية والعربية، ويروا أن لدينا من التراث ما يكفينا. وينتقد أستاذنا الدكتور عاطف العراقي هذا الموقف ويرى أنه من الأمور التي يؤسف لها والتي ستؤدي بنا إلى حالة من التخلف والانهيار الفكري فما شاع في السنوات الأخيرة من هجوم على الحضارة الغربية تارة، ومن دعوة إلى عدم الانفتاح على أفكار الأمم الأخرى تارة ثانية. ومن وصف كل الأفكار التي جاءت إلينا من الحضارات

الأخرى بأنها تعد ظلامًا فى ظلام تارة ثالثة، هذه الدعوات كلها تلتقى حول ما يسمونه بـ "الغزو الثقافى"، وأن من واجبنا فى مواجهة ما يزعمه أصحاب هذه الدعوات السوداء أن نتصدى لهذا الغزو الخارجى.

ويتساءل عاطف العراقى: أليس من التناقض أن يقوم هؤلاء- أى أنصار الجمود الفكرى والانغلاق المظلم، بالهجوم على حضارات الغرب، فى الوقت الذى يعلمون فيه تمامًا أن كتب التراث الصفراء لا نجد فى أكثرها نظرة علمية واحدة تؤدى إلى أى تطبيق من التطبيقات التكنولوجية، والتى نستفيد منها فى حياتنا التى نحياها؟. أليس من المغالطة أن يقوم هؤلاء الكسالى من أنصار التوقف عند التراث لمجرد أنه تراث، بالهجوم على الحضارة الغربية عن طريق استعمال أدوات تعد ثمرة من ثمرات هذه الحضارة؟. إنهم يرددون عبارات زئبقية غامضة كعبارة "الغزو الثقافى" عن طريق الميكروفون، وعن طريق كتبهم التى تطبع فى المطابع، والميكروفون ثمرة من ثمرات الحضارة، والمطبعة ثمرة من ثمرات الحضارة، بل إن طرق الاتصال نفسها وعلى رأسها القمر الصناعى، والتى عن طريقها ينشرون أفكارهم السوداء المغلقة، إنما هى ثمرة من ثمرات الحضارة، ثمرة لما يسمونه غزوًا ثقافيًا.

ويرفض عاطف العراقى تسمية هذا الموقف- أى الاطلاع على ثقافة الغرب - يرفض تسميته بـ "الغزو الثقافى"، ويتساءل: أى غزو هذا الذى يتحدثون عنه، وأين جيوشه؟. ويشبه حالة هؤلاء المهاجمين للثقافة الغربية والأوهام التى يتصورونها، كحالة الدون كيشوت الذى يحارب طواحين الهواء[30].

تلك هى رؤية المفكر العربى الكبير الدكتور عاطف العراقى لقضية الأصالة والمعاصرة، تلك القضية التى كانت وما زالت مجالاً لجدل المثقفين على اختلاف انتماءاتهم، وستظل إلى أن يستعيد العربى مكانته بين الأمم ويستطيع الجمع بين تراثه وعلوم عصره.

الهوامش

١- محمد عابد الجابرى: التراث ومشكل المنهج- مجلة المستقبل العربى - مركز دراسات الوحدة العربية - العدد ٨٣ - يناير - ١٩٨٦م - ص٤، نيفين عبد الخالق مصطفى: إشكالية التراث والعلوم السياسية - مجلة المستقبل العربى - مركز دراسات الوحدة العربية - العدد ٨٤ - فبراير - ١٩٨٦ - ص٤ وما بعدها.
٢- عاطف العراقى: العقل والتنوير فى الفكر العربى المعاصر "قضايا ومذاهب وشخصيات" - دار قباء - القاهرة - ١٩٩٨م - ص٩.
٣- المصدر السابق، ونفس الصفحة.
٤- عاطف العراقى: العقل والتنوير- ص٩٣.
٥- المصدر السابق: ص١٢ - ١٣.

٦- انظر بالتفصيل الاتجاهات المختلفة في قضية الأصالة والمعاصرة في: د. نجاح محسن: الفكر القومي عند زكي نجيب محمود- تصدير: الدكتور عاطف العراقي- دار الفتح للإعلام العربي القاهرة - ١٩٩٩م - ص١٦١ وما بعدها.
٧- إلى المعنى نفسه ذهب الدكتور زكي نجيب محمود، انظر: نجاح محسن: الفكر القومي عند زكي نجيب محمود: ص١٧٠.
٨- عاطف العراقي: العقل والتنوير- ص١٣ - ١٤.
٩- لمزيد من التفاصيل انظر: عاطف العراقي: العقل والتنوير- ص١٤٣ وما بعدها.
١٠- المصدر السابق: ص٨٢ وما بعدها.
١١- عاطف العراقي: العقل والتنوير- ص٨٢ - ٨٥.
١٢- عاطف العراقي: العقل والتنوير- ص٨٥ - ٨٦.
١٣- المصدر السابق ونفس الصفحات.
١٤- عاطف العراقي: العقل والتنوير- ص٨٦ - ٨٧، ٣٣٥ وما بعدها.
١٥- عاطف العراقي: العقل والتنوير- ص٨٧ - ٨٨.
١٦- انظر: عاطف العراقي: العقل والتنوير- ص٣٦٣ وما بعدها.
١٧- المصدر السابق: ص٨٧ - ٨٩، ٢٨٣ وما بعدها.
١٨- انظر: عاطف العراقي: العقل والتنوير- ص٣٥٥ وما بعدها.
١٩- المصدر السابق: ص٢٣٥ وما بعدها.
٢٠- المصدر السابق: ص٤٩١ وما بعدها.
٢١- المصدر السابق: ص٢٧١ وما بعدها.
٢٢- المصدر السابق: ص٤٥١ وما بعدها.
٢٣- المصدر السابق: ص٣٢٧ وما بعدها.
٢٤- المصدر السابق: ص٢١١ وما بعدها.
٢٥- المصدر السابق: ص٨٩- ٩٠، ١٧٧ وما بعدها.
٢٦- عاطف العراقي: العقل والتنوير- ص٧٥ - ٧٦. وإلى الرأي نفسه ذهب زكي نجيب محمود في كتابه تجديد الفكر العربي- دار الشروق - القاهرة وبيروت- ط٩ - ١٩٩٣م - مقالة: سؤال مطروح - ص١٧ - ١٩. وانظر الرأي نفسه في: فهمي جدعان: نظرية التراث، ودراسات عربية وإسلامية أخرى - ط١ - دار الشروق - عمان - الأردن - ١٩٨٥م - ص٣٥.
٢٧- عاطف العراقي: العقل والتنوير- ص٩٣ - ٩٤.
٢٨- عاطف العراقي: العقل والتنوير- ص٩٤ - ٩٦.
٢٩- عاطف العراقي: العقل والتنوير- ص٩٦ - ٩٧، ص٤٩٨. وإلى أهمية دور الترجمة في قضية الأصالة والمعاصرة وملاحقة العصر، انظر: زكي نجيب محمود: ثقافتنا في مواجهة العصر - دار الشروق - القاهرة - وبيروت - ط١ - ١٩٧٦م - مقالة: التوفيق بين ثقافتين - ص٦٥، وانظر أيضًا الرأي نفسه في: د. حنفي بن عيسى: دور الترجمة في إغناء الثقافة العربية - ضمن كتاب: الثقافة بوصفها تعبيرًا في الخطة الشاملة للثقافة العربية- المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم - تونس ١٩٩٢م - ص١١٩ وما بعدها.
٣٠- عاطف العراقي: العقل والتنوير- ص١٠١ - ١٠٢. وإلى الرأي نفسه ذهب زكي نجيب محمود في كتابه: هذا العصر وثقافته- دار الشروق - القاهرة وبيروت - ط١ ١٩٨٠م مقالة: وكذب بطن أخيك - ص٩٣ - ٩٤.

العولمة من منظور عاطف العراقي
"قراءة تحليلية"

بقلم
د. مديحة رفعت[*]

مفهوم العولمة ليس مفهوما حديثا داخل فكرنا العربي، بل يضرب بجذوره إلى ماض بعيد، فالتبادل الاقتصادي وانتشار وانتقال الأفكار والمعلومات من حضارة إلى أخرى ليس وليد هذا القرن، بل عرفه العالم منذ عدة قرون، ولا سيما مع الاحتكاك الثقافي والفكري بين الحضارتين العربية واليونانية في العصر العباسي. وعلى الرغم من أننا نعيش الآن في ظل العولمة أو الكونية إلا أن المواقف تختلف وتتباين بين مؤيد ومعارض، فبينما يرى البعض أن العولمة غزو أمريكي لطمس الثقافة الوطنية المغايرة، يرى البعض الآخر ضرورة وأهمية هذه الثقافة، وفريق ثالث يؤصل للتراث مع الأخذ بأسباب الحضارة الغربية. وفي ظل هذه الآراء المتباينة نقف لنحدد اتجاه عاطف العراقي وموقفه من العولمة.

بداية يرى العراقي أننا نعيش عصر العولمة أو الكونية وأن العالم قد أصبح قرية صغيرة وأن ما يحدث في أي ركن من أركان هذا العالم يصل إلينا عبر وسائل الاتصال المختلفة فيقول (من المؤسف له أننا نتصور أن أي فكرة جاءت إلينا من أوروبا وأمريكا أي من الخارج، تعد فكرة فاسدة، وبحيث يتحدث أناس عن قضية الأنا - والآخر وهي قضية فاسدة تماما، وقضية زائفة، والمطلوب منا هو التفاعل وليس تصور النقيض أو الضد)(1).

وكما يرى العراقي ضرورة التواصل مع الثقافات الأخرى وهذا ليس معناه التخلي عن تراثنا بل إثراء حركة الفكر من خلال النظريات الأدبية والفلسفية المعاصرة.

ولكننا على الصعيد الآخر نجد فريقا من الباحثين يرفض الثقافة الأوروبية بحجة أنها تؤدي إلى الإلحاد والكفر، وتقوم بترويج الأفكار والآراء التي تقف ضد أصولنا الثقافية وبالتالي يؤسسون للنقل على حساب العقل داخل الخطاب الفلسفي.

ومن الطبيعي أن يختلف د/ العراقي مع هذه النزعة التي ترى ضرورة العودة إلى التراث والرجوع إلى الخلف حيث يرى أننا يجب أن ننفتح على كل الثقافات _وهذا الانفتاح يعد أكثره خيرا وليس شرا كما يزعم المرددون لمقولة الغزو الثقافي وأنصار البتروفكر أي أنصار الفكر الرجعي التقليدي الزائف)(2).

ويتساءل د/ العراقي عن الأسباب التي دعت الباحثين إلى تناول هذه القضية بعمق في الوقت الراهن (فالعولمة أيها القراء الأعزاء لم توجد إلا لكي تبقى إنها تمتد إلى آلاف السنوات بل ويكاد يقترب عمرها من عمر بني الإنسان)(3).

(*) مدرسة فلسفة بالجامعات الليبية.

فالعولمة أو التفاعل الثقافى بين الحضارات عرفه العالم منذ زمن بعيد، ولكن هذه القضية قد أخذت مدلولا جديدًا بعد نكسة ١٩٦٧م، لقد شعر معظم الكتاب والباحثين أن الثقافة المغايرة تمثل تهديدًا مستمرًا للذات، وبالتالى تغيرت نظرتهم لهذه الثقافة باعتبارها العدو الذى يريد فرض سيطرته علينا سواء فى المجال الاقتصادى أو المجال الثقافى وظهر التراث كعنصر هام داخل تلك المعركة وتباينت الآراء نحوه، فرآه البعض بديلاً عن الهزيمة، بينما بدا عند البعض الآخر كمسئول عنها، وقد نتج عن تلك النظرة للتراث اتجاهات عديدة ما بين سلفية تلجأ إلى التراث تبحث عن حل من داخله وليبرالية تحاول الاستفادة بقدر الإمكان من الإنجازات التكنولوجية وثالثة تقف موقف الوسط بين التراث والمعاصرة.

ولقد تخبط كثير من الباحثين بعد صدمة النكسة فظهر لديهم البعد الذاتى فى التأويل، وطغت مساحة الذاتية مما حول تلك القراءات إلى قراءات غير موضوعية، وعلى الصعيد الآخر نجد القليل من الباحثين يدركون الأمر تمامًا ويخرجون من أزمة النكسة برؤية موضوعية توازن بين التراث من ناحية، والثقافات الأخرى من ناحية ثانية ومن هؤلاء القلة د/ العراقى الذى انطلق ليقرأ العلاقة بين الأنا - الآخر من منطلق عقلانى تنويرى حيث يرى أنه (ينبغى علينا الانفتاح بكل قوة على كل الثقافات الأخرى وهذا يعد تطبيقًا لدعوة ابن رشد الذى قال:- فلنبحث عن كتب القدماء ونقوم بدراستها أليست هذه دعوة تراثية مشرقة وضاءة تقوم على الإيمان بالتنوير والاعتقاد بأهميته الكبرى وأنه لا حياة لنا بدونه)(٤).

لقد أخذ د/ العراقى عن ابن رشد المنهج العقلى ولكنه انطلق من خلاله للبحث عن قضايا ومشاكل الفكر العربى المعاصر، ولم يقف عند القضايا التى تناولها ابن رشد لأنها كانت معبرة عن ظروف ومشاكل عصر ابن رشد، وأيضًا لم يقف وقفة السلف أصحاب النظرة المحدودة والتى تتمسك بالماضى ولا تتجاوزه ولكنه رصد من خلال منظور نقدى تجديدى العلاقة بين الماضى والحاضر.

وهذه القراءة لم تهمل التراث كلية بل انطلقت منه محاولة تجاوزه تمشيًا مع الحضارة السائدة فهو يرفض أن نعيش داخل الكهوف أو أن نصبح منعزلين كالهنود الحمر، فعلى الرغم من إيمانه بضرورة الانفتاح على ثقافة الغرب إلا أنه يرى أيضًا ضرورة الحفاظ على هويتنا وذلك من خلال الحفاظ على لغتنا العربية (نعم إن البحث فى مشكلة لغتنا العربية يعد على علاقة وثيقة بمشكلتنا الكبرى مشكلة الأصالة والمعاصرة)(٥).

لقد بين أهمية لغتنا الفصحى وضرورة التمسك بها وربط بين اللغة الفصحى والثقافة، وبين الثقافة والعروبة فيرى (إن العروبة .. ثقافة قبل أن تكون سياسة. وهل يمكن التعبير عن ثقافتنا بلغة عرجاء مشوهة هى اللغة العامية)(٦).

والدكتور عاطف العراقى - كما سبق الذكر - تعامل مع التراث من خلال منظور نقدى تجديدى فأخذ يحلل مفردات التراث ويقدم ما هو مفيد ويمكن أن يساير لغة العصر طارحًا الخرافات من قاموس هذا التراث. فانطلق من منهجه العقلى ليقرأ العلاقة بين الأنا - الآخر.

وفي الصفحات التالية نحاول أن نرصد قراءة د/ عاطف للتراث وموقفه من قضية العولمة.

ويرى د/ العراقي أن البداية المجدية لأي مشروع تنويري هي الإيمان بالعقل كوسيلة للوصول إلى التقدم ويعلن د/ العراقي عن اتجاهه بوضوح تام.

يقول (منهجي الذي أؤمن به وأدافع عنه في مجال الفلسفة العربية هو المنهج العقلي التجديدي وأكاد أقطع بأننا لو سرنا مع التقليد مئات السنوات. وانحرفنا عن نهر العقل، فلن نستطيع التقدم خطوة واحدة في سبيل إرساء دعائم فلسفتنا العربية[٧].

ومن هنا يبدأ "د. عاطف العراقي" بعد ما حدد اتجاهه العقلي ليعالج من خلاله قضايا مجتمعه والتي تشغله كسائر المفكرين وقضية القضايا هي الأصالة والمعاصرة.

ولعل القارئ يلمح بوضوح موقف "د. عاطف العراقي" من هذه القضية فإذا كانت معظم كتاباته بل وجميعها تؤكد محورية العقل وقيمته فبالتالي، سوف يرفض التقليد والجمود فهو لا يرفض التراث وإنما يرفض أن يكون قيدًا علينا. يكبلنا بقيود تحجم دور العقل، وتحد فاعلية الإنسان.

(فلكل أمة التراث الخاصة بها والعيب ليس في التراث ولكن في الفهم الخاطئ للتراث ولا يصح أن نقف عند حدود التراث الذي تركه لنا أجدادنا بل يجب أن نقوم بفرز التراث واختيار ما يصلح لزماننا)[٨] ويرى "د. العراقي" أن التراث ماضي يجب الاعتزاز به، ولكن في الوقت ذاته يجب أن تكون لنا رؤية وموقف ينبع من مناخنا الفكري بكل تشكيلاته ومشاكله وهذا الموقف من التراث قريب إلى حد كبير من موقف "زكي نجيب محمود" الذي يرى "أن هناك من الناس من يستندون إلى التراث كسلطة فكرية، وتكون صحة الفكرة أو خطأها في الاستناد إلى هذا النص أو الرجوع إليه لمعرفة ذلك، ويرفض المؤلف هذا الموقف الاتباعي النمطي ويرى أنه يجب أن تكون للثقافة ثورة مثل الثورة السياسية والثورة الاجتماعية تؤدي إلى نتائج جديدة ومستقبلية[٩].

وإذا كان "د. زكي نجيب محمود" يرى ضرورة التجديد من خلال ثورة فكرية تطرح مفاهيمًا وقيمًا جديدة فيتفق معه "د. عاطف العراقي" حيث يرى (لا أمل في الإصلاح سواء في مجال الفكر أو غيره من المجالات إلا بالاعتماد على العقل)[١٠].

فالعقل وسيلة فعاله للنهوض، أما النقل والإعادة فهذا يدلل على عدم قدرتنا على الإبداع والتطوير ومن هنا يقف عاطف العراقي من التراث موقف الناقد والمحلل.

يقول (وغير مجد في ملتي واعتقادي قبول تراث الأجداد بكل ما فيه، ورفض تراثهم بكل ما فيه. لا يصح إذن أن نرفض التراث جملة وتفصيلا حتى لا نصاب بفقدان الذاكرة بل يجب أن تكون أحكامنا في مجال دراستنا للفكر العربي قائمة على أساس الروح النقدية المنهجية العلمية)[١١].

إذن فالموقف من التراث كما يحدده (د. عاطف العراقي) ليس قبولاً، وليس رفضًا مطلقًا، وإنما هو موقف راصد ومحلل لهذا التراث من خلال منهجية علمية.

يقول (كيف أتغنى بالتراث وبحيث أكون كمن يسكن الكهوف والمغارات، هذا التراث الذى أجد فيه كمًا هائلاً من الأخطاء والمغالطات، تزيد عن عدد سكان الدول العربية من مشرقها إلى مغربها)[١٢].

وربما يبدو للبعض تجاهل (د. عاطف العراقى) لمعطيات التراث، ولكن الأمر غير ذلك فالموقف قائم على مدى استلهام العناصر المجدية من التراث والتى يمكننا الاستفادة منها فى حياتنا المعاصرة، لو تم إحياؤها ومن هنا تستوقف صور التراث المشرقة نظر المؤلف فيستند إلى تلك الآراء فى محاولة تجاوز التراث والانطلاق نحو التجديد والذى لا يتسنى - من وجهة نظرة - ألا بالبحث عن أسباب الحضارة وتمثلها، أيًا كان مصدرها.

يقول (ينبغى علينا إذن الانفتاح بكل قوتنا على كل الثقافات الأخرى كما دعانا الفلاسفة ابتداء من الكندى الذى قال: فلنبحث عن الحقيقة كحقيقة بصرف النظر عن مصدرها، سواء أكانت عربية أم أوروبية وابن رشد أيضًا الذى قال: فلنضرب بأيدينا إلى كتب القدماء فما كان منها صوابًا يجب أن نأخذ منها وما كان فيها غير صواب فينبغى أن ننبه على ذلك أليست هذه كلها دعوات تراثية مشرفة وضاءة تقوم على الإيمان بالتنوير والاعتقاد بأهميته الكبرى وأنه لا حياة لنا بدونه)[١٣].

فالانفتاح على الحضارات الأخرى مطلوب بل وضرورى فى ظل التقدم فإذا كنا قد تأخرنا فى المجال العلمى فعلينا الاستفادة من الإنجاز العلمى الغربى.

(إن كتب التراث كلها فى المجالات العلمية لن تساعدنا على اختراع أبسط نوع من أنواع المخترعات البشرية وزماننا الآن غير زمانهم ونحن بشر وهم مثلنا كانوا بشرًا فلماذا إذن يصر بعضنا على الوقوف عندهم فلنأخذ إذن من التراث ما نأخذ ولكن ما نأخذه ينبغى ألا يكون عقبة فى طريق تقدمنا وازدهارنا نحن - أبناء الأمة العربية الحديثة)[١٤].

ولعل هذا الموقف يطرح رؤية موقف عاطف العراقى من التراث، حيث يقدم (د. عاطف العراقى رؤية نقدية حول دور التراث ومدى فاعليته فى الوقت الحالى فلا يجب اعتباره مقدسًا لأنه فى النهاية كتب بأيدى أناس مثلنا.

وهذه النظرة للتراث يستطيع القارئ تلمسها بوضوح عند (د. زكى نجيب محمود) حيث يرى ضرورة التواصل الثقافى بين الحضارات فلا يجب الاستناد إلى التراث والوقوف عنده، ويستشهد بحركة الاتصال التى شاهدتها الحضارة العربية فى القرنين الثالث والرابع الهجريين حيث كان من نتائج هذا الالتقاء نهضة فكرية واضحة المعالم، ويرى أن السبب وراء هذه النهضة هو العقل والإيمان بقدراته ولذلك فتحت الأبواب والنوافذ على مصارعها لتستقبل كل الثقافات الوافدة ولم يكن هذا ضد هويتها، بل عبرت عن روح الحضارة العربية الأصيلة[١٥].

وهذه دعوة إلى الانفتاح الثقافى على الحضارات الأخرى، إيمانًا من المؤلف بفاعلية هذا الالتقاء وأهميته.

وعلى نفس الوتيرة يترجم (د. عاطف العراقى) أهمية وحيوية هذا الالتقاء حيث يقول (إن علوما بأكملها وفلسفات لا حصر لها لم تنشأ إلا نتيجة للاحتكاك الفكرى بين الأمم

هل نستطيع أن نتغافل عن علوم اليونان وفلسفة اليونان إذا أردنا التاريخ للعلوم عند العرب أو للفلسفة عند العرب، إن العلوم عند العرب لم تنشأ إلا بعد ازدهار حركة الترجمة من اللغة اليونانية إلى اللغة العربية وما يقال عن العلوم يقال عن الفلسفة)[١٦].

ونتيجة لحركة الترجمة في عصر التدوين تحديدًا، شهدت الحضارة العربية فترة من أخصب فتراتها حيث ظهرت العلوم المختلفة في شتى المجالات.

(يمكن أن نقول إذن بأن حركة الترجمة كان لها دورها الكبير والفعال في تشكيل وجهات نظر الكثير من المفكرين الذين يمثلون الفرق الإسلامية وفلاسفة العرب وصوفية الإسلام، بل إننا نلاحظ أن المفكر الذى يستفيد من تراث الأمم الأخرى تكون آراؤه أكثر دقة وجرأة من آراء المفكرين الذى تكون استفادتهم قليلة من التراث الأجنبى)[١٧].

فالالتقاء الحضارى يعد أمرًا ضروريًا لإثراء الفكر، ولا يعنى ذلك التقليل من قيمة الذات، بل يعنى هذا الالتقاء قدرًا من الثقة بالنفس ويقف (د. عاطف العراقى) موقف المتسائل والناقد ممن يهاجمون الحضارة الغربية.

يقول (ومن المؤسف له أن من يهاجمون الحضارة الأوروبية لا يضعون فى اعتبارهم أن العالم أصبح قرية صغيرة وأنه لا مفر من التعرف على كل جوانب الثقافة الأوروبية، ومن المؤسف له أن من يهاجمون الحضارة الأوروبية يكونون عادة من أكثر الناس استفادة من تطبيقات هذه الحضارة)[١٨].

وكما يرى العراقى أن هؤلاء يعيشون حالة من ازدواجية الشخصية، فكيف أهاجم الحضارة الأوروبية وأنا استفيد من كل إنجازاتها.

يقول (إذًا كيف أهاجم الحضارة الأوروبية عن طريق ميكروفون وهذا الميكروفون ثمرة من ثمرات الحضارة الأوروبية؟ كيف أهاجم هذه الحضارة حين أقوم بتأليف كتاب يطبع فى المطبعة والتى هى ثمرة من ثمرات هذه الحضارة؟)[١٩].

ومن خلال موقف مفكرنا من قضية الأصالة المعاصرة، كان له أيضًا موقفه من عدة قضايا، خاصة بالتراث العربى، والموضوعات التى تناولها (د. عاطف العراقى) بالدراسة والبحث والنقد والتحليل ثرية كمًا وكيفًا بحيث لا تستطيع حصرها وإنما سوف نشير إلى أهم هذه القضايا، كموقفه من المتكلمين، والفلاسفة، والمتصوفة.

أما موقفه من المتكلمين فسنجد رؤية "د. عاطف العراقى" تختلف عن آراء الكثيرين من المفكرين، فمنهج المؤلف ورؤيته العقلية جعلته يقف موقف الرافض من الأدلة الجدلية التى يستخدمونها كوسيلة للدفاع عن آرائهم يقول عن المعتزلة (نقطة الخلاف الرئيسة من بين نقاط خلاف كثيرة بينى وبين الاتجاه الاعتزالى أن هذا الاتجاه كان أساسًا اتجاهًا كلاميًا جدليًا لا يرقى إلى مستوى البرهان وأن بضاعتهم التى يقدمونها لنا برغم امتيازها ودقتها هى بضاعة الجدل. والجدل محكوم بوقته وظروفه إلى حد كبير ومن هنا كان الخلاف الرئيس بينى وبينهم وهو الخلاف بين الطريق الفلسفى العقلى البرهانى والطريق الجدلى الكلامى)[٢٠].

وربما يتساءل القارئ حول هذا المعنى على اعتبار أن المعتزلة ناصروا العقل ووقفوا موقفًا مخالفًا لأهل السنة والسلف إلا أن "عاطف العراقي" يوضح هذا الموقف بقوله (وإذا كان منهجنا العقلي التجديدي يختلف عن الطريق الصوفي فإنه يختلف اختلافًا جذريًا عن المنهج الكلامي الجدلي الذي سارت عليه الفرق الكلامية كالمعتزلة والأشاعرة وغيرهما. صحيح أن فريق المعتزلة يساند العقل ويعتز به إلا أن منهجهم قلبًا وقالبًا يعد منهجًا جدليًا)[٢١].

ولعل هذا الموقف يبين انحياز المؤلف لفكر وفلسفة ابن رشد واهتمامه الأثير بهذا الفيلسوف صاحب الاتجاه العقلي التنويري كما يبين بجلاء انتماءه الفكري وكما يقول سالم يفوت في بحثه عن "د. عاطف العراقي" إنه أفرد دراسات وأبحاث لابن رشد بلور فيها منذ وقت مبكر، فكر وفلسفة ابن رشد وتناولها بالرصد والتحليل والنقد كما جاءت جل أبحاثه عن فلاسفة ومفكري المغرب والأندلس كابن حزم وابن طفيل[٢٢].

ولعل اهتمام "د. عاطف العراقي" بفلسفة المغاربة متمثلة عند روادها "ابن رشد" و"ابن طفيل"، و"ابن حزم" يأتي إيمانًا منه بقيمة العقل والبرهان كأساس ابستمولوجي، إلا أن فيلسوف قرطبة، قد احتل عند المفكر عاطف العراقي مكانة متميزة من خلال دراساته وأبحاثه ومؤلفاته كما سبق الإشارة.

ويستوقف "د. عاطف العراقي" من فلسفة ابن رشد منطقه القائم على البرهان يقول (وتفضيله البرهان يوضح لنا جانبًا أخر من الجوانب المتعددة في فلسفته التي تسير على أساس البرهان هذا الجانب هو نقده للمتكلمين، نقدًا عنيفًا إذ أنهم استخدموا الفلسفة والمنطق في الدفاع عن الدين فوقفوا عند الجدل ولم يتجاوزوا دائرة البرهان[٢٣].

ومن الطبيعي أن يناصر "د. عاطف العراقي" العقل والبرهان متمثلاً في فلسفة "ابن رشد" وكذلك كان موقف المؤلف واضحًا من المتكلمين سواء السلف أو الأشاعرة أو المعتزلة حيث يتأسس منهجهم على الجدل، ومن هنا يستطيع القارئ أن يفهم بوضوح موقف "د. عاطف العراقي" من "الإمام الغزالي"، حيث يرى أن آراءه كانت أقرب إلى علم الكلام منها إلى الفلسفة فهو متأثر بالأشاعرة في المقام الأول.

يقول "عاطف العراقي" في هذا الصدد (ويكفي في هذا المجال عبارة واحدة لكي يستدل بها الدارس على طبيعة تفكير الغزالي وكيف أن فكره قد جاء متابعة تقليدية للأشاعرة في الوقت الذي كنا ننتظر منه جديدًا، ولكنه لم يفعل. ولو أنصف الغزالي لميز بين أساس المعجزة وأساس الأمور المحسوسة بمعنى أننا قد نجد من الفلاسفة من يجمع بين القول بالعلاقة الضرورية بين الأسباب والمسببات، وبين الاعتراف بالمعجزات ولكن مع ضرورة التمييز بين كل مجال من المجالين[٢٤].

ويرى "د. عاطف العراقي" أن هذا الربط هو الذي أدى بالغزالي إلى إنكار السببية ومهاجمة الفلاسفة في كتابة "تهافت الفلاسفة".

يقول (إن السبب الذي يدفع الغزالي إلى نقده للفلاسفة، ومحاولته الدفاع عن المعجزات هو أنه يربط بين القول بالعلاقة الضرورية بين الأسباب والمسببات، وبين إنكار المعجزات ودليل هذا ما يذهب إليه في تهافت الفلاسفة من أن مخالفة الفلاسفة يعد أمرًا

ضروريًا لما بين الأسباب ومسبباتها، فإنه ينفى بالتالى قلب العصا ثعبانا وإحياء الموتى وشق القمر)[٣٥].

فمجال العالم الفيزيقى، غير مجاله الميتافيزيقى، والوحى أمر قائم على التسليم دون وجود أدلة برهانية أم العلوم الفيزيقية، فإنها تحتاج إلى أدلة من الواقع وليس معنى هذا عدم الإيمان بالمعجزات، وهذا الموقف نلمحه بوضوح عند "زكى نجيب محمود" الذى فرق بين مجال الفلسفة ومجال الدين، حيث يرى أن هناك خلطا بين الفلسفة والدين ماثل عند البعض، فبدأ يفرق بينهما.

يقول (وأما العقيدة الدينية فأمرها مختلف كل الاختلافات لأن صاحب الرسالة الدينية لا يقول للناس إننى أقدم لكم فكرة رأيتها ببصيرتى، بل يقول لهم إننى أقدم رسالة أوحى بها إلى من عند ربى لأبلغها، وها هنا يكون مدار التسليم هو تصديق صاحب الرسالة فيما يرويه وحيا عن ربه أى مدار التسليم هو الإيمان)[٣٦].

فطريق العقل وهو طريق برهانى، لذلك يستلهم "د. زكى نجيب محمود" هذه الصور العقلانية من خلال منهجه الوضعى المنطقى أما "د. عاطف العراقى" فيستلهم صور التراث القائمة على منطق العقل كمنهج ورؤية عند رواده، وإذا كان - كما سبقت الإشارة - قد استند إلى الفيلسوف "ابن رشد" فى منهجه البرهانى، فإنه يتفق معه أيضًا حول رؤيته للتصوف.

يقول (فنحن إذا درسنا فلسفته فإننا نجدها معبرة عن اتجاه عقلى لا يختلف قوة أو ضعفًا من مجال لآخر ولكن تختلف صور هذا الاتجاه من مشكلة إلى أخرى فى مشكلة من المشكلات التى يبحثها، وينقد فيها التصوف يقدم لنا الأسباب التى لا تجعل من التصوف سبيلاً عقليًا يتبعه الإنسان. وهذا صحيح من جانب "ابن رشد"، إذ أن الصوفية قد اعتمدوا على مشاهدات القلوب ومكاشفات الأسرار واعتبروا أنفسهم أرباب الأحوال لا أصحاب الأقوال وغدت الحكمة عندهم علمًا باطنيًا يلقى فى القلب إلقاء وليست نوعًا من العلم الذى يكتسب بالنظر العقلى)[٣٧].

وهذا الموقف "لابن رشد" يتبناه "د. عاطف العراقى" على أساس أن منهجه قائم على البرهان، أما التصوف فمنهج ذوقى فالمتصوفة كما يقول أرباب أحوال لا أصحاب أقوال، ومن هنا يرفض "د. عاطف العراقى" طريقة المتصوفة، كمنهج للفكر.

يقول (ولست فى حاجة إلى القول بأننا إذا سرنا فى هذا الطريق- طريق الصوفية - فلن نستطيع تحقيق أدنى تقدم فى مجال الفكر الفلسفى وإذا قيل أن طبيعة التصوف كتصوف يجب أن تكون كذلك فإن هذا قد يكون صحيحًا ولكن ما دخله إذن فى مجال الفكر الفلسفى؟ إننا إذا شئنا للفلسفة العربية التقدم فليس أمامنا إلا طريق واحد هو طريق العقل)[٣٨].

ويمكن القول إجمالاً أن "د. عاطف العراقى" قد اتفق إلى حد بعيد مع أفكار الفيلسوف "ابن رشد" فى معظم القضايا التى تناولها لمعالجة التراث العربى، وأنه بعد الشئ الكثير عن رؤية كل من السلف والمتصوفة والمتكلمين، وكان أقرب الاتجاهات المعاصرة إلى اتجاهه رؤية "د. زكى نجيب محمود" حول فهم التراث، وإن اختلف معه فى بعض القضايا، ولكن حجم الاختلافات كان بسيطًا قياسا بالرؤية الكلية فى فهم ومعالجة قضايا التراث، وقضايا العصر.

الهوامش

١ – د/ عاطف العراقى: العولمة وثقافة التنوير ص٥.
٢– د/ عاطف العراقى: العولمة وثقافة التنوير ص٦.
٣– د/ عاطف العراقى: العولمة وثقافة التنوير ص٣.
٤– د/ عاطف العراقى: ثورة النقد فى عالم الأدب والفلسفة والسياسة، القسم الأول (القضايا والمشكلات من منظور الثورة النقدية) دار الوفاء ص١٥.
٥– د/ عاطف العراقى: ثورة النقد فى عالم الأدب والفلسفة والسياسة ص٩٩.
٦– د/ عاطف العراقى: ثورة النقد فى عالم الأدب والفلسفة والسياسة ص١٠١.
٧– د/ عاطف العراقى: ثورة النقد فى الفلسفة العربية، دار المعارف ط٤ سنة ١٩٧٨م ص١٩.
٨– د/ عاطف العراقى: العقل والتنوير فى الفكر العربى المعاصر، قضايا ومذاهب وشخصيات ط١ ص٣٧.
٩– راجع د. زكى نجيب محمود: مجتمع جديد أو الكارثة: دار الشروق ط٤ ص١٦–١٨.
١٠– د/ عاطف العراقى: العقل والتنوير فى الفكر العربى المعاصر، قضايا ومذاهب وشخصيات ط١ ص٢٢.
١١– نفس المصدر ص١٩.
١٢– نفس المصدر ص٧.
١٣– نفس المصدر ص٤٧.
١٤– نفس المصدر ص١٣.
١٥– راجع د. زكى نجيب محمود: تحديث الثقافة العربية دار الشروق، ط٢ ١٩٩٣م ص٩١.
١٦– د/ عاطف العراقى: العقل والتنوير فى الفكر العربى المعاصر، قضايا ومذاهب وشخصيات ط١١ ص١٨.
١٧– المصدر السابق ٣٨: ٣٩.
١٨– د/ عاطف العراقى: الفلسفة العربية والطريق إلى المستقبل، رؤية عقلية نقدية، دار الرشاد القاهرة ط١، ١٩٩٨م ص١١.
١٩– المصدر نفسه ص١١.
٢٠– د/ عاطف العراقى: ثورة العقل فى الفلسفة العربية، دار المعارف ط٤ ١٩٧٨ ص١٩.
٢١– د/ عاطف العراقى: تجديد فى المذاهب الفلسفية والكلامية: دار المعارف ط٥ ١٩٨٣ ص٢٦: ٢٥.
٢٢– راجع سالم يفوت: ابن رشد ودارسوه المصريون: (محمد عاطف العراقى نموذجًا)، ندوة العلاقات المغربية المصرية، التكامل الثقافى بين مصر والمغرب، الدورة الثالثة ٦–٨ يوليو سنو ١٩٩٢م ص٨٠.
٢٣– د/ عاطف العراقى: النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد: دار المعارف القاهرة، ط١ ١٩٩٧م ص٢٥.
٢٤– د/ عاطف العراقى: تجديد المذاهب الفلسفية والكلامية، ص١٢٥.
٢٥– المصدر السابق ص١٢٥.
٢٦– د. زكى نجيب محمود: موقف من الميتافيزيقا، المقدمة (و).
٢٧– د/ عاطف العراقى: النزعة العقلية عند ابن رشد، ص٢٣، ٢٤.
٢٨– المصدر السابق: ص٢٤.

المحور الثامن
قضايا الإنســان والمجتمع
عند عاطف العراقى

جهود عاطف العراقى فى مباحث النفس

بقلـم

أ. د. عبد الرحمن العيسوى(*)

تمهيد:

عاطف العراقى الإنسان:

للأستاذ الدكتور/ محمد عاطف العراقى سمات آثرة، قوامها روح المودة والتعاطف، والنبل، والكرم، تلك الخلال والخصال التى يحتضن بها كل من يتعامل معه، حتى وإن كان ذلك لأول لقاء يجمع المرء بهذا الرائد العظيم. فسرعان ما يشعرك بالألفة والمودة والكرم والإخاء، وكأنك تعرفه منذ عشرات السنين. هذه المودة يغمر بها دائمًا أصدقاءه وتلامذته الذين يشعرهم بالمودة والأبوة والتقارب، وتلك من شيم تواضع العلماء بل والزُّهاد كذلك.

والدكتور/ عاطف نموذج فذ، وفريد فى إخلاصه وولائه وتفانيه فى خدمة أمته العربية والإسلامية، فهو غزير الإنتاج، واسع الإطلاع. كثير العطاء، صاحب قلم فياض، يوصف أسلوبه "بالسهل الممتنع"، بحيث يذيب تلك المعانى الفلسفية العميقة والصعبة فى أسلوب رشيق سهل العبارة جزل المعنى واضح الفكرة يسير الفهم والاستيعاب. ساعده قلمه الطيع فى أن يغذى الفكر الفلسفى فى عالمنا العربى من محيطه إلى خليجه، حيث تجوب مؤلفاته العالم العربى مخترقة حدود المكان والزمان. ولقد أحب الفلسفة والفكر الفلسفى حبه لأعته، فكان رائدًا من رواد التنوير، وكان قطبًا من أقطابه وما يزال فيض العطاء يتدفق فيضئ أرجاء الفكر الفلسفى العربى.

ولقد أسهم فى إثراء الحركة الفكرية والنهضة الثقافية والتربوية والجامعية مساهمًا بذلك بقسط وافر فى تنوير العقل العربى وتبصيره ونشر الفلسفة العربية، فضلاً عن جهوده المتميزة والمتفردة فى حركة إحياء التراث العربى والإسلامى وفض غبار النسيان عنه وغربلته من الشوائب، مبرزًا فضل السبق لفلاسفة العرب والإسلام على الحضارة الغربية التى قامت على دعائم من الحضارة العربية.

والدكتور عاطف نموذج فريد من الحيوية والنشاط وسعة الأفق وسرعة الحركة، ولذلك وهب حياته مخلصًا للعلم وللفلسفة وطلابهما. فأسس مدرسة متميزة منهم تضئ ربوع الوطن من أقصاه إلى أقصاه. فها هو يضع المؤلفات والبحوث ويشرف على عشرات الرسائل العلمية، ويناقش أصحابها على امتداد الوطن، مدفوعًا بحبه للخير وفتح أبواب العلم والرزق أمام طلابه من الإسكندرية إلى أسوان دون تفرقة. فبادلوه حبًا بحب وتقديرًا بتقدير.

(*) أستاذ علم النفس بكلية الآداب/ جامعة الإسكندرية.

وها هو اليوم تلتف حوله قلوب الصفوة الممتازة من تلاميذه وزملائه من مفكري هذه الأمة، وفي محاولة لرد قسط بسيط من العطاء،نراهم يعملون على إصدار مؤلف تكريمًا للمفكر الكبير والفيلسوف العربي الأصيل الدكتور العراقي. ولذلك لم يكن غريبًا أن أتلقى من هذه النخبة وتلك الصفوة الكريمة هذه الدعوة للإسهام في أداء قدر من الواجب نحو هذا الرائد الكبير.

مبحث النفس عند ابن سينا كما يعرضه أ. د/ العراقي:

لقد وجه عاطف العراقي اهتمامًا عظيمًا لإبراز فكر فلاسفة المشرق العربي. واستعرض عرضًا نقديًا في مؤلفه الرائد "مذاهب فلاسفة المشرق" الجوانب الإلهية في فلسفة الكندي، ومحاولات الكندي في التوفيق بين الدين والفلسفة. ولم يكتف كعادته، بسرد معالم المذهب، وإنما يقدم تقويمًا أو نقدًا دقيقًا لكل ما يعرضه من آراء، من ذلك مشكلة قدم العالم وحدوثه عند الكندي، وبيان الأدلة على وجود الله، وفكرة الوحدانية. كما يستعرض في هذا المؤلف فلسفة الإمام الغزالي. وبنوع خاص فقد اهتم أ.د/ العراقي باستعراض فكر ابن سينا وتحليله ونقده. ويهتم الباحث في هذا المجال ببيان وجه الرأي في مسألة النفس عند ابن سينا كما يعرضها وكما تصورها أ.د/ العراقي، حيث أفرد لها فصلاً كاملاً تحدث فيه عن جوهر النفس أو طبيعتها، وبرهان الإنسان المعلق في الفضاء، وبرهان الحركة، والظواهر النفسية، وبرهان الاستمرار، وبرهان وحدة النفس، والقول بحدوث النفس. وقوى النفس الإنسانية.

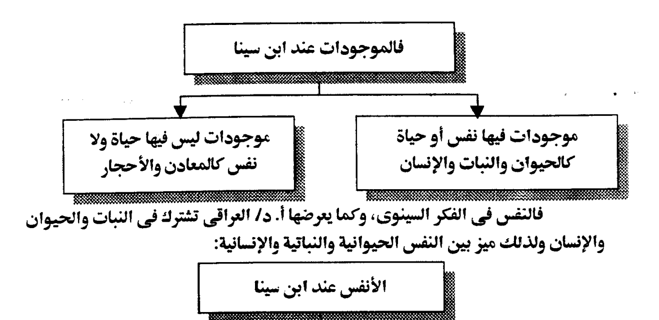
ويستهل أ.د/ العراقي بحثه عن النفس في الفكر السينوي باستعراض عدد من أبيات الشعر التي وضعها ابن سينا في وصف النفس ضمن قصيدته في النفس والمعروفة باسم "القصيدة العينية" لانتهاء أبياتها بحرف العين. وتقول عبارات الأبيات:

هبطت إليك من المحل الأرفع	ورقاء ذات تعزز وتمنع
محجوبة عن كل مقلة ناظر	وهي التي سفرت ولم تتبرقع
وصلت على كره إليك وربما	كرهت فراقك وهي ذات تفجع
أنفت وما أنست فلما واصلت	ألفت مجاورة الخراب البلقع

واستعراض الباحث لجهود أ.د/ العراقي في مجال النفس البشرية يجعله يعقد مقارنة بين هذا الفكر السينوي والفكر السيكولوجي الحديث في مجال النفس ووظائفها وطبيعتها وقواها كلما أمكن ذلك.

ويقسم ابن سينا موجودات العالم إلى كائنات فيها حياة، ومنها الإنسان والحيوان والنبات، وموجودات أخرى ليس فيها حياة كالحجر أو الصخر أو المعادن، وجدير بالإشارة أن الفكر العلمي الحديث لم يعد يأخذ بفكرة الثنائية والتقسيم الحاسم وإنما بفكرة التدرج فالأشياء ليست بيضاء أو سوداء ولكنها متدرجة بين هذا وذاك.

ويرى أ. د/ العراقي أن ابن سينا اعتمد في دراسته للحيوان والنبات على ما يمكن أن نسميه اليوم بالمنهج التجريبي وقوامه الملاحظة والتجربة، ولكنه في دراسة النفس ينحو منحا ميتافيزيقيا فلسفيا:



فالنفس فى الفكر السينوى، وكما يعرضها أ. د/ العراقى تشترك فى النبات والحيوان والإنسان ولذلك ميز بين النفس الحيوانية والنباتية والإنسانية:

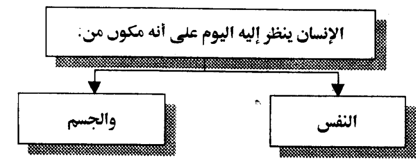
الأنفس عند ابن سينا

نفس حيوانية | نفس نباتية | نفس إنسانية

والنفس أصل لحياة الكائنات الحية. وابن سينا وإن استخدم الفكر التجريبى فى هذا المجال أيضا ولكن كان يغلب على منهجه الطابع الفلسفى. وكان ابن سينا شمولى النظرة، فاهتم بدراسة القوى البدنية والنفسانية فى المملكة الحيوانية والمملكة الإنسانية.

ولقد ضمن ابن سينا مبحثه فى النفس ضمن مباحث العلم الطبيعى حيث الموجودات التى توجد بالطبيعة هى النبات والحيوان والإنسان، لأن فيها مبدأ أو سببا لحركتها وسكونها وليس خارجا عنها، ويؤكد ابن سينا أن علة حركة الأجسام هى النفس فمن وظائفها الحركة والنمو وبذلك نتبين وظيفة للنفس فى الفكر السينوى، وهى الحركة وأنها أيضا أصل الحياة مقارنة بالموجودات الصماء أو الجامدة. فالنفس أصل الحركة، وإنها غاية أيضا وهى جوهر الأجسام. فالنفس تقوم بما تقوم به الطبيعة فى الكائن غير الحى. والنفس لا تنطبق إلا على الأحياء من موجودات هذا الكون.

والموجودات الطبيعية تتكون من هيولى وصورة ومنهما معا يوجد الجسم، والنفس مبدأ الأفعال التى تتميز بالحياة على اختلاف مراتبها. ومن هنا كانت ضمن مباحث العلم الطبيعى. والنفس مدبرة للأبدان. ويقرر أنه لذلك صار النظر فى النفس من حيث هى نفس، النظر فيها من حيث لها علاقة بالمادة والحركة. وإذا كان ابن سينا يربط بين النفس والحركة، فإن هذا ما يفعله علم النفس الحديث حين لا ينظر للنفس على أنها قوة مستقلة أو كيان مستقل بذاته، وإنما باعتبارها أحد عناصر وحدة متفاعلة متكاملة مكونة من النفس والجسم معا.

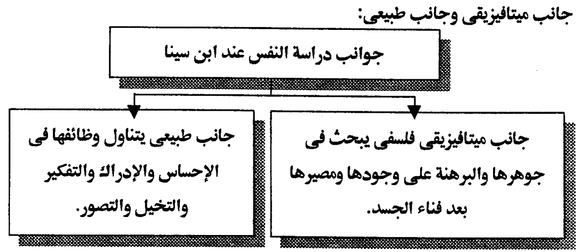


وإذا كان ابن سينا قد قسم دراسة النفس إلى قسمين هما:

أ - قسم يدخل في المجال الطبيعي، ويدرس هنا أنواع النفس من نباتية وحيوانية وإنسانية، ويدخل في ذلك دراسة وظائف الحواس المختلفة المختلفة كالسمع والإبصار والتذوق والشم واللمس وإلى جانب ذلك التخيل والتعقل أو التفكير. ودراسة الحواس ووظائفها تدخل اليوم ضمن دراسات علم النفس الفسيولوجي.

ب- القسم الآخر هو أقرب إلى الدراسات الميتافيزيقية، من ذلك البرهنة على حقيقة النفس ومصيرها بعد الموت.

والقسم الأول يدخل الآن ضمن دراسات علم النفس الحديث حيث يتناول علم النفس الفسيولوجي دراسة الحواس ووظائفها ويهتم علم النفس العام بدراسة عمليات التعقل أو التفكير والتخيل والتصور والإدراك والتعلم والتذكر والإبداع والاستدلال والاستنباط والاستقراء. وعلى ذلك يتصور أ. د/ العراقي أن دراسة النفس عند ابن سينا تشمل جانبين: جانب ميتافيزيقي وجانب طبيعي:



ولقد أحكم أ. د/ العراقي فهم التراث السينوي في مجال النفس ومباحثها، واتساع هذا التراث وتعدد جوانبه حيث يؤكد "إنه لا يخفى أن موضوع النفس في كل من جانبيه الطبيعي والميتافيزيقي يتطلب بحوثا ومؤلفات يمكن أن تستغرق آلاف الصفحات نظرا لتشعبه وكثرة مؤلفات ابن سينا فيه".

حيث تناول ابن سينا موضوع النفس في كثير من مؤلفاته منها: الشفاء والطبيعيات ولقد اهتم بهذا الجانب النفسي من تراث ابن سينا كثير من علمائنا الكبار ومنهم إبراهيم مدكور وأحمد فؤاد الأهواني ومحمد عثمان نجاتي وعبد الرحمن بدوي. هذا إلى جانب

تناول موضوع النفس في كثير من رسائل الماجستير والدكتوراة، منها على سبيل المثال لا الحصر رسالة عبد الفتاح محمد العيسوى أحد تلاميذ أ. د/ العراقي. ولذلك يقتصر أ. د/ العراقي استعراضه لموضوع النفس على إبراز الأسس العامة في هذا الموضوع ومن خلال هذا العرض يعبر عن فهم متعمق للفكر السينوى. وإحكام فهمه واستيعابه من كافة جوانبه، وإبراز حقائقه مع بيان وجه النقد الذى يمكن أن يوجه إلى هذا التراث. ولا شك أن هذا العمل يمثل جهدًا طيبًا وإضافة جيدة في مجال الفكر الفلسفي، والكشف عن مكونات تراثنا الإسلامي والعربي وإحيائه وفض الغبار عنه وإيقاظه ليكون منارًا أمام أبناء الأجيال الصاعدة من الباحثين.

وينظر أ. د/ العراقي لتراث ابن سينا في موضوع النفس نظرة منصفة عادلة وموضوعية، قوامها الدقة والموضوعية، والأمانة العلمية، التي اتسم بها دائمًا أ. د/ العراقي طوال مشواره العلمي، ومن خلال تكريس حياته وجهده وفكره وعقله لإحياء التراث العربي والإسلامي، والنهوض بالفكر الفلسفي العربي المعاصر. وفي هذا الصدد يقول أ. د/ العراقي أن ابن سينا قد استفاد استفادة كبيرة في موضوع دراسة النفس، بأقوال وآراء كل من سبقوه، سواء انتمى إلى تأييد آرائهم أو إلى معارضتهم، ثم أضاف إلى هذه الآراء آراءه الخاصة بموضوع النفس. ولعل ذلك يذكرنا بأهم خاصية من خواص البحث العلمي المعاصر إذ يتطلب من الباحث استعراض أو بيان التراث العلمي السابق في مجال دراسته، ثم يجرى دراسته كي تكون إضافة جديدة مؤسسة على ما سبق من دراسات، وفي ذلك تنمية للفكر من ناحية، وتواصل وربط بين القديم والمعاصر والمستقبل، على اعتبار أن العلم نشاط نام ومتطور ومتحرك ومتغير. وذلك من منطلق أننا كي نفهم الحاضر، لابد وأن نرجع إلى الماضي ونقفز منه إلى آفاق المستقبل. ولقد سبقنا إلى ذلك شيخنا الرئيس ابن سينا في استعراض آراء السابقين عليه.

ولقد استفاد ابن سينا في دراسته للنفس بآراء أفلاطون، وبرهنته على وجودها، وعلى خلودها، وجوهريتها، وتمايزها عن البدن. وإن كنا اليوم لا ننظر للنفس على أنها كائن مباين للبدن، وإنما هي توجد به وتحل فيه وتعبر عن نفسها من خلال سلوك الإنسان وبذلك نستدل استدلالاً على وجودها بطريقة غير مباشرة حيث أنها ليست محسوسة، وإنما نستدل على وجودها من مظاهرها كما تبدو هذه المظاهر في السلوك والشعور والاحساس والتفكير والتأمل والانفعال. كذلك استفاد ابن سينا من آراء أرسطوطاليس في النفس وأنواعها: الحيوانية والنباتية والإنسانية. وبالطبع لا ينظر العلم الحديث اليوم للنبات على أنه يحتوى نفسًا بداخله كالإنسان أو الحيوان. كما استفاد ابن سينا من أبحاث أفلوطين، وخاصة في الجانب الميتافيزيقي.

والحقيقة أن صورة النفس كانت مختلفة عند السابقين على ابن سينا، فمنهم من نظر إليها على أنها جسم لا يفترق عن غيره من الأجسام التي يوجد بها حياة، ومنهم من أبعدها إبعادًا كليًا عن المادة ورآها جوهرًا خالصًا مختلفًا تمام الاختلاف عن الجسم.

ولقد اهتم ابن سينا لا بالتراث اليونانى فى مجال النفس وحسب، وإنما أيضًا طالع آراء فلاسفة العرب والإسلام الذين سبقوه، وهضم هذا التراث، ونقده، وأضاف إليه من عنده. فلم يكن ابن سينا مجرد ناقل أو شارح لأقوال من سبقوه، ولم يقتصر جهده على التحليل والتأمل فى التراث، وإنما أضاف إليه من ابتكاراته وإبداعاته الكثير وخاصة من علوم القرآن. ولقد ظهرت آراء السابقين عليه فى مؤلفاته مثل كتاب الشفاء والنجاة، وعيون الحكمة. والإشارات والتنبيهات، وكتابه العمدة "القانون" فى الطب إلى جانب رسائله فى النفس وقصيدته المشهورة. ومن خلال هذه الدراسات اتضحت علاقة النفس بالجسم وهو أمر يقره العلم الحديث. مما يؤكد فضل السبق لشيخنا الرئيس ابن سينا على ما يدعى العلم الحديث أنه من منجزاته. ولو كان ابن سينا مجرد ناقل للتراث اليونانى، لما ترجمت مؤلفاته إلى اللاتينية. وهو وإن تأثر بأرسطو، إلا أنه لم يتفق معه على طول الخط، مما يكشف عن استقلاليته العقلية كباحث متفرد ومتميز.

ولقد بدأ الاهتمام بالنفس على يد أرسطو فى كتابه "النفس" ثم تناول شراح أرسطو هذا الموضوع من فلاسفة اليونان، وبعد هؤلاء الشراح انتقلت آراء أرسطو إلى الكندى والفارابى ثم ابن سينا. وإذا كان ابن سينا قد استفاد كثيرًا ممن سبقوه من فلاسفة الإسلام والعرب واليونان، فإنه كذلك، بدوره، قد أثر فيمن أتوا بعده مثل ابن باجة وابن رشد.

ويتناول أ. د/ العراقى مشكلة إثبات وجود النفس عند ابن سينا، وتعريفها، ويؤكد أن ابن سينا يميز بين الكائنات الحية وغير الحية على أساس وجود النفس. فالمعادن تكونت من العناصر الأربعة: وهى الماء والتراب والهواء والنار. وكان يرى أن للنبات قوة غاذية، حيث أنه يتغذى بذاته، وله كذلك قوة نامية تؤدى إلى نموه، ولذلك فمن أفعال النبات:

أ - التغذية.

ب- النمو.

والحيوان يتقبل بحكم تركيبه النفس الحيوانية بعد أن يستوفى درجة النفس النباتية. وللنفس الحيوانية وظائف ثلاث هى:

أ - التغذية.

ب- النمو.

ج - الاحساس.

وبعد الحيوان يأتى الإنسان، وهو بحكم تركيبه، يتقبل قوى نفسانية ألطف من الموجودة فى الحيوان. وله بذلك النفس العاقلة والتى يتميز بها الإنسان عن سائر الكائنات النباتية والحيوانية، وهى القوة المفكرة والتى ترادف العقل اليوم، ومن وظائف العقل التفكير والتخيل والتصور والإدراك والتعلم والتذكر. ويثير هذا الموضوع إشكالية كبرى وهى: هل الحيوان يفكر أم لا؟

وإذا كان الحيوان مفكرًا فهل يعد مسئولاً عن أفعاله؟ وهل ينال العقاب بعد موته؟

ويرى ابن سينا أن أفعال النبات والحيوان والإنسان ترجع إلى قوى زائدة عن القوى الجسمية. وبذلك يؤمن ابن سينا بوجود مبدأ روحي أو جوهر روحي يختلف عن العناصر الجسمية. ولكن النشاط، كما نتصوره نحن اليوم في إطار علم النفس الحديث، النشاط يأتي من هذه القوى الروحية مضافة إلى الجسم. فالنشاط مصدره النفس والجسم معًا. أو هو محصّلة التفاعل بين الجسم والنفس، فالنفس توجد لجميع الكائنات الحية إذ أننا نشاهد أجسامًا تحس وتتحرك بالإرادة، بل نشاهد أجسامًا تغذى، وتنمو، وتولد المثل أى تتكاثر، ولا يمكن أن يكون ذلك صادرًا عن جسمها. بها قوى غير قواها الجسمية. وينتهى ابن سينا لتعريف النفس بأنها كمال أول لجسم طبيعى آلى ذى حياة بالقوة. وجدير بالإشارة إلى أن الشيخ الرئيس قد تبع أرسطو في القول بأن هناك نوعين من الوجود هما:

أ - الوجود بالقوة وهو مجرد احتمالية الوجود أو الاستعداد للوجود الكامن كما هو الحال في القول بأن الشجرة موجودة بالقوة في البذرة.

ب- الوجود بالفعل وهو اكتمال الصورة والهيولى كما هو الحال في البذرة عندما تنمو لتصبح شجرة.

ومع تأثر ابن سينا بأرسطو إلا أنه قال ببقاء النفس، وخلودها بعد مفارقتها للبدن. وفى القول بأن النفس كمال لجسم طبيعى يخرج هذا الجسم عن الأجسام الصناعية كالكرسى والسرير. ولقد نظر ابن سينا للنفس على أنها جوهر وصورة. ولقد أدرك ابن سينا قيام نوع من التفاعل بين قوى النفس الغاذية والنامية والمولدة، فالقوى الأولى تخدم الثانية، والثانية تخدم الثالثة. وهناك نوع من التدرج بين الكائنات الحية، فالنفس النباتية توجد أيضًا في النفس الحيوانية، ويزاد عليها. فالنباتية توجد في الحيوانية والحيوانية توجد في النفس الإنسانية. ومن قوى النفس الحيوانية قوة محركة وأخرى مدركة. ومن وظائف القوة المدركة الحواس الخمس في السمع والإبصار والشم والتذوق واللمس. ولقد أدرك ابن سينا أن هناك ما يعرف بالحس المشترك، حيث يدرك موضوعات لا يمكن إدراكها كالمقدار. والحس المشترك هو نقطة التقاء الحواس الأخرى فالإنسان يدرك أنه يبصر ويسمع ويدرك أنه يسمع، بمعنى أنه إدراك الإدراك.

ويتحدث الدكتور العراقى عن النفس الناطقة في الفكر السينوى، وعن إثبات جوهريتها وتقرير حدوثها وتحديد قواها، وبيان العقول التى توجد لها، ويستعرض جوهرية النفس بالاستعانة ببرهان "الإنسان المعلق فى الفضاء" وبرهان الحركة وبرهان الظواهر النفسية وبرهان الاستمرار، وبرهان وحدة النفس، ثم يتحدث عن روحانية النفس. وفى هذا الصدد يقول إننا لا نجد جسمًا من الأجسام من حيث هو جسم، محلاً للحركة، إذ لو كان ذلك كذلك، لكان كل جسم من الأجسام محلاً لها. وهذا غير مشاهد ولا يثبت أمام البرهان. وفى تقرير حدوث النفس، يقول ابن سينا "إن النفس تحدث كلما يحدث البدن الصالح لاستعمالها إياه. ويكون هذا البدن الحادث ممتلكًا للنفس وآلة لها أيضًا، فالجسم آلة النفس.

وفى معرض بيان قوى النفس الإنسانية والعقول التى توجد لها، يقول أن النفس النباتية تشترك بين النبات والحيوان والإنسان، والنفس النباتية تشترك بين الإنسان والحيوان،

ثم تنفرد بعد ذلك النفس الناطقة للإنسان، بقوى خاصة بها لا توجد في كل من النفس النباتية والنفس الحيوانية.

ويؤكد الدكتور العراقي على أسمى مراتب العقل النظري بقوله: "تتميز النفس الإنسانية عن غيرها من النفوس النباتية أو الحيوانية بأن هذه النفس، وإن تضمنت قوى غيرها من النفوس، إلا أنها تزيد عليها بقوى لا توجد في النبات ولا في الحيوان. ومن هنا كان تميزها وتميز الكائن الذي توجد له هذه النفس وهو الإنسان، أرقى الكائنات.

وهذه القوى النفسانية، سواء ما وجد منها في مملكة النبات أو الحيوان أو الإنسان، تشطر كائنات الكون كله إلى شطرين: شطر ليس فيه حياة، وشطر يتميز بالحياة التي يستمدها من نفس لا تعدو وظيفتها التغذية والنمو والتوليد موجودة في النبات، ثم نفس تمتلك حواس ولها قوى لا توجد في النبات، وإنما توجد في الحيوان. ثم صعود من نفس نباتية وما تتضمنه من قوى لا توجد في النبات، وإنما توجد في الحيوان، ثم صعود من نفس نباتية وما تتضمنه من قوى، ونفس حيوانية لها قوى أعقد وأرقى، إلى نفس لا توجد إلا في الإنسان، ومعنى ذلك تناول دراسة النفس من أبسطها إلى أعقدها، ومن أدناها إلى أعلاها، دراسة لأعم مستويات إلى أخص هذه المستويات"[1].

هذه رحلة عابرة لفكرة النفس عند ابن سينا كما تصورها وعرضها ودرسها أ. د/ العراقي معبرًا عنها بروح العصر وبأسلوبه الشيق وعباراته اليسيرة على الفهم والاستيعاب. وللدكتور العراقي إنتاج ضخم وغزير يتناول كل جوانب الفكر الفلسفي ومجالاته.

ومبحث النفس اليوم أصبح موضوعًا مستقلاً لدراسة علم النفس الحديث بعد أن انسلخ علم النفس عن أمه الفلسفة، ولإمكان دراستها دراسة علمية استعار علم النفس الحديث مناهج العلوم الطبيعية، فأخذ في إجراء التجارب والقياسات وإنشاء معامل علم النفس ومختبراته لدراسة السلوك الإنساني المعبر عن وحدة النفس والجسم والعقل معًا. ومؤكدًا علاقة التفاعل بين قوى النفس وقوى البدن ووظائفهما. بل اتسعت آفاق علم النفس وتعددت موضوعاته وتخصصاته وأصبح هناك فروعًا متعددة لكل مجال من مجالات الحياة العصرية، من ذلك ما يلي:

علم النفس الفسيولوجي، علم النفس الاجتماعي، علم نفس النمو، علم النفس الصناعي، علم النفس المهني، علم النفس الإداري، علم النفس الطبي، علم النفس الإكلنيكي، علم النفس العسكري، علم النفس الحربي، علم النفس الجنائي، علم النفس القانوني، علم النفس القضائي، علم النفس البيئي، علم نفس المجتمع، علم نفس الصحة[2]. وهكذا يواكب التطور في علم النفس التطورات في الحياة الحديثة.

الهوامش

١ – د. عاطف العراقي، مذاهب فلاسفة المشرق، القاهرة، ط١٠، ١٩٩٢م، ص١٨٧/ ٢٣٧.

٢ – لكاتب هذه السطور مؤلفات متواضعة في هذه المجالات الحديثة.

عاطف العراقي
رائد النزعة الإنسانية

بقلم
أ. د. عبد الوهاب جعفر[*]

يصرّ أستاذنا الدكتور عاطف العراقي على أن يكون أستاذًا للفلسفة "العربية" لا "الإسلامية" رغم ما بين اللفظين من تطابق (في المصطلح)، يكاد يكون تامًا، عند معظم الدراسيين لهذا التخصص، ورغم أن هؤلاء يعلنون عن تخصصهم بأنه الفلسفة الإسلامية.

وأنا لا أريد أن أقول مع البعض أن أستاذنا ربّما تأثر بما يردّده الشوام من أنها "فلسفة عربية" أو بما يردّده البعثيون لأسباب سياسية وقومية. فحاشا لله أن يكون الأمر كذلك، فضلاً عن تعارضه مع الخط المنهجي لأستاذنا، وهو الذي يحذر من مغبة التأثير والتأثر ومن ضحالة المقارنة والإسراف في التأويل وعقد المشابهات[1].

ومع وجود شبه الإجماع - حتى عند العديد من المستشرقين - على تسميتها "فلسفة إسلامية"، فإنني أرجّح أن تكون التسمية المتفردة قد انبثقت عن قناعة تامة لدى أستاذ الفلسفة العربية للأسباب الآتية:

أولاً: أن العالم الإسلامي بحرٌ زاخر من البشر، تتلاطم أمواجه في الزمان والمكان، ولا يمكن أن تكون الفلسفة التي ظهرت في جزء منه لدى الناطقين بلغة الضاد هي "الفلسفة الإسلامية"! فقد تبرّأ السنيون والسلفيون بعامة من الفلسفة والمتفلسفة، وهم يطلقون على الفلاسفة الذين ظهروا على الأرض الإسلامية اسم "فلاسفة منتسبون للإسلام"[2]. ولا يقولون "فلاسفة الإسلام". ولذا كان الأرجح تسميتهم "فلاسفة عرب"، وفلسفتهم هي "الفلسفة العربية".

ثانيًا: يرى أستاذنا أن القول بأنها "فلسفة إسلامية" قد انبثق عنه خلط شنيع بين خصائص الفكر الديني وخصائص الفكر الفلسفي. ومن المعروف أن الفلسفة تخاطب العقل والفكر الديني مصدره الشرع. أما مصطلح "الفلسفة العربية" فإنه يجنّبنا أي فهم خاطئ لفلسفتنا، وهو يباعد بيننا وبين التفسيرات والتأويلات الفاسدة[3].

ثالثًا: نلاحظ أن المؤلفات الفلسفية لدى صاحب الفلسفة العربية تختص بعناوين متفردة مثل: "الفلسفة العربية والطريق إلى المستقبل"، "ابن رشد ومستقبل الثقافة العربية"، "ثورة العقل في الفلسفة العربية". ويظهر لقارئ هذه المؤلفات أن أستاذنا لا يعلم الفلسفة تعليمًا نمطيًا بل إنه يبدأ من ركائز الفلسفة على الأرض العربية ثم يتوجه بها إلى آفاق المستقبل العربي. كما يظهر للقارئ أيضًا أن مضامين هذه الكتب لا تلتقي مع عناوينها لو استبدلت كلمة "العربية" بـ "الإسلامية". فإلى شعوب العالم العربي يتوجه المؤلف بالدعوة

---

[*] أستاذ الفلسفة/ كلية الآداب/ جامعة الإسكندرية.

إلى: "منهج نؤمن به ونكرس حياتنا للدفاع عنه .. فالعقل يشق طريقة وسط الأشواك والصخور .. وإذا تخلينا عن العقل، ففي ذلك الجمود والموت"[٤].

وفي نقده للفلاسفة العرب نجده يتمسك بأن يكون النقد معبرًا عن ثورة العقل "حتى لا تتحول الدراسة الفلسفية إلى نوع من الرواية والحكاية عن السابقين"[٥]. وهي تعاليم وعظات لكل المثقفين العرب ولكل الدارسين في "الفلسفة العربية".

وأستاذنا من روّاد النزعة الإنسانية، وهو يريد أن يسمو بالإنسان العربي ليرتفع به إلى أعلى المراتب العالمية: فهو يدعو إلى الاعتداد بالعقل حتى تتخلص المجتمعات العربية من ظلمات الجهل والخرافة، وهو لا يمل ترديد كلمتي "العقل" و"التنوير" في كل كتاباته، بل أيضًا في عناوين بعض كتبه. فهاتان الكلمتان صنوان لا يفترقان، وأما الحدس الذي أمسك به مفكرنا، وهما مفتاح "المنهج" ومفتاح التقدم في كل مناحي الحياة عنده. ويحضرنا في هذا المقام ما قاله الفيلسوف هنري برجسون من "أن الفيلسوف الحق لم يقل إلا كلمة واحدة، وعندما همّ بقولها لم ينقلها بالفعل، ولهذا تحدّث طوال حياته .. وهذا شأن الحدس الفلسفي الذي تعجز اللغة عن التعبير عنه"[٦].

نعم، العقل والتنوير هما منهاج التقدم الذي أمسك به الحدسُ الفلسفي عند عاطف العراقي. ونستسمح القارئ الكريم في التوقف قليلاً عند إشكالية "العقل والتنوير والتقدم":

فقد كانت فاتحة عصر العقل في أوربا هي العبارة الأولى التي وردت في كتاب "مقالٌ عن المنهج" للفيلسوف ديكارت: (العقل أعدل الأشياء قسمة بين البشر)، كما كان هدف كتاب "المقال" هو "إحكام قيادة العقل والبحث عن الحقيقة في العلوم" وفقًا للصياغة الكاملة لعنوان الكتاب نفسه، وأيضًا كان طموح "منهج العقل" أن يصبح الإنسان "سيدًا" على الطبيعة ومملتكًا لها".

واطّردت الثقة في العقل وإمكانات العلم من منتصف قرن ديكارت إلى بدايات القرن العشرين. ثم فشل العلم في الدخول إلى ساحة الضمير الإنساني بعد أن ظهرت النزعة العلمية المتطرفة Scientism التي زعمت أن الإنسان بعقله وعلمه يستطيع أن يحقق لنفسه أقصى ما يتطلع إليه من سعادة، وما صاحب تلك النزعة من صلف وغرور وتبجّح لدى التنويريين بلغ ذروته عند إرنست رينان الذي يتحدث عن أفول نجم الدين وعن موت الآلهة، ويتوعّد "النفوس الرقيقة" "التي يعتصرها الألم في غياب إله يحبّها ويحميها"، ويتهمها بأنها "لا تقدر على حمل تبعات العلم"[٧].

لقد فشل العلم في الدخول إلى ساحة الضمير الإنساني لافتقاره إلى ما ينبغي للعلم من تواضع، فضلاً عن أن السلطة القائمة على القهر قد استفادت من إنجازات العلم، فأصبح العلم هو العامل المساعد للبربرية والقهر[٨].

يقول الفيلسوف برجسون (توفي سنة ١٩٤١): إن الإنسان المعاصر إنسان "قوى ساعداه وضعف قلبه"، وقال روجيه جارودي: "إن الحضارة الأوربية خلّفت إنسانًا يسير على القمر بأرجل صاروخية ويقتل بمخالب ذرّية، وهو ليس إنسانًا بل هو ديناصور مقضي عليه بالفناء".

وأيضًا فشل العلم فى الدخول إلى ساحة الضمير الإنسانى لأنه أنجب الحضارة التكنولوجية وما خلفته من تدمير للطبيعة، كما خلَّفت التلوث والتسلح بوسائل الدمار الشامل والحروب ومعسكرات التعذيب وغير ذلك[٩].

وأخيرًا فشل العلم لعجزه عن تحقيق التوافق بين قيم المادة وقيم الروح فيما يقول بحق ماكس فيبر Max Weber[١٠]. ومعروف أن مشكلة العقلانية واللاعقلانية هى من أعتى المشكلات الفلسفية التى يناقشها المعاصرون الآن[١١].

وإذا كنا نقرأ فى كتابات المعاصرين عن "لغة التقدم" الذى لا يمكن وقفه ولا يمكن التراجع عنه[١٢]، ونتذكر شهادة أينشتاين على العصر بأنه "يتميز باكتمال الوسائل وغموض الغايات"[١٣]. فإننا نسأل: لم التراجع؟ ولم كانت الغايات غامضة؟ ولم فشل العلم فى تحقيق الأمان والطمأنينة للبشر؟

وربما نلتمس الإجابة فيما يقول برتراند رسل من أن "العصور متغيرة": فبعضها يقترب من الحكمة وبعضها يبتعد عنها. ولم يكن نقص الحكمة بسبب عدم تقبُّل الفلسفة – كما يزعم البعض من محترفى الفلسفة الآن –، بل إن نقص الحكمة كان مردُّه إلى فقر الفلسفات نفسها"[١٤].

وإذا عدنا إلى الفلسفة العربية، فإننى أعتقد أن عصر ثراء الفلسفة العربية الذى بدأ من أبى نصر الفارابى وحتى ابن رشد، وهو العصر الذى شهد نهضة حضارية فى جميع فروع العلم والمعرفة والتقنية، أقول إن هذا العصر كان مستنيرًا بواقعية المنهج الإسلامى ومستظلاً بظله وكانت فيه "الوسائل تواكب الغايات" اقتداء بسنة نبىّ الإسلام محمد ﷺ الذى يحث على العلم النافع ويستعيذ بالله من علم لا ينفع. وكانت قيمتا الحق والخير واضحتين. فلا شكّ ولا حيرة. ولا إحساس بالضياع.

ويخطئ من يظن أن عاطف العراقى فى تأكيده على العقل والتنوير يطالبنا بأن نقتدى بأولئك "الذين ضل سعيهم فى الحياة الدنيا وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعا"[١٥]. فأستاذنا عندما يطالب بالعقل والتنوير إنما يطالب "بالحكمة المستنيرة" التى نبتت جذورها فى الأرض العربية وارتوت بمنهج إسلامى تليد، تتحدّد فيه الوسائل والغايات لصالح البشرية. وهو يؤكد مرارًا فى كتاباته "أن الإنسان العربىّ بطبيعته إنسان متديّن"[١٦] وأن "المحاولات التجديدية عند محمد إقبال والكواكبى ومحمد عبده وطه حسين .. تعد تعبيرًا فى جانب أو أكثر من جوانبها عن بُعد أو منظور دينى"[١٧].

وأستاذنا يحترم التراث الإسلامى ويطالب بإحيائه، يقول: "إننا لو أقمنا إحياء التراث على أسس عقلية والتزمنا بهذه الأسس بحيث ننفذ إلى قاع العقل الخصيب، واحترمنا خصائص الفكر الفلسفى، فسوف نجد مستقبلاً أن الإحياء سيؤدى إلى اتجاهات غاية فى الدقة والعمق وخالية من التناقض"[١٨].

وعاطف العراقى باعتباره رائدًا من روّاد الفكر العقلى التنويرى هو أيضًا رائد من روّاد الإصلاح الفكرى.

وإذا كانت طموحاته العلمية التى حققها "داخل صومعته"[19] قد جعلت منه "حجّة" فى الفلسفة العربية وفى فلسفة ابن رشد على وجه الخصوص، فإن طموحاته الإصلاحية لا تقل بل هى تطغى على إنجازاته العلمية: فهو صاحب "النزعة الإنسانية" "الرافضة لظلم الإنسان لأخيه الإنسان"[20]، وكان حانًا على الوحدة الوطنية ومحذرًا من الفتنة الطائفية، وكان داعيًا إلى التقارب بين الديانات، كما أدلى بدلوه لصالح حوار الحضارات، ويناصر الدعوة إلى العالمية ويحذر من التقوقع، ويرحّب بالتواصل الثقافى والانفتاح على الغرب.

وأتوقف قليلاً عند كل نقطة من هذه النقاط، بادئًا بآخرها. يقول عاطف العراقى فى كتابه "ثورة النقد":

"علينا أن ننفتح بكل قوتنا على التيارات العلمية والفكرية والأدبية والفلسفية، والتى تزدهر الآن فى البلدان الأوربية بصفة خاصة"[21].

ويصف علاجًا لحال "الجفاف" الذى ابتلى به الفكر العربى المعاصر فيقول فى نفس المرجع:

"إن معالجة الجفاف الفكرى لا يكون إلا عن طريق فتح النوافذ أمام كل التيارات الحديثة، التيارات التى توجد الآن فى البلدان الأوربية. ولا يصح أن نخشى شيئًا من انفتاحنا على هذه التيارات والتأثر بها والأخذ عنها، إذ أن صاحب المعدة القوية لا يخشى من تناول أى نوع من أنواع الطعام"[22].

ويخطئ من يفهم من هذين النصين أن أستاذنا يطالبنا بتقليد دول الغرب تقليدًا أعمى، إذ هو – على الأحرى – يطالب المفكر بـ "ألا يكون مقلدًا للآخرين"[23].

ومع ذلك، فيبدو – فعلاً – أن الانفتاح على مختلف التيارات لا ضرر منه إذا تأكدنا أن "المعدة قوية"! ويمكنها هضم واستيعاب كل ما تتخيّره جيدًا من الطعام! ويحضرنا بهذا الخصوص نص للفيلسوف الألمانى فيتجنشتاين الذى كان يؤكد على أن "الثقافة الغربيّة لا يرجى منها خير"[24]:

ويقول: "لا يهمنى أن أشيّد بناء بل أن أجد أمامى أسسًا ممكنة وواضحة للتشييد"[25].

ويظهر من نص فيتجنشتاين أنه يؤكد على أهمية الأساس الصّلب الذى يعدّ بحكمة كى يتحمل البناء.

وقد بزغت العمارة العربية الكبرى — فى الماضى — بعلومها وتقنيّاتها على قاعدة إسلامية صلبة، ثم نشطت حركة الترجمة وأغدق الخلفاء على المترجمين الذى نقلوا العلوم والمعارف من مختلف الثقافات إلى لغة العرب اقتداء بسنّة نبى الإسلام ﷺ فى الحديث الشريف "الحكمة ضالة المؤمن، أنا وجدها التقطها".

أما أن أستاذنا يناصر الدعوة إلى العالمية، فإنه بالتأكيد لا يناصر "العولمة" التى تكشفت حقيقتها للقاصى والدانى فى دول العالم الثالث. إنها خطة للهيمنة على الشعوب

اقتصاديًا وفكريًا يدعّمها التلويح بتهديد الشعوب التى لا تنصاع لما أسموه بالنظام العالمى الجديد.

وقد قال الرئيس فيدل كاسترو فى حق العولمة: "إنها شكل من أشكال التمييز العنصرى يفرض على ملايين البشر العيش فى فقر".

وأزعم أن العديد من النظريات التى تفتق عنها الفكر الأوربى الحديث والمعاصر كان يشوبها التمييز والأنانية والأثرة والعنصرية حتى ولو كان فى ظاهرها الرحمة! وذلك بدءاً من "العلمانية" التى نبتت جذورها على يد مارتن لوثر مؤسس حركة البروتستانت، والذى أثر عنه قوله: "لاحق للفقير على الغنى، فالله يثيب ويعاقب، والفقر لون من ألوان العقاب"!!![٢٦].

وندلّل على صدق ما قدّمنا عن النظريات الأوربيّة المعاصرة بشهادة العالم الإثنولوجى ورائد الفكر البنيوى ليفى شتروس: فبعد أن ظهرت قمة الأنانية والأثرة فى الفكر الأوربى المعاصر عند الفيلسوف الوجودى سارتر فى عبارته الشهيرة: "الآخرون هم الجحيم" L’Enfer c'est les autres، يقول ليفى شتروس: "إن هذه العبارة ليست صياغة لقضية فلسفية بل هى شهادة إثنوجرافية عن حضارتنا، وهى دليل على أن أخلاقنا كمتحضرين منشقة على نظام العالم"[٢٧].

ويقول فى الفقرة الأخيرة من كتابه "أصل عادات المائدة": "نحن الأوربيين قد تعلمنا منذ طفولتنا أن نكون مركزيّى الذات وانفراديين، نخشى عدم طهارة الأشياء الغريبة، وهو المذهب الذى تعبّر عنه الصيغة: "الآخرون هم الجحيم"[٢٨].

ومما تقدم يتضح أن الدعوة إلى "العالمية" التى تعتمد على قيم التعدّدية والتسامح وقبول الآخر مهما كان الاختلاف فى الجنس أو اللغة أو الدين، هذه الدعوة لا يمكن أن تتحقق فى الوقت الراهن إلا إذا تجردت المنظمات الدولية القائمة من شبهة التحيّز وتجردّت الشعوب الأوربية والأمريكية من شبهة الاستعلاء.

ومن منطلق النزعة الإنسانية المتأصلة فى نفسه، والتى تتضمن احترام الإنسان للإنسان ومحبة الإنسان لأخيه الإنسان، يطالب عاطف العراقى بالحوار والتقارب مع الكنيسة الكاثوليكية ويلتقى براعيها المقدس البابا يوحنا بولس الثانى.

ويذكر أن دعوى التقارب بين الديانات (أو الحوار بقصد التقارب) سبقت فى القرن التاسع عشر فى الهند، برعاية بريطانية بعد أفول الدولة الغزنوية. فظهرت الديانة الآرية. وهى محاولة للتوفيق بين عقيدة الغزاة البريطانيين وبين الهندوسية. ثم ظهرت القاديانيّة برعاية بريطانية أيضًا واستهدفت تحويل قبلة المسلمين إلى "قاديان بدلاً من مكة. وأخيرًا نادت البهائية بالتقارب بين الديانات وكان مركزها مدينة عكّا.

أما الدعوى الحالية للحوار بين الإسلام والمسيحية، والتى انبثقت أولاً عن الفاتيكان، فإنها - فى نظر البعض - لا محلّ لها[٢٩]. وهذه الدعوة - فيما أعلم - قد بدأت مع بداية الثمانينات من القرن الماضى العشرين، وأذكر أنها صيغت فى الخطاب البابوى، ووجّه

نصُّها إلى جميع المؤسسات الإسلامية فى العالم بما فيها جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية التى كنت أعمل أستاذًا بقسم العقيدة فيها فى ذلك الوقت.

ومع احترامنا الشديد لموقف أستاذنا الفاضل الدكتور عاطف العراقى فى دعوته للتقارب بين الديانات، فإننا نجنح للانضمام إلى القائلين بأن الدعوة إلى التقارب أو التحاور لا محلّ لها! بل نحن نتوجّس منها كما توجّس بعض الكرادلة أنفسهم، وهم الذين يطالبون بالتقريب بين المذاهب المسيحية بدلاً من الحوار من أجل التقارب بين المسيحية والإسلام(٣٠).

والأجدى – فى نظرنا – نحن أيضًا هو الحوار من أجل وحدة المسلمين للوصول إلى "إسلام بلا مذاهب"، وهو محاولة للتقريب بين مذاهب السنة والشيعة على وجه الخصوص.

أما المتوجسون من جدوى الحوار مع الكنيسة الكاثوليكية فإننا نضم صوتنا إلى أصواتهم للأسباب الآتية:

١- لأن الدعوة إلى الحوار بين الديانتين، الإسلام والمسيحية، تنطلق من الكنيسة الكاثوليكية بالفاتيكان، وهى مؤسسة عريقة راسخة القواعد معلومة الاتجاه تردّد دائمًا: "لا حقيقة توجد خارج الكنيسة ولا نجاة خارجها"!(٣١).

٢- تتوارد أنباء مصدرها الدول الكاثوليكية فى أوربا تفيد بأن العديد من الكنائس تغلق أبوابها لتناقص عدد المتردّدين عليها. ففى كتاب ظهر فى فرنسا سنة ١٩٩٥ بعنوان "بلا عقيدة ولا قانون؟" Sans foi ni loi(٣٢)، تقول المؤلفة: "إن قيم الدين تندثر، فقد كان يحضر قداسات الأحد فى فرنسا ثلث السكان سنة ١٩٥٠م ثم تقلص هذا العدد الآن إلى أقل من ١٠٪، وفى انجلترا تقلص الحضور إلى ٨٪ من السكان منذ مطلع التسعينات، فأغلقت نحو ١٤٠٠ كنيسة"!.

٣- يتوقع بعض مفكرى أوربا المعاصرين ظهور ديانة جديدة تختلف عن ديانات الماضى، فجان فوراسييه يقول:

"إنه لمن المؤكد أن الديانة التى ستظهر فى المستقبل تختلف عن ديانات الماضى. وإنه لمما يخالف الروح العلمية أن يستخدم المعول السياسى فى منع هذا الظهور الجديد ومحاربة ما يتصل به من أبحاث"(٣٣).

ومهما كان من أمر، فنحن فى المشرق الإسلامى يعنينا بالدرجة الأولى الحفاظ على علاقات المودّة بين المسلمين والأقباط من منطلق الحفاظ على وحدة الأمة. ولا يسعنا فى هذا الصدد إلا أن نشيد – بكل تقدير – بجهود أستاذنا الدكتور عاطف العراقى الذى خصص العديد من الصفحات فى كتاباته لتحليل ظاهرة التطرف الدينى وتقديم المقترحات السديدة للقضاء عليها من أجل الوصول بأمتنا إلى برّ الأمان.

كلمة أخيرة فى المقال التذكارى عن الأستاذ الدكتور عاطف العراقى الرجل والإنسان:

لقد عرفته لأول مرة فى منتصف السبعينيات، وكان أستاذًا مساعدًا، قدم إلى جامعة الإسكندرية لمناقشة رسالة دكتوراة كانت متعسّرة بسبب تعنُّت غير موضوعى من أحد الأساتذة الكبار فى ذلك الوقت. وكم كان عاطف العراقى يقظًا وبارعًا فى المداخلة ودرء الهجمات المضادة ومتفانيًا فى إظهار إيجابيات الرسالة من أجل إحقاق الحق.

وقد حازت مناقشته المنصفة إعجاب الدارسين من الشباب السكندرى الذين حرصوا منذ ذلك الوقت على الالتقاء به والاستماع إليه كلما أتى إلى الإسكندرية زائرًا أو مناقشًا لرسائل علمية. كما كانوا يشدون الرحال إليه فى القاهرة أو حيثما وجد فى الجامعات الإقليمية كى يسترشدوا بعلمه ويستأنسوا بخبراته.

وأشهد (من خلال عشرة عمر) أن عاطف العراقى فى تقويمه للأعمال العلمية كان يتنزه تمامًا عن أى غرض سوى إحقاق الحق ودفع الظلم عن طلابه وزملائه مهما كلفه ذلك من جهد وعناء.

أسأل الله أن يثيبه على جهده واجتهاده وأن يطيل بقاءه وأن ينفع بعلمه إن شاء الله.

الشخص الأخلاقى
فى فكر عاطف العراقى

بقلم
أ. د. قدرية إسماعيل(*)

إذا كانت القضية المحورية فى هذا الكتاب التذكارى هى العقلانية والتنوير فى فكر عاطف العراقى بصفته رائدا للفكر العقلى التنويرى، وإذا كان اهتمام المشاركين فى هذا العمل ينصب على بحث مسائل:

الاتجاه النقدى عند عاطف العراقى، الأصالة والمعاصرة فى فكره، مستقبل الثقافة العربية من منظور رؤيته، موقع عاطف العراقى بين الفلسفة والأدب وغيرها من القضايا التى عنى بها هذا المفكر .. إلخ.

فلعلى أخاطر بالخروج عن هذا الإطار حين أضع التساؤل الآتى: أثمة إمكان "للتنوير" - بالمعنى الأخلاقى - فى فكر عاطف العراقى؟ وبعبارة أخرى، إلى أى مدى يكشف هذا الفكر عن بعد أخلاقى تنويرى؟

إننى أفترض أن هذا الفكر - بوصفه - أفعالا قصدية - يحتوى فى ثناياه - فكرة أخلاقية تنويرية وهى فكرة "الشخص الأخلاقى".

ويصير التساؤل عندئذ: ماذا عسى أن يكونه الشخص الأخلاقى؟ وما هى وقائع فكر عاطف العراقى التى قد تبرهن على صحة الافتراض السابق؟

يفيد استخدام لفظ "الشخص" - فى اللغة شكلا من أشكال الوحدة(1). ولفظ الشخص - هنا - لا يماثل لفظى "الإجو" و"الأنت"، ومن ثم فإنه يرى بوصفه - "اسمًا مطلقًا" وليس بنسبى أذلك لأن الكلمة "أنا" ترتبط - دائمًا - "بأنت" من جهة كما ترتبط بعالم خارجى من جهة أخرى. أما "الشخص" فإنما يرى باعتبار أنه وحدة مكتفية ذاتيًا.

للشخص ماهية لأنه ليس بشئ أو جوهر. بل هو وحدة - فعل خايرى. ولا يرى الشخص - من حيث هو كذلك - بوصفه - شيئًا مفكرًا يقوم خلف فعل الخيرة أو خارجه. ذلك لأن وجود الشخص لا يستوعب - قط - فى كونه ذاتا عقلية تخضع أفعالها لشرعية معينة. فالأفعال - بحسب ماهيتها - توجد ويكون لدينا - خيرى بها - فقط - فى القيام بها، وهى تعطى لنا - فى التأمل.

لأجل ذلك، فإن الشخص يعّرف بأنه "الوحدة العينية الماهوية لوجود الأفعال ذات الماهيات المختلفة، ويسبق - هو ذاته - جميع اختلافات - الفعل الماهوية"(2).

فوجود - الشخص هو - لأجل ذلك - "أساس" جميع الأفعال المختلفة من حيث الماهية والشخص موجود عينى ولا يرى - قط - باعتبار أنه - مجرد - نقطة بدء الأفعال.

(*) أستاذة ورئيسة قسم الفلسفة والاجتماع كلية التربية/ جامعة عين شمس.

ونحن لا نستطيع أن نفهم - على نحو تام ومطابق - فعلا عينيا دون أن نقصد - مقدمًا - ماهية الشخص.

فالشخص يكون ويوجد وغير نفسه - فقط - باعتبار أنه موجود يقوم بأفعال، وهو لا يكون - بأى معنى من المعانى - خلف الأفعال أو فوقها. ويكون الشخص متضمنًا - بأكمله - ومتواجدا فى كل فعل عينى يقوم به. وهو يتنوع فى كل فعل وعبر كل فعل - دون - أن ينفذ وجوده فى أى فعل من هذه الأفعال - ودون - أن يتغير كما لو أنه - فرضًا - شئ يقع فى الزمان.

ذلك لأن - الشخص - نفسه - وهو يحيا فى كل فعل من أفعاله - هو - الذى يخترق كل فعل بسمته الفريدة الخاصة والمختصة به. فمعرفتنا بالشخص وعالمه تنفذ إلى معرفتنا بأفعاله والمضامين الخاصة والمختصة بها.

وجدير بالذكر أننا - هنا - نستخدم لفظ "الذهن" لنعيّن به جملة دائرة الأفعال القصدية. وبعبارة أخرى، فإن جميع "الأمور" التى يكون لها طبيعة الفعل القصديّة وملئ المعنى - أى تحققه - أينما توجد، تندرج تحت لفظ "الذهن".

ولما كان من ماهية الشخص أن يوجد وأن يحيا فى القيام بأفعال قصدية فحسب، فإنه - أى الشخص - لأجل ذلك - ليس بموضوع قط. فلا محل للتموضع - هنا - بأى حال من الأحوال.

هذا ويرتبط العالم بالشخص كملازم له. ومن ثم فإنه يوجد عالم فردى يقابل كل شخص فرد. فلكل شخص عالمه الخاص والمختص به. ويمتلك - العالم - كملازم الشخص - تفردا أو سمة أصيلة وهى كونه ينتمى إلى "عالم" هذا الشخص فقط دون غيره. و"الشخص الأخلاقى" - أعنى الشخص كامل القيم الأخلاقية - والذى يكون له دور فى السياق الأخلاقى - يرى فى عدد من الوقائع الفنومنولوجية وهى: - كونه صاحب "ذهن سليم". ويقصد بالأخير "فعل الفهم". والأمر الرئيس فى الفهم هو أن نجد الشخص وأفعاله بناءا على "مركزه الروحى" الذى يعطى - لنا - فى الحدس مع عطاء الآخر، سواء كانت هذه الأفعال، أفعالا موجهة إلينا أو للبيئة التى يحيا فيها.

ويندرج تحت "فعل الفهم"، قدرة المرء على "تشكيل المعنى" الذى يكون متضمنا فى عدد من أفعال الشخص (الآخر) - وهو يقوم بها - وهى أفعال تكشف عن تنوعات مختلفة لنفس "المعنى الهوى" الخاص والمختص به.

ويصبح دوام "وحدة - المعنى" هذه فى مسار أفعال الآخر - ونحن نقوم بفهمه - هو الخليقة الحدسية الأصيلة التى يقوم عليها كل فعل لهم - لدينا - لأفعاله الفردية.

وبعبارة أخرى، فإن "وحدة المعنى" هذه تحكم كل فعل فهم - من جانبنا - لكل فعل من أفعال الآخر، كما أنها تحدد - أيضا - اتجاه هذا الفهم.

- والشخص - بالمعنى الخلقى التام - هو من "يبلغ العمر" وأعن هو من يوصف "بالنضوج". ويقصد بالنضوج الأخلاقى - هنا - القدرة على أن تكون لدينا - خبرة برؤية

الاختلاف بين أفعال المرء الخاصة والمختصة به وبين أفعال الآخر، بين مشيئة المرء ومشيئة الآخر، بين انفعال المرء وانفعال غيره، بين تفكير المرء وتفكير غيره.

وتعطى – لنا – رؤية الاختلاف هذا فى فعل الخبرة المباشرة – لدينا – بأى خبرة والمعنى الأخلاقى الدقيق للنضوح – حسب الوصف الفنومنولوجى – هو أن الإنسان لا يصير ناضجًا، وبالتالى لا يكون شخصًا أخلاقيًا – طالما – أنه يقوم بتنفيذ المقاصد التى يكون – لديه – خبرة بها فى البيئة التى يحيا فيها – دون – أن يقوم بفهمها أولاً.

وبالمثل، فإن الإنسان يكون غير ناضج – أخلاقيًا – طالما – كانت أشكال العدوى والاتباع والتقليد – بالمعنى الواسع – هى أساليب الاتصال بينه وبين الآخر، والعكس.

وهو يصير غير ناضج أخلاقيًا حين يريد ما يريد الآخرون منه القيام به – دون – أن يرى – بنظره هو – ودون أن يتعرف – بنفسه – وهو يريد هذه المضامين – على إرادة الآخر – بوصفها – إرادة مختلفة عن إرادته هو ذاته. ذلك لأنه – فى هذه الحالة – يسلم بإرادة غريبة على أنها "إرادته" هو، و"بإرادته" هو – بوصفها – الإرادة "الدخيلة".

فماهية "النضوج الأخلاقى "تقوم فى رؤية" كونى – قادرا – على أن أفرق"، وفى الشعور المباشر بالقدرة على أن أفرق. كما أن تلك الماهية تقوم – أيضا – فى "كونى – قادرا – على أن أفهم"، كما سبق أن بينا.

والشخص الأخلاقى هو ذاك الإنسان الذى يشعر ويعرف ويحيا – بصورة مباشرة – باعتبار أنه سيد جسمه – المعايش. وحين تكون رؤية "كونى – قادرا – على أن أفعل" حاجزة فى وعى المرء ووعى الآخر – وهى – أى "القدرة على الفعل" – تسبق جميع الأفعال التى يقوم بها الإنسان عبر الجسم – فإنه – عندئذ – يصير كائنا أخلاقيا.

ولا ينتمى إلى الشخص فعل المشيئة فحسب، بل "الوعى المباشر بالقدرة على أن يشاء" أيضا. وليس بشخص أخلاقى من لا يمتلك هذه القدرة والوعى المباشر بها والشخص الأخلاقى مسئول مسئولية خلقية. وهى تعنى – فنومنولوجيا – أن الشخص غير – نفسه – فى قيامه بأفعاله – باعتبار – أنه مسئول عنها، وفى تأمله أنه فاعل هذه الأفعال هو نفسه. ولا تتعلق المسئولية الخلقية – هنا – بأفعال فحسب، بل بالمضامين الخلقية الكامنة فيها، والمقاصد المثالية التى يراها الشخص والأمور والأشياء التى يقوم بها عن عمد، ورغباته وأهوائه وقراراته .. إلخ أيضا.

وتوجد جذور المسئولية الخلقية هذه فى فعل الخبرة – عند الشخص – نفسه. وبعبارة أخرى، فإن المسئولية الخلقية تقوم فى معرفة المرء (الشخص) – مباشرة – أنه "صانع" فعله ولياقة – القيمة الأخلاقية الخاصة والمختصة بهذا الفعل[٣].

ويكون "تقدير" الشخص وقياس أفعاله والحكم عليها – أخلاقيا – عن طريق رؤية ماهية – القيمة المثالية الخاصة والمختصة به. ذلك لأن كل "تقدير" أخلاقى للشخص وللآخر يقوم فى رؤيتنا أننا لا نقيس أفعاله أو مقاصده أو قراراته إلخ – بواسطة – معايير كلية أو رسم مثالى من صنعنا نحن، بل – بواسطة – الرسم المثالى الذى نكونه – بفضل – رؤيتنا

مقاصده – وهى تلك المقاصد – التى تعطى – لنا – عبر فهمنا ماهيته الفردية. فنحن نقيس الشخص وأفعاله – وفقًا – لرسم القيمة المثالى العين للشخص المعطى – لنا – فى الحدس.

والاستقلال هو المحمول الأول والأسبق الذى يحمل على الشخص – وبخاصة – الاستقلال الأخلاقى. للشخص نوعان من الاستقلال الأخلاقى.

استقلال رؤية الشخص لما هو خير وما هو شر، أعنى استقلال فعل النظر ذاته، الخاص والمختص به.

استقلال فعل المشيئة – عند الشخص – لما يعطى له كخيرًا وشر، أعنى استقلال مشيئته.

ويقابل النوع الأول من نوعى الاستقلال الأخلاقى تبعية فعل مشيئة أعمى بلا نظر، أعنى، فعل مشيئة لا يرى – بنفسه – وعاجز عن تمييز إرادته من إرادة غيره. أما النوع الثانى، فثمة تبعية فعل مشيئة مجبرة – تقابله – ونحن نراها – على نحو ظاهر – فى جميع أشكال العدوى الوجدانية والإيحاء الإرادى والإشباع والمحاكاة .. إلخ.

والشخص المستقل – بالمعنى السابق – يكون – فى مقدوره – أن يمتلك قيمة الوجود الأخلاقى والإرادة الأخلاقية، وكذلك أفعاله بالمثل. ويكون الاستقلال الأخلاقى هو – الفرضية المسبقة – لامتلاك الشخص وأفعاله جدارة خلقية بقدر ما يلزم رؤية هذه الأفعال على أنها أفعال تنتمى إلى هذا الشخص دون غيره.

والآن، ما هى وقائع فكر عاطف العراقى التى يمكن لها أن تبرهن صحة الافتراض القائل بأن هذا الفكر يشتمل على فكرة أخلاقية تنويرية، وهى فكرة "الشخص الأخلاقى" حسب الوصف الفنومنولوجى السابق؟

أحسب أنه يمكن البرهنة على النحو الآتى:

يكشف فكر العراقى – أيا كانت موضوعاته – عن فهم يقوم على قدرته على تشكيل "المعنى الهوى" الذى يسرى فى جوانب الموضوع محل دراسته، ورؤيته هذا المعنى فى وعيه.

ففى دراسته "لابن رشد" – على سبيل المثال، لا الحصر – نرى عاطف العراقى يفهم فلسفة ابن رشد وفقا للمعنى الهوى المتضمن من أعمال هذا الفيلسوف والتى تعد – من حيث هى – أفعال قصدية ذات مقاصد ومضامين – قام بها ابن رشد – تنوعات مختلفة لنفس "المعنى الهوى".

استطاع العراقى القيام بتشكيل "وحدة – معنى" رأها – بحدسه – سارية فى أعمال ابن رشد وهى "كونه فيلسوفا عقليا تنويريا، كما أنه فيلسوف تأويل.

وكان دوام "وحدة – المعنى" هذه فى مسار أعمال هذا الفيلسوف – بمثابة – الخلفية الحدسية الأصيلة التى قام عليها فهم العراقى لفلسفة ابن رشد. بل، نحن نرى أن "وحدة – المعنى" هذه قد كلمت كل فعل فهم – لدى العراقى – لأعمال ابن رشد، سواء كانت تلك الأعمال، شروحا، انتقادات، تأويلات، إصدار أحكام، أفعال تأليف .. إلخ، كما أنها قد كلمت – بالمثل – اتجاه هذا الفهم إلخ ..

هذا، إلى جانب احتواء فكر العراقي على المضمون الأخلاقي للنضوج. فقد رأى - بعيانه هو نفسه - الاختلاف بين أفعال ابن رشد الخاصة والمختصة به وبين أفعال الآخرين، سواء كانوا متكلمين أو فلاسفة أو صوفية. كما أن العراقي رأى - استقلالاً - الاختلاف بين منهجه في دراسة فلسفة ابن رشد وبين منهج غيره من الدارسين لها.

فالعراقي لم يجعل الأحكام المسبقة أو الإشباع أو التقليد وسائل الاتصال بينه وبين ابن رشد أو غيره من الفلاسفة الذين قام بدراستهم. فهو يرى - بنفسه - ويضع مقاصده - بذاته - دون قيامه بتحقيق مقاصد - الآخرين - أيًا كانوا - دون رؤيته لها. فواقعة كونه - قادرًا - على أن يفرق" كانت حاضرة في وعيه - على الدوام.

يقول العراقي: (.. إن المفكر إذا أراد أن يقدم لنا فكرا فلسفيًا، إن هذا الفكر الفلسفي لابد أن يقوم على أساس النقد لا لمجرد المتابعة لآراء الآخرين. إن المفكر لو كان متابعًا لآراء الآخرين مقلدا لهم فإنه لا يستحق أن يسمى بالفيلسوف، ولا يصح أن نقوله إنه يكتب في مجال الفلسفة).

كما أنه يقول: (أما الفضيلة الفلسفية نتقوم على النقد، تقوم على الذاتية تقوم على التفرد، ومن هنا لا يكون صاحبها متابعا أو مقلدا لسلوك غيره من أفراد البشر)[4].

وثمة دليل آخر على صحة الافتراض القائل بأن فكر عاطف العراقي يتضمن فكرة "الشخص الأخلاقي" يقوم من القول بأن واقعة: "كونه - قادرا - على أن يشاء" وواقعة: "كونه - قادرا - على أن يفعل" كانتا حاضرتين في وعيه وفاعلتين في تفكيره.

وليس هذا فحسب، بل إن فكر العراقي يفيد الإقرار بأن مؤلفه مسئول مسئولية أخلاقية، وأعني بذلك أن عاطف العراقي كان خابرا نفسه - في قيامه بأفعاله الفكرية - باعتبار أنه مسئول عنها، وفي تأمله لها - بوصفه - صانعا إياها.

ولا تقتصر المسئولية الأخلاقية - لدى - صاحب هذا الفكر على أفعاله فقط. بل تتعداها إلى المقاصد والمضامين الأخلاقية التي يشير إليها أيضا.

وجاء "تقدير" العراقي لفكر ابن رشد "تقديرا أخلاقيا" وفقا لماهية - القيمة المثالية الخاصة والمختصة بابن رشد والتي تقوم في كونه - كما رآه العراقي - فيلسوفا حاملا قيما حضارية: البحث عن الحقيقة، الدفاع عن العقل، حرية الفكر .. إلخ.

يقول العراقي في موضع تقديره لفكر ابن رشد: (لقد جاء فكره مختلفا عن فكر الآخر، من حيث كونه قائما على النقد وعلى الذاتية، وعلى التفكير الحر المستقل. وواضح أن هذه الأفعال تتنافى تماما مع التقليد: فالمقلد يتلاشى فكره في فكر الآخر)[5].

وإذا كان هذا هو حكم عاطف العراقي على منهج ابن رشد في التفلسف، فإنني أرى ذات الحكم يصدق على منهج التفلسف - عند - العراقي، نظرا لما لديه من قدرة على تمحيص الآراء ونقدها نقدا دقيقا دون متابعة لأحد أو محاكاة له.

وعلى الرغم من إعجاب العراقي بعقلانية ابن رشد وحسه النقدي، إلا أنه انتقد هذا الفيلسوف، لأن الأخير - كما بدا في وعي العراقي - كان واقعا - إلى حد ما - تحت سيطرة الفلسفة الأرسطية. يقول العراقي: (والدارس لأوجه الأرسطية التي يبدي إعجابه

بها)[6] ثم يقول: (.. ولو تخلص ابن رشد من سيطرة فلسفة أرسطو) لكان منهجه النقدى أكثر دقة وتماسكًا)[7].

وهناك فى فكر عاطف العراقى ما يفيد تحقق الاستقلال - بالمعنى الأخلاقى - لدى صاحبه - بشقيه: استقلال فعل رؤيته لما هو خير وما هو شر، واستقلال فعل مشيئته لما يراه ويعطى - له - كخير أو شر.

فحين يرى العراقى (.. إن تفكير ابن رشد من ذلك النوع الذى يدفع إلى القول بتفسيرات شديدة الاختلاف فيما بينها حتى أصبح الوصول إلى الحق وسط هذه التفسيرات من أصعب الصعاب ..)[8].

وعندما يقرر (.. فإننا لا يمكننا الوصول فيها إلى رأى، لا أقول إنه يقينى، بل أقرب ما يكون إلى اليقين، إلا إذا دُرست فلسفته على نحو خاص. درست على أساس الابتعاد عن الأحكام التقليدية والخاطئة التى تكون عن فلسفة هذا الفيلسوف)[9].

فإنه - أى عاطف العراقى - يرى - بنظره هو نفسه - ما يعطى - له - كخير أو شر فى شأن دراسة فلسفة ابن رشد. بل، هو يشاء - استقلالاً - ما يراه بوصفه - خير الفهم هذا الفيلسوف. وهو يضع هذه الرؤية وتلك المشيئة فى تقريرات واضحة تمامًا.

ولعلى لا أبالغ فى القول بأن فكر عاطف العراقى يستبق مبدأ "التضامن الأخلاقى" وأعنى - بهذا القول - أن هذا الفكر يقصد إلى تأسيس جماعة أخلاقية فى مجال دراسة الفلسفة بعامة وتحديث الفكر العربى بخاصة.

ومبدأ "التضامن الأخلاقى" يقضى بأن كل فرد - بما هو شخص أخلاقى - لا يكون مسئولاً عن أفعاله الفردية الخاصة والمختصة به فحسب، بل هو مسئول - بالمشاركة على وجه الأصالة - عن جميع أفعال الآخرين أيضًا. فمسئولية الشخص الذاتية تكون مقرونة - امتيازا - بمسئولية مشتركة تتعلق بتحقيق مركبات - القيمة الخلقية أو إغفالها.

يقول العراقى: (غير مجد فى ملتى واعتقادى التغافل عن فلسفة ابن رشد سواء فى جانبها النقدى أو جانبها الإيجابى التركيبى. هذا إذا أردنا أن نتقدم خطوة أو خطوات نحو تقديم تصور لقضية الأصالة والمعاصرة)[10].

وهو يمضى قائلاً: (فنحن نتحدث اليوم عن العقل وعن المنهج العقلى وضرورة تمسكنا به قبل أن نخطو خطوة واحدة فى حياتنا المعاصرة على اختلاف زواياها وأبعادها، وفى تفكيرنا. وما أجدرنا أن نرجع إلى تراث مفكرينا نستلهم منه ما يفيدنا فى تلك الحياة التى نحياها سواء فى جوانبها النظرية أو أبعادها العملية)[11].

ولعلنا نرى - بوضوح - أن عاطف العراقى يحيا - بيننا - سيدا للجسم - المعايش وهو أحد شروط تحقق الشخص الأخلاقى.

ونحن نرى - من جانبنا - أن فكر عاطف العراقى - بوصفه - حاملاً قيمًا حضارية وقيمًا أخلاقية يكون قد استحق امتلاك الوجود الأخلاقى والجدارة الأخلاقية.

المصادر والمراجع باللغة العربية واللغة الإنجليزية:

1- Max Scheler: Formalism in Ethics and the Non – Formal Ethics of value, translated by M.S. Frings and R.L. Funk, Evanston, ed. 1973, p. 389.

2- Ibid. p. 389.

-M. Frings: Person und Dasein, phaenomenologica, XXXII, ed. 1969, p. 108.

٣- قدرية إسماعيل: أخلاق – القيمة عند شلر، الطبعة الثانية، عام ١٩٩٤م، ص١٩. دار المعارف – القاهرة.

٤- عاطف العراقي: المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد، الطبعة الثانية عام ١٩٨٤م، ص١٩، دار المعارف – القاهرة.

٥- المرجع السابق، ص١٩.

٦- المرجع السابق، ص٢٧٥.

٧- المرجع السابق، ص٢٧٥.

٨- عاطف العراقي: النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد، الطبعة الخامسة، عام ١٩٩٣م، ص٢١، دار المعارف، القاهرة.

٩- المرجع السابق، ص٢١.

١٠- عاطف العراقي: المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد، الطبعة الثانية، عام ١٩٩٤م، ص١٤، دار المعارف – القاهرة.

١١- المرجع السابق، ص١٤ – ١٥.

عاطف العراقى .. كلمة وموقف

بقلم
أ.د. مجدى الجزيرى(*)

فى الخامس عشر من شهر مايو عام ١٩٩٥م. أى قرب انتهاء القرن الماضى، وقف الدكتور عاطف العراقى، جنبا إلى جنب مع المتهمين فى قضايا المخدرات والقتل. أمام محكمة جنايات المنصورة، فى العاصمة التى ولد فيها. والتهمة، وإن بدت غامضة ملفقة انطلقت من تقديره العميق لابن رشد وربطه بين نزعته العقلية من جهة وبين حركة التنوير من جهة أخرى.

لا مجال للعقل، لا مجال للتنوير، لا مجال للتجديد، لا مجال للاجتهاد، لا مجال للتأويل. هذه هى المقولات الأساسية التى ينبغى أن ينطلق منها المفكر إذا أراد أن يحيا فى سلام ويجنب نفسه محنة الوقوف أمام محكمة الجنايات فى أواخر القرن العشرين، لكنها مقولات من؟ مقولات دعاة الجمود الفكرى وإلغاء فعالية العقل الإنسانى وحرمانه من حقوقه المشروعة. التهمة تتضمن من الدلالات والمعان ما يجعلنا نتخوف ونقلق ونصاب بالذعر والرعب وكل مشاعر الحذر والارتياب والشكوك بشأن مستقبل الثقافة العربية. التهمة تعيد إلى الأذهان محاكم التفتيش فى العصور الوسطى، تعيد إلى الأذهان محاكمة ابن رشد فى القرن الثانى عشر للميلاد، وإذا كانت محكمة الجنايات بالمنصورة قد أصدرت حكمها التاريخى العادل ببراءة الدكتور عاطف العراقى من التهمة المنسوبة إليه فى أواخر القرن العشرين، فإن محاكمة ابن رشد أسفرت عن إصدار حكم ضده بالنفى والطرد وإحراق كتبه. وهنا نتساءل هل كان فى ظن ووهم من أقام الدعوى على عاطف العراقى أن يكون الحكم عليه مشابهًا للحكم الصادر على ابن رشد منذ أكثر من ثمانية قرون؟ وإذا كانت الظروف غير الظروف، فكيف تسنى أن يستقر فى وجدان صاحب الدعوى مثل هذا النموذج من الاعتقاد الذى يؤكد توقف الزمن وجموده وبالتالى إمكانية محاكمة المفكر بناء على قراءة قد تكون مضللة وخادعة لكتاباته، لا تكشف عن المرامى الحقيقة للمفكر بقدر ما تكشف عن دوافع خفية للقارئ، دوافع تحركه تجاه رفض كل فكر مستنير، وكأننا نواجه شخصيات أهل الكهف، تستيقظ من سباتها العميق بعد ما يقرب من ثمانية قرون لتواجه عالمًا جديدًا، فإذا بها تدركه وتتأمله وتقرأه وتلتقطه من خلال ما ألفته واعتادت عليه وتوقفت عنده منذ نقطة البدء التى بدأت منها غيبوبتها عن العالم المحيط بها.

يقول الدكتور عاطف العراقى فى وصف المحنة التى تعرض لها "لقد خرجت من المحكمة وأنا متفائل بالقضاء المصرى، وفى الوقت نفسه أعلن تشاؤمى من مستقبل الفكر فى مصر. إنّ أكثر من يتحدثون عن العقل والتنوير فى مصر تعد أقوالهم كلامًا فى كلام. إنهم

(*) أستاذ ورئيس قسم الفلسفة بكلية الآداب/ جامعة طنطا.

يقولون بأشياء، وسلوكهم غير أقوالهم، ومن ينتظر أن يقف معه وإلى جانبه مفكر آخر، فوقته ضائع عبثا، إنه كمن يريد أن يبحث عن قطة سوداء فى الظلام.

إحساس عميق بالمرارة، أنه إحساس المثقف الملتزم بمجتمعه وقضاياه عندما تتبدى له الصورة الحقيقية للمحنة التى نعيشها، أنها ليست محنة شخصية خاصة بصاحبها بقدر ما هى محنة أمة، محنة شعب، محنة الثقافة فى مجتمع يبدو وكأنه أصبح يناصبها العداء، إن لم يكن بصورة علنية فإنما على الأقل بصورة مستترة. فالثقافة ليست أفكارا نتشدق بها أو كلمات براقة ننطقها أو إبداعات متفردة نؤكد بها عبقريتنا، الثقافة أولا وأخيرا سلوك يتبدى فى مواقفنا الفعلية التى نتخذها، الثقافة تعنى شجاعة المواجهة، والقدرة على التضحية، وروح المغامرة، الثقافة الحقيقية تفترض القدرة على الصمود وروح التحدى وأخذ زمام المبادرة. الثقافة تفترض الصدق، أن تكون صادق مع نفسك ولا تتاجر بثقافتك أو تتربح منها، أيًا كان الموقف الذى تنطلق منه.

يقدم لنا عاطف العراقى نموذجًا أصلاً للمثقف العربى، مواقفه واضحة، لا تقبل المزايدة. اختلفت أو اتفقت معه، لكنك لا تملك فى نهاية المطاف إلا أن تحترمه وتقدر مواقفه إنه ليس من ذلك النوع من المحسوبين على خارطة الفكر ممن يضعون فى اعتبارهم تلك الحسابات الخاصة بهم وحدهم وتلك التوازنات التى تجعلهم فى مأمن من كل الأطراف المتعارضة التى يتنقلون بينها.

تجدهم تارة مع أصحاب الفكر التنويرى، وتجدهم تارة أخرى دعاة للسلفية، تجدهم أحيانًا أخرى يتقربون إلى الليبرالية الرأسمالية. وتجدهم ينددون بالسلطة فى السر، ويحتمون بها فى العلن. وعن استضافتهم فى الدول العربية المحافظة، وخصوصًا فى شهر رمضان يتحولون إلى وعاظ وخطباء للمساجد، وعند مشاركتهم فى ندوات أو مؤتمرات محلية أو أجنبية يتحولون إلى ثوار وأصحاب رسالة ودعاة تنوير.

(٢)

لا شك أن الفلسفة تعد من أكثر مجالات الثقافة تعرضا للطعن، ولعل منشأ ذلك يرجع إلى طبيعتها النقدية، ومن هنا كان على الفيلسوف أن يواجه العديد من التحديات والعديد من الهجمات الضارية التى وجهت إلى الفكر الفلسفى على مر تاريخه الطويل، فالطريق الذى يمشى عليه الفيلسوف ليس مفروشا بالورود، بل إنه طريق مغطى بالأشواك، وكلمة الفيلسوف ليست مجرد كلمة بل هى أيضا فعل وسلوك، وهى سلاح أو طلقة رصاص يطلقها فى مواجهة التخلف والجمود. وبقدر التوافق بين الكلمة والموقف بقدر ما يحقق الفيلسوف أو المفكر مصداقيته فى مجتمعه. وكتابات المفكر من ناحية أخرى مرآة صادقة لاهتماماته أو بمعنى آخر تشكل منظومة متكاملة يمكن عن طريقها التعرف على منحاه الفكرى. وشتان بين كتابات كاتب تتوقف عند بعد تعليمى، وبين كتابات كاتب مهموم بقضايا عصره.

فالكتابات الأولى، رغم أهميتها التعليمية. تقدم لنا شخصية المعلم الذى وضع نصب عينيه منذ البداية أن يكون معلما مخلصًا. وهو ينتظر منا أن نتعلم من كتاباته ما لم نعلمه من قبل من حقائق، ينقلها لنا بكل أمانة، وعلينا بدورنا أن نتلقاها، وبقدر نجاحنا فى استيعابها، وبقدر تفوقنا من وجهة نظر المعلم. فإذا انتقلنا إلى الكتابات الأخرى الكتابات التى تعبر عن هموم أصحابها بواقعنا، كنا أمام موقف جديد، لا يكتفى بمهمة التعلم أو يتوقف عنده، بل يتعداه إلى إيجاد أو طرح بعد أو أفق جديد يضاف إلى عالمنا ونحيا الواقع من خلاله.

ولا يعنى هذا أننا نقلل من شأن الكتابات التعليمية التى يتوجه بها أصحابها – فى ضوء عناوينها التى تتفق عادة مع مسميات اللوائح الدراسية– إلى الطلبة لاجتياز الامتحان ونيل الشهادة المرجوة، بل كل ما فى الأمر أنه ينبغى أن نفرق بين كتاب كتبه صاحبه ليمتحن الطلبة فيه، وبين كتاب كتبه صاحبه ليقدم لنا من خلاله رؤيته ورسالته.

والمتتبع لكتابات الدكتور عاطف العراقى يجد أن الطابع الغالب عليها يؤكد منذ البداية إيمان صاحبها برسالة الكلمة ودورها التنويرى، فكتابات الدكتور عاطف العراقى، وإن كانت بطبيعتها فلسفية، لكنها ليست موجهة إلى طلبة أقسام الفلسفة فحسب، بل هى أيضًا موجهة إلى المثقف العربى، وهى فى مجملها تؤكد تقديسه للعقل ورفضه لكل العادات والتقاليد الرجعية البالية التى تعوق انطلاقه، تؤكد ضرورة وجود رؤية مستقبلية تنويرية نقدية ينطلق منها واقعنا العربى. تؤكد أهمية الانفتاح على الثقافات والحضارات المغايرة لنا والتواصل معها، تؤكد حتمية مواجهة التحديات المفروضة علينا بدلا من الهروب منها أو توهم قدرتنا على إسقاطها من حسابنا.

(٣)

المتتبع للدراسات البارزة التى قدمها الدكتور عاطف العراقى بدءا من دراسته الرائدة "النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد" يمكنه أن يدرك بكل بوضوح المسار العقلى الواضح الذى ارتبطت به كل هذه الدراسات، فالنزعة العقلية وحدها دون غيرها هى التى تغلغلت فى كل كلمة كتبها الدكتور عاطف العراقى، ولعل إخلاصه العميق لابن رشد وهو الذى يتبدى فى العديد من الدراسات الرائدة عن الفلسفة الرشدية تعد بحق من الإشراقات المضيئة فى ثقافتنا العربية المعاصرة نذكر منها إشرافه وتصديره للكتاب الضخم الذى أصدره المجلس الأعلى للثقافة تحت عنوان ابن رشد مفكرًا عربيًا ورائدًا للاتجاه العقلى، ودراسته الهامة عن الفيلسوف ابن رشد ومستقبل الثقافة العربية، هذا بالإضافة إلى مشاركته وإشرافه على العديد من المؤتمرات التى عقدت فى مجال دراسة الفلسفة الرشدية نقول ربما يفسر البعض هذا الإخلاص لابن رشد بأنه يعد العامل الجوهرى فى تبنى الدكتور عاطف العراقى للنزعة العقلية فى كل كتاباته، ومثل هذا التفسير يتفق مع مقولة الدكتور عاطف القائلة بأن الفلسفة العربية توقفت بعد ابن رشد، ولا شك فى قيمة هذا التفسير، لكن علينا من ناحية أخرى أن نؤكد أن كتابات الدكتور عاطف العراقى وإن انطلقت من النزعة العقلية عند ابن

رشد فى مجملها، لكنها امتدت واستوعبت العديد من القضايا المعاصرة لتؤكد بذلك قيمة التواصل بين الأجيال وقيمة التعايش بين الماضى والحاضر طالما أن هذا التعايش لا يتعارض مع ما يقبله العقل. فإذا كان الدكتور عاطف العراقى فى نظرته للماضى لم يقف منه موقف التقديس المطلق، فإنه فى نظرته للحاضر اتخذ منه نظرة عقلية نقدية لا تسلم بكل مقولاته وكأنه لا حيلة لنا أمامه. فالنظرة العقلية عند الدكتور عاطف العراقى أتاحت له درجة كبيرة فى القدرة على رفض الجمود من ناحية.

والنظرة المتأنية النقدية الفاحصة لمتغيرات العصر من ناحية أخرى. وعلى سبيل المثال فهو عندما يكتب عن التليفزيون عدة دراسات منها التليفزيون وإعلان الحرب على الثقافة والتليفزيون وثقافة الجيل الجديد والتليفزيون والاغتراب عن العقل، فإنه لا ينبغى أن نتوهم أنه يرفض التليفزيون باعتباره جهازا مؤثرا فى عالمنا المعاصر، لكن كل ما فى الأمر أنه لا يتعامل مع التليفزيون كإبداع تكنولوجى، بل يتعامل مع دلالته الثقافية بالدرجة الأولى وما يجب أن تكون عليه فى عالمنا العربى. وهو عندما يندد بالإرهاب والفتنة الطائفية لا يتوقف عند الأسباب القريبة بل يتعداها إلى الأسباب البعيدة التى تبدو للبعض لا صلة بينها وبين الإرهاب أو الفتنة الطائفية. وعندما يكتب عن الأحزاب السياسية فإنه يسلط الضوء على مدى مساهمتها فى البناء الثقافى.

والحق أن إيمان الدكتور- عاطف العراقى بالعقل كما تبدى فى العديد من كتاباته وأقواله ومنها على سبيل المثال "أنا مؤمن بالعقل" مدرك تمام الإدراك أنه لا تنوير بدون العقل فإذا كنا نجد أناسا يتحدثون عن التنوير، ويحاولون إقامة مشروع تنويرى يعتمد فى جانب أو أكثر من جوانبه على عناصر غير عقلية، فإن محاولتهم هذه تعد خاطئة قلبا وقالبا، ويقينى أنهم يسعون إلى الظلام وليس إلى النور .. إن العقل يمثل التقدم، يمثل القوة الخلاقة المبدعة، وهل يمكن الحديث عن التنوير سواء فى أوربا أو فى عالمنا العربى المعاصر، دون القول بالركيزة الكبرى والأساس القوى البنيان لهذا التنوير، وهو العقل، والعقل وحده.

إن النزعة الإنسانية، تلك النزعة التى تسود التنوير، لا يمكن تصورها بعيدة عن العقل والمعقول".

ولعل دراسة الدكتور عاطف العراقى الهامة عن العقل والتنوير فى الفكر العربى المعاصر تكشف لنا بعض ملامح الاتجاه العقلى عند صاحبها، فهو اتجاه لا ينفصل عن الجذور. ومن هنا كان اهتمامه بتأكيد ضرورة البحث عن الجذور كما تتبدى فى ابن رشد بصفة خاصة، لكنه الدكتور عاطف العراقى لم يتوقف عن هذا الحد، بل سرعان ما نجده قد اتجه إلى تناول العديد من القضايا التنويرية، ثم اتجه بعد ذلك إلى تناول قضايا العقل والتنوير من خلال العديد من الشخصيات الفكرية فى مجالات مختلفة، نذكر منها على سبيل المثال جمال الدين الأفغانى ومحمد عبده وعبد الرحمن الكواكبى وقاسم أمين ومصطفى عبد الرازق ويوسف كرم وطه حسن وعثمان أمين وتوفيق الطويل وجمال حمدان وجورج قنواتى ولعل من أبرز ملامح هذا الاتجاه تأكيده منذ البداية على التفاعل والتشابك

والتداخل والتواصل بين الأجيال فى ضوء منظومة عقلية تعطى لكل مفكر حقه من التقدير. وتوضيحا لهذا نجد الثلاثية الضخمة تحت عنوان "ثورة النقد فى عالم الأدب والفلسفة والسياسة للدكتور عاطف العراقى يمتزج فيها الماضى بالحاضر، وهو لا يكتب عن شخصيات تراثية فحسب. بل نجده يكتب عنها ممزوجة. شخصيات معاصرة. بعضهم من تلامذة الدكتور عاطف العراقى نفسه، وعلى سبيل المثال فهو يكتب عن الفارابى ويكتب عن كتاب فلسفة اللغة عند الفارابى للدكتورة زينب عفيفى، ويكتب عن ابن سينا كما يكتب عن كتاب ابن سينا وتلاميذه اللاتين للدكتورة زينب الخضيرى. ويكتب عن المعرفة عند أبى سعيد بن أبى سعيد بن أبى الخير وكتاب الدكتور أحمد الجزار عنه.

ولا شك أن النزعة العقلية عند الدكتور عاطف العراقى، وإن بدت واضحة، حادة، لا تعرف التنازلات، صلبة، عنيدة، لكن هذه النزعة لم تدفعه إلى تجاهل إنجازات غيره من المفكرين حتى وإن لم تتوافق نزعته مع منطلقاتهم الفكرية، ولعل الكتب التذكارية التى أشرف عليها وكتب تصدرها عن إعلام فكرنا العربى المعاصر خير دليل على ذلك، يطول بنا المجال لو تحدثنا عن الدكتور عاطف العراقى، لكن حسبنا أن نقول عنه فى مثل هذه العجالة السريعة انه رجل يوقر قيمة وأمانة الكلمة، رجل شجاع بفكره ومواقفه، لا تستطيع إلا أن تحترمه وتقدره، حتى ولو اختلفت معه. فالمعارك الفكرية التى خاضها تشكل فى مجملها مواقف واضحة كل الوضوح، ممتزجة كل الامتزاج بنزعة عقلية انطلقت منها، فجاءت بالتالى مؤكدة التلاحم بين الكلمة والموقف. ولا قيمة لكلمة ما لم نترجمها إلى موقف واضح نحن حقا فى مواجهة رجل صادق ومفكر شجاع اسمه محمد عاطف العراقى.

عاطف العراقى وقضايا المجتمع
المفكر التنويرى وقضايا مجتمعه
"عاطف العراقى نموذجًا"

بقلم

أ. د. أحمد محمود الجزار(*)

قد لا نعدو الصواب إذا قلنا أن قيمة الفيلسوف أو المفكر لا تقف عند حد النسق الفكرى الذى يضم فى طياته مجمل آرائه فى كافة القضايا والمشكلات، وإنما فى ارتباطه بقضايا مجتمعه وأزماته ومقدرته على استشراف مستقبله وأهدافه المتجددة.

ووقوف المفكر على هذا النحو هو الذى يفرقه عن غيره من المفكرين ممن لا هم لهم إلا اجترار الفكر، ولا شأن لهم بما يزخر به واقع مجتمعهم من مشكلات، ولهذا صار المفكر الحقيقى عند العراقى هو الذى تؤرقه هموم الأمة العربية بحيث تصبح حياته الفكرية بطولها وعرضها، هى القضايا المصيرية لعالمنا العربى، وبحيث تصبح شاغله الشاغل فلا يحيا إلا بهذه القضايا ولا يعيش إلا من خلالها(1).

على أن ارتباط المفكر بقضايا مجتمعه وإن كان يتضمن الوقوف بعمق على أسبابها وعللها بغية تفسيرها إلا أن وظيفة المفكر الحقيقى عند العراقى، ليست مجرد تفسير للواقع أو تبريره لما هو حاصل بل تغييره إلى ما هو أفضل سواء أكان هذا الواقع هو الواقع الاجتماعى أو السياسى وبديهى تغييره إلى ما هو أفضل(2).

فقيمة المفكر الحقيقى إذن لا تتوقف عند حد الأطر النظرية المجردة للقضايا التى تشغله، بل بقدر ما يسهم به فى تغيير واقع الحياة فى مجتمعه.

ويلح مفكرنا العراقى على هذه المهمة بالنسبة للمفكرين وبحيث يكف كل منهم عن البحث فى القضايا النظرية العقيمة التى لا طائل من ورائها، لأنها لن تثمر ثمرتها فى تغيير واقع الحياة من حولهم لأنها مفصولة تماما عن تيار الحياة المتدفق. ولا يتردد العراقى فى أن يعلن مقته لهذا النوع من الأفكار، وعباراته قاطعة الدلالة عن قناعته بما يقول وضيقه بما يلفظه ومنها نلمح هذا فى قوله "غير مجد فى يقينى واعتقادى أن نباعد بين أفكارنا وبين ما تعانيه مجتمعاتنا العربية من مشكلات خليجية إلى محيطية ومن قضايا نجد بعضها داخلا فى القضايا المصيرية .. إننا نسرف فى قضايا يغلب عليها الطابع النظرى المسرف فى تحديداته، قضايا لا نجد لها حلا على مستوى الفكر لأن طريقة طرحها فى الأساس كانت خاطئة مثل العلاقة بين الدين والفلسفة والعلم والدين والغزو الثقافى"(3).

مهمة المفكر الحقيقى إذن عند العراقى هى تغيير الواقع لا مجرد تفسيره أو تعقيله. ولا يتردد العراقى فى أن يؤكد عليها بكل قوة لقناعته بها. ودليلنا على ذلك قول مفكرنا

(*) أستاذ ورئيس قسم الفلسفة ووكيل كلية الآداب - جمعة المنيا.

الكبير ".. بل إننا لا نبالغ فى القول إذا ذهبنا إلى الاعتقاد بأن الفرد منا لا يكون مثقفًا إلا إذا حاول الإسهام فى حل مشكلات المجتمع الذى يعيش فيه، وتقديم رؤية مستقبلية تنطلق إلى حد كبير من الواقع السياسى والاجتماعى والفكرى ليس لمجتمعه فقط، بل لسائر المجتمعات الأخرى شرقًا وغربًا"[4].

ويقينى أن الشطر الأخير فى عبارة أستاذنا الكبير لو تحقق ما فيها فى شأن المفكر لصار حينئذ فيلسوفا بمعنى الكلمة، لأن فكره سيكون قد انتقل من المحلية إلى العالمية.

ولا شك أن العراقى يأمل فى أن يزداد عدد المفكرين فى وطنه العربى الكبير وبطبيعة الحال فى مصر فذلك شاغله الشاغل وهمه الأكبر لأن فيه ما يدفع مجتمعه إلى النهضة التى ينشدها وحتى يلحق بركب الحضارة المعاصرة، التى كانت وما زالت من نصيب الغرب أو حكرا على أوربا. وليس هذا بكثير، فلئن كنا نعدم بموت ابن رشد (ت ٥٩٨هـ) وجود الفلاسفة فى عالمنا العربى كما يؤكد أستاذنا العراقى فى كل مناسبة، إلا أننا لم نعدم وجود مجموعة من المفكرين فى هذه البلدة أو تلك[5].

لكن المهم عند عاطف العراقى أن يؤكد المفكر ذاتيته وفاعليته فى مجتمعه بحيث تصبح رسالته الأساسية تغييره، ولن يتيسر للمفكر أن يكون كذلك إلا إذا تسلح بالرؤية العقلية القادرة على الخلق والإبداع. وهنا فقط يكون الفرق بين المقلد والمجدد على نحو ما يؤكد مفكرنا الكبير عاطف العراقى، فالأول لا أثر له فى المجتمع، بل ربما يزيده تخلفا عما قد يكون فيه من تخلف، لأنه قد يحاول الدفاع عن الأفكار البالية وتبرير العادات والتقاليد الخاطئة. وليس الأمر عينه بالنسبة للمجدد، لأن اتجاهه النقدى يأبى عليه إلا أن يفتش عن المثالب فيما يقع عليه عقله فى مجتمعه وساعيا فى الوقت ذاته إلى تقديم ما هو أفضل. وعلى هذا فالمجدد ينظر إلى الأمام والمقلد يرتد إلى الخلف[6]. ومعنى هذا أن وثبة المجتمع ونهضته مرهونة بوجود الأول وتخلفه وتأخره سببها وجود الثانى وما ثم إلا ذلك!!!

وحد المفكر الحقيقى بوصفه مجددا لا مقلدا لا يتحقق إلا بالإحتكام إلى العقل وما ثم سواه وبحيث يصبح حكمه فيما يقبله من أفكار ويلفظه ما سواها ولهذا كان المنزع النقدى داخلا فى نسيج العقل من هذه الحيثية عند العراقى. بيد أن ذلك كله يستتبع من المفكر أيضا أن يكون مفتوح العقل والوجدان على كل ما يموج به عصره من تيارات فكرية وأجناس أدبية ومذاهب فنية[7]، إذ من غير المعقول كما يقول العراقى أن يكون الفرد فى القرن العشرين غير ملم بالتيارات الفكرية والاجتماعية والسياسية والمذاهب الأدبية والفكرية[8] وبحيث تصبح كلها داخلة فى نسيجه المعرفى جنبا إلى جنب تخصصه. فإذا كان ذلك كذلك، فلا شك أن ثمرتها ستكون إخصابا لأفكاره وزادا لوجدانه!!!

وبهذا المعيار وحده يفترق المفكر الحقيقى أو المجدد عن المفكر التقليدى، إذ الأول يتجلى عنده الإبداع وروح النقد والاستنارة لذلك كان موصوفا عند العراقى بالمفكر التنويرى. وهذا الطراز من المفكرين هو الذى يحظى بعقلية مفتوحة تأبى الركون إلى أحادية الثقافة الواحدة أو التخصص والذى ينتسب إليه وحده. وكل ذلك راجع إلى

انفتاحه على كل التيارات شريطة أن يأخذ منها ما يفيده، ويترك ما لا حاجة له به وهذا هو المفكر والمثقف التنويرى فى رؤيته المستقبلية[٩].

ومعنى أن قيمة المفكر الحقيقى أو التنويرى تدور وجودا وعدما مع انفتاحه على ثقافة عصره وتياراته المختلفة. ومن كان هذا شأنه كان قادرا على تقبل الرأى والرأى الآخر. ومن ثم يتسع عقله وقلبه لكل التيارات التى قد تخالفه، لكنه فى كل ما يقبله ويعتنقه لا يلجأ إلى الإرهاب الفكرى، لأن سلاحه هو العقل أعدل الأشياء قسمة بين البشر[١٠]. ومن ثم فلا عجب أن يتحقق التسامح الفكرى والدينى بالنسبة لهذا الصنف من المفكرين دون سواهم من المفكرين، وأحسب أن ذلك وصفا وحدا من حدود مفكرنا عاطف العراقى وإن كان أكثرهم لا يعلمون!!!

إن منطلق العراقى فى حل هذه المشكلة قد تحدد منذ زمن طويل حين اختط لنفسه تلك الرؤية العقلية النقدية، والتى بدأت حدسا أوليا من دراسته لأعظم فلاسفة العرب ابن رشد (ت ٥٩٨هـ)، لذلك كان مفتاح الحل كامنا عنده فى العقل وما ثم سواه. وبديهى أن التجديد عنده هو الذى يقوم على العقل إنه يقول ".. وقد قلت منذ سنوات بعيدة تقترب من ربع قرن من الزمان إن طريق التقليد يمثل طريق اللامعقول، الطريق المسدود، طريق الوهم والضياع، وأما طريق التجديد فإنه يمثل العقل، الطريق المفتوح، طريق التقدم[١١].

وإحالة العراقى التجديد إلى العقل ولا شئ سواه، هى التى تجعله يلفظ كل ما يقف فى سبيله من قيود الأفكار الجامدة الميتة والتقاليد العتيقة، فبدون ذلك لن يتأتى للعقل أن يبدع ويكتشف ويحقق إمكاناته فى نطاق الواقع الإنسانى. لذلك لا يتردد مفكرنا الكبير عاطف العراقى فى أن يقول ".. إن أى إبداع فى العلوم الإنسانية سواء فى مجال الفلسفة أو الأدب وغيرهما من المجالات لابد أن يقوم على الذاتية والتفكير الحر المستقل. وهذا على النقيض تماما مما نجده لدى الشخص المقلد الذى لا يستطيع أن يشعر بذاتيته العاقلة الخلاقة لأنه تنازل عنها بحيث تلاشى فى خضم فكر الآخرين ..، والمصيبة الكبرى أن هؤلاء الآخرين قد يكونون بدورهم مقلدين...!!"[١٢]. ولا يكتفى العراقى بذلك، بل يعود فيضغط بقوة على أهمية العقل ومنطقه لقناعته به بوصفه قوة مبدعة فى مجال الفكر فيقول ".. أنا مؤمن بالعقل كقوة خلاقة مبدعة فى ميدان الفكر الفلسفى .."[١٣].

ومن يقرأ مؤلفات مفكرنا العراقى ويقف على ما بين سطورها سيكتشف أنه لم يحد فى كتاباته عن منهجه العقلانى النقدى التنويرى. ومن ثم فالمهمة الملقاة على عاتق المفكر التنويرى هى نفسها عنده التى فرضها عليه المنهج العقلانى الذى تكون عنده منذ أربعين سنة على وجه التقريب. ولهذا فلا عجب أن يؤكد فى غير مناسبة هذا المنهج فيقول عن قناعة وثقة فيه" .. أقول وأكرر أنه لا تنوير بدون العقل والعقل هو المرشد، والدليل والحكم كالبوصلة التى يهتدى بها الإنسان فى الصحراء إنه التنوير والضياء واليقين، فلا سبيل إلى التنوير إلا من طريقه"[١٤].

بيد أن ما يأمله العراقى يمثل فى نظرنا مهمة ثقيلة لا يقدر عليها إلا العقول الجبارة وأصحاب الرسالات، الذين لا يألون جهدا فى سبيل الارتقاء بمجتمعاتهم. من ثم نرى

العراقى يلح فى توكيد رسالة الفكر التنويرى من هذا الوجه رغبة منه فى دفع مجتمعه على مدارج النهضة المعاصرة. ولكنه فى الآن نفسه يعلم عن يقين جسامة المهمة وأنها تحتاج إلى تلاقى جهود المفكرين حتى تؤتى أكلها فى مجتمعه. ودليلنا على ذلك صراحته وغيرته على حال أمته فى قوله ".. أفيقوا يا عرب فالعالم ليس فيه مكان للضعيف نظرا أو عملا ليس فيه مكان إلا للقوى علما وعملا، فقد أصبحنا كعرب أضحوكة بين أمم العالم، الأمم التى أرادت لنفسها التقدم إلى الأمام(١٥).

ويلح العراقى على أن يأخذ المفكرون دورهم المنشود فى مجتمعاتهم. لكى يحلقوا بركب الحضارة المعاصرة. والتى لا مكان فيها إلا للأقوياء والذين ملكوا أدوات العصر وآلياته أعنى العلم والتكنولوجيا. ولهذا يتعين علينا أن نسرع الخطى فى هذا المضمار. وتلك رسالة المفكرين التنويريين العظام. إذ ليس من المعقول ولا من المنطقى ألا نغفل ذلك وأن ننتظر من الغرب أن يتأخر مثلنا، إن من واجبنا أن نسعى إلى التقدم مثله، لا أن ندعو إلى أن يتأخر مثلنا إنها سنة الله ولن تجد لسنة الله تبديلا ..(١٦).

بيد أن ما يأمله مفكرنا العراقى يمثل مطلبا عزيز المنال رغم ما بذلك من جهود على مدار نصف قرن من الزمان. ورغم الجهود الجبارة من مفكرين عظام عبدوا الطريق قبله مثل طه حسين وأحمد لطفى السيد وزكى نجيب محمود وفؤاد زكريا وغيرهم ممن سبقوهم. وسبب هذا أننا نفتقد صياغة فكرية موحدة لبنائنا الثقافى أو بالأحرى الأيديولوجية العربية، التى تشكل فى مجموعها إطارا مرجعيا لحركة العقل العربى فى كل ما يصادفه من مشكلات وما قد يقف فى طريقه من عقبات أو أزمات.

ولهذا السبب فنزعة التشاؤم التى تسرى فى كتابات مفكرنا العراقى سريان الماء فى جدوله إن صح التعبير سببها غياب هذه الأيديولوجية فعنها وبها يمكن أن يتحدد مستقبل مجتمعنا العربى. نلمح ذلك فى قوله ".. وقد لا أكون مبالغا فى القول إذا ذهبت إلى التأكيد على أن مفكرنا العربى بوجه عام يعد معبرا عن حالات الضياع والظلام والموت إن هو فكر فكرا يخلو من أيديولوجية معينة(١٧).

ولهذا السبب فلن يتحقق هذا التقدم من خلال أيديولوجية لفكرنا العربى، شعارها تقديس العقل بكل قوة، ولابد أن تكون قضيتها الكبرى تغيير الواقع بحثا عن الأفضل، وليس مجرد تفسير الواقع أو تبريره(١٨).

يكفى ما تقدم بيانا لما يمكن أن يقدمه المفكر التنويرى لمجتمعه قناعة منه برسالته، ورغبة أكيدة منه فى تقدمه ونهضته وإدراكا لدوره الذى يوجبه عليه منطق العصر وتجلياته وآلياته. وهذا ما نجده لدى مفكرنا الكبير عاطف العراقى. ويكفى شاهدا على ذلك بعض القضايا التى تناولها من منطلق منهجه العقلانى النقدى التنويرى والذى لم يحد عنه قيد أنملة فى كل ما يكتب.

وأول ما يقابلنا فى هذا الصدد قضية الأصالة والمعاصرة، ذلك لأنها ترتبط فى رأينا بقضية التقدم وهو المهمة الأساسية لكل مفكر تنويرى من طراز العراقى. إن معضلة التقدم تفرض نفسها على كل مفكر آمن بربه ووطنه، فمن غير المعقول ألا تكون هذه القضية الشغل

الشاغل لعاطف العراقى وغيره من الرواد العظام ممن سار على دربهم على نحو ما نجد لدى مفكرنا الراحل العظيم زكى نجيب محمود (ت١٩٩٥م).

فمن غير المعقول فى نظر العراقى بوصفه مفكرا تنويريا أن نجعل التقدم الذى نأمله مرهونا بالأصالة التى يراها البعض فى تصفح كتب التراث وما ثم سواه بدعوى الأصالة!! وأن المفتاح السحرى للحل اللجوء إلى ما كتبه الأقدمون يستوى فى ذلك ما ينفع منه وما لا ينفع. وكأن الأصالة بوصفها توكيدا للهوية لا تكون إلا كذلك أفادنا التراث وما فيه أو لم يفدنا. هذا الموقف يرفضه العراقى بقوة وشجاعة وحدة، وحسبنا أن نورد قوله ".. أليس مما يدعو إلى الحزن والأسى أن يحاول البعض البحث عن حلول لمشكلاتنا الفكرية والسياسية والاجتماعية فى واقعنا المعاصر عن طريق التمسك بآراء الأقدمين، عن طريق الالتزام بكل فكرة موجودة فى كل كتب التراث"[١٩].

إن النزعة العقلية التنويرية وكما تتجلى فى فكر العراقى تحتم عليه أن ينتهى إلى ما انتهى إليه، لأن تقدما لوطنه مأمول عليه ومن يسلكون مسلكه.

إن اللحاق بركب التقدم الحضارى يعد قضية وجود بالنسبة لنا. ومن ثم فمن غير المعقول أو المنطقى أن يتجاهلها العراقى بوصفه مفكرا عقلانيا تنويريا، ولهذا فحين يعلن موقفه بشجاعة فيما خلفه الأقدمون، فعلينا أن ننظر إلى موقفه بعين التقدير والاحترام منظورا إليه فى ضوء الهدف المنشود، ذلك لأن تراث السلف لا يعد كله كما يقول العراقى صوابا ولا يعد كله خطأ، ففيه ما يصلح لنا فى حياتنا الحاضرة، وفى بعضه الآخر ما يعد عائقا بيننا وبين التقدم[٢٠].

ليس التراث إذن هدفا فى حد ذاته عند مفكرنا الكبير عاطف العراقى لأن الهدف يتحدد فى القدم، ولا ينعكس الأمر عنده فيكون التراث هو الهدف. وعلى هذا فمن سخف القول أن نقف مهللين لمن ينادون بطبع كتب التراث تارة أو تحقيقه تارة أخرى إذ الطبع لا يعنى الإعادة ولا التحقيق كذلك فيه الإفادة، وإنما المطلوب هو الفهم والاستبصار بما فيه. هو الوسيلة لا الغاية. فالتراث إذن وسيلة، والفائدة المرجوة هى الغاية، ولا ينعكس الأمر. ومن ثم كان الإحياء للتراث أفضل عند العراقى من مجرد الطبع شريطة أن يكون الإحياء موقوفا على ما هو نافع فى حياتنا المعاصرة[٢١].

إن موقف العراقى من التراث موقف عقلانى يفرض عليه النقد وذلك يوجبه عليه الانتقاء لكل ما هو نافع ومفيد، لأن نصيب الخرافة واللامعقول بلغ كما هائلا – كما يقول – حتى أن عدد الخرافات فى تراثنا أصبح يفوق عدد سكان الدول العربية من مشرقها إلى مغربها[٢٢]. لهذا كله كان حريا بالعراقى أن يتخذ موقفا حادا مع التراث، لكن حدته لا تحمل عداءا ولا خصومة لأن ما يعنيه دفع حركة مجتمعه إلى الأمام دون تنكر للماضى، فمن لا ماضى له فلا حاضر له ولا مستقبل[٢٣].

ومعنى هذا أن ما يريده مفكرنا العراقى هو المستقبل ولا يتأسس هذا إلا من الحاضر بكل آلياته وتجلياته. ولا يعنى هذا هدفا للماضى ولا تنصلا للأصالة. وعبارات العراقى تفصح بقوة على أنه يريد التقدم بوصفه هدفا له ولأمثاله من التنويريين ودليلنا قوله ".. إننا

الآن فى عصر تتصارع فيه القوى المختلفة وإذا لم نبادر بتحديد هويتنا الثقافية العربية ونبادر أيضا بأخذ المواقف من جانبنا فلن يكون لنا وجود فى المستقبل[٢٤] ذلك لأننا أيضا وعلى حد قوله وبحكم صراع القوى أمام قضية مصير نكون أو لا نكون[٢٥] وما ثم إلا ذلك إن صح التعبير.

ومفتاح التقدم عن العراقى إذن لا يتحقق بالانكفاءة على كتب التراث وعبادة الماضى بدعوى الأصالة. وإنما يتحقق عنده بالاعتماد على العقل، والذى يمثل القوة المبدعة القادرة على إحداث النقلة الحضارية المنشودة وعن طريق العقل وبه يمكن لنا المشاركة فى التقدم، وبدون الانفتاح على كل التيارات لا أمل فى الإصلاح سواء أكان ذلك فى مجال الفكر أو غيره من المجالات[٢٦].

ومن المؤسف أن هذا الانفتاح على الآخر علما وفكرا كان صنيع أسلافنا من قبل مجد الحضارة العربية الزاهر، وآية ذلك أن نستعيد ما قاله الفيلسوف العربى ابن رشد إذ يقول "ينبغى أن نضرب بأيدينا إلى كتبهم فننظر فيما قالوه من ذلك فإن كان كله صوابا قبلناه منهم وإن كان فيه ما ليس بصواب نبهنا عليه[٢٧].

والحق أن إيمان العراقى بالعقل وتقديسه يمثل ركيزة الركائز فى الاقتراب من الهدف المنشود الذى جعله لنفسه بوصفه مفكرا تنويريا ونعنى به قضية التقدم. وبغير اللجوء إلى العقل ولا شئ سواه لن يتحقق للأمة العربية مجتمعة الأخذ بأسباب الحضارة المعاصرة بكل ما فيها من ضروب العلم والإبداع الفكرى.

ويؤكد العراقى قناعته بمنطق منهجه وهو على حق فيقول "ويقينى أن العرب لو كانوا قد التزموا بالطريق العقلى منذ مئات السنين لكان الحال قد أصبح غير الحال[٢٨].

وتأسيسا على إمكانات العقل والاحتكام إلى منطقة يصبح العلم ركيزة لا غنى لنا عنها فى إحداث التقدم لأن منطق العصر وحضارته صار محكوما بالعلم بوصفه إبداعا وبالتكنولوجيا بوصفها تطبيقا. وكل ذلك يوجب علينا أن نجعله سلاحنا من أجل تحقيق التقدم. وإذا كان العلم فيما مضى ضرورة فإنه الآن أوجب ما يكون لأننا فى عالم جديد، أصبح بفضل التطورات العلمية الحديثة قرية صغيرة[٢٩].

إن تأكيد العراقى على العلم لإحداث التقدم مسألة لا تقبل التأخير أو التسويف لأن مفكرنا لا يرى سواه بعد أن تنامى العلم بصورة رهيبة، وتلاحقت تطبيقاته بصورة مذهلة. لذلك لا نندهش حين يمعن مفكرنا الكبير على دور العلم فيقول "لابد أن نأخذ بأسباب العلم والحضارة، والعلم الآن فى الغرب شئنا أم لم نشأ"[٣٠].

ولا يتحرج مفكرنا العراقى فى توكيده قيمة العلم وضرورة الاعتماد عليه لنلحق بركب حضارة العصر، وصولا إلى التقدم، بل ويلح العراقى كثيرا على هذه المسألة فى كل كتاباته، لأن رسالته تحتم عليه ذلك ومن ثم لا يعبأ بدعاوى الذين يعادون ويصبون كل اللعنات على العلم لأنه آت من الغرب وحضارته وذلك من منطلق تقديسهم للتراث. وآية ذلك قوله ".. كلا يا سادة ليس العلم ظلاما، وليست الحضارة الأوربية شرا، ولكن الشر يأتى من الدعوات المغلقة"[٣١].

وحقا ما يقوله مفكرنا العظيم عاطف العراقى فكل المصائب التى حلت علينا وستحل من أولئك الجامدين فى فهم الدين وعبدة التراث بكل ما فيه أيا كان ما فيه. مع أن الإسلام لم ولن يعادى العلم يوما من الأيام لأنه كما يقول ابن باديس (ت١٩٤٠م) دين يمجد العقل ويدعو إلى أن تكون كل تطورات الحياة قائمة على العقل[٣٢]. ولهذا السبب فالإسلام الصحيح لا يعادى العلم ولا الأخذ بأسباب المدنية[٣٣]. ولهذا السبب فكل المفكرين الدينيين والمستنيرين يؤكدون دعوته، وحق للإمام محمد عبده (ت١٩٠٥م) أن يقول "إن المسلمين محفزون أشد الحفز إلى طلب العلم وتلمسه من كل مكان وتلقيه من أى شفة ومن أى لسان[٣٤].

فعلينا أن نمضى بكل قوة فى سبيل ترسيخ دعائم العلم ومنطقه فى كل مؤسساتنا العلمية ومناحى حياتنا، حتى نتمكن من اللحاق بركب الحضارة والمدنية المعاصرة. وعلينا ألا نلتفت إلى صراخ المتشنجين والباكين على التراث، ممن يهاجمون العلم وتطبيقاته. مع أنهم أول المستهلكين له. حتى فى طلقاته ورصاصه[٣٥] وتحت عباءة الدين وهم أبعد الناس عن الدين وسيأتى ذلك فى موضعه من هذا البحث.

فلا معنى إذن للتردد فى الأخذ بمنطق العلم لأنه القوة القاهرة لسحق كل مراحل التخلف الذى ساد كل حياتنا– ولا معنى أن نتراجع أيضا عن المضى فى هذا الطريق، لأن هناك بعض الآثار الجانبية والتى قد تحمل شرورا فى نظر البعض. لكن هذه الآثار الإيجابية للعلم فى نظر مفكرنا العراقى قد تحل لنا الكثير من المشكلات، فقد تؤدى قلة الطعام مثلا إلى العديد من الجرائم كالسرقة مثلا، وقد يؤدى عدم وجود مسكن إلى العديد من الانحرافات الخلقية[٣٦].

ومن المؤسف أن يؤكد المصلحون الدينيون المعاصرون على هذه المعنى فيما يقدمه العلم فى الوقت الذى يرفضه دعاة الظلام والتخلف والتطرف الدينى بدعوى أن الحياة الروحية هى الأولى، أما عمليات الكشف العلمى– كما يقول مفكرنا العظيم زكى نجيب محمود فمتروكة عندهم لأولئك الماديين الملاعين[٣٧]، ومن ثم صارت أوربا ملعونة فى نظرهم حضارتها وعلمها، فصبوا على أهلها اللعنات بكل ما وسعته اللغة من صفات التحلل والتهتك والرجس والفساد وكأن الناس هناك يعيشون فى مواخير الدعارة[٣٨].

ولا غرابة فى أن يصبح العلم هو الأداة الفاعلة والقوة القاهرة فى إحداث التقدم الذى يأمله مفكرنا العراقى لوطنه مصر ولأمته العربية الإسلامية بوصفه مفكرا تنويريا مهموما بقضايا مجتمعه. نقول لا غرابة فى ذلك لأن نزعته العقلانية بكل قوتها تأبى عليه إلا أن يقول بغير ما قال. ذلك لأن العقل يستلزم حرية البحث النزيه بغير قيود ولا شروط تحد من سلطانه، ويستلزم فى الآن نفسه أن يأخذ بمنطق الأسباب، وهما معا يحتمهما منطق العلم، ومن ثم فلا غرابة فى الجمع بين العقل من جهة والعلم والحضارة من جهة أخرى ولكن لا يمكن الجمع بين السخرية من العقل وبين العلم[٣٩] ولن يتحقق ذلك إلا من خلال نظام عربى ثقافى جديد، يؤكد على أهمية العلم فى مسيرتنا العلمية والإيمان بأنه يمثل مجتمع المستقبل[٤٠].

يكفى ذلك، ولننتقل الآن إلى قضية ثانية من تلك القضايا المجتمعة التى تمثل هما من هموم مفكرنا القدير عاطف العراقى. وهى قضية التعليم. وهى بدورها لا تنفك عن قضية التقدم شغله الأول والأخير لوطنه وأمته العربية.

ولا نزاع أن كل محاولة لتحقيق التقدم بغير العلم أو بالأحرى منطقه وأدواته تصبح ضربا من أضغاث الأحلام. لذلك كانت قضية التعليم وثيقة الصلة تماما بقضية التقدم. وخاصة وأن مفكرنا العراقى لا ينظر إلى التعليم نظرة المقلد بل نظرة المجدد. ومن ثم فالتعليم الذى ينشده مفكرنا هنا ويتلاءم مع التقدم الذى يأمله هو التعليم الذى يرسخ مبدأ الإبداع ويزيده توهجا عند المتعلمين. وبعبارة أصح أن الربط الوثيق بين التعليم والإبداع هو الذى يتحدث عنه العراقى ويراه حلمه الأول لأنه موثوق السياق بتقديسه للعقل وحرية البحث أمام الأخير، ومنطقه فى الأخذ بالأسباب. فهل نحقق شيئا من هذا فى نظامنا التعليمى؟ الجواب عن ذلك يمثل مفارقة شديدة عند العراقى ذلك لأن نظامنا التعليمى حتى الآن يفتقد فى نظره أهم ما يمكن أن يزيد الإبداع ويقويه، لأن مساحة الأفكار الظلامية فى المناهج الحالية تعد أضعاف مساحة التنوير، فالمناهج الحالية تقوم على الحفظ والترديد والتلقين، والمقلد ينظر إلى أسفل ولا ينظر إلى الأمام[٤١].

ولعل غياب الروح النقدية فى مناهجنا الحالية سواء على مستوى التعليم فى مستوياته المختلفة قبل الجامعة ثم فى الجامعة نفسها هو السبب فى قتل روح الإبداع فى نفوس الطلاب، ذلك لأن بها قدرا من الأفكار الآتية من كتب التراث وهى مما يسمى بالفكر الأصولى وبعض الأفكار الرجعية[٤٢]. ولكنها مقطوعة الصلة تماما بما يدور فى حياتنا المعاصرة وعلى الطلاب وهذا هو الحاصل فى رأينا أن يقبلوها بطبيعة الحال وكما هى فى الكتب، لأنها تقدم لهم بمنطق القداسة ومن ثم حرام على الطلاب وعلى الأستاذ بالطبع أن يوجه لها نقدا فإن فعل ذلك فمثواه جهنم وبئس المصير!!!.

ويدلل مفكرنا الكبير عاطف العراقى على ما يقول بما قد يوجد فى بعض الكتب التراثية، وما قد يقدم منه لطلابنا من دراسة للآراء العلمية عن العلماء العرب أمثال جابر بن حيان وابن سينا والحسن بن الهيثم وأبى بكر الرازى وغيرهم فهى لا تكون علما ولا تساعد على تنمية الإبداع. وسبب ذلك عنده أن الطابع الكيفى غالب عليها بدلا من الطابع الكمى[٤٣]. والعلم المعاصر الآن هو كم وكم فقط وكما هو مشاهد فى كل النظريات العلمية فى كافة أبنيتها الرياضية. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى وهم الأهم فى رأينا فالعلم نام ومتطور وما هو صادق الآن وصحيح قد يتبدل أمام سيل الكشوف العلمية المتلاحقة فى كل يوم من الأيام. وتأسيسا على ذلك فإن مجرد الاقتصار على تلك الآراء العلمية التى قالها أسلافنا ويصر البعض على حشرها فى عقول الطلاب فى مدارسنا أو جامعتنا سيكون أبعد ما يكون عن العلم المعاصر والذى نأمل أن نشارك فيه إبداعا لا تلقينا للطلاب.

وربما كان لقضية التعليم الجامعى بالذات نصيبا كبيرا فى عقل عاطف العراقى بوصفه أستاذا جامعيا قديرا ينتمى إلى جيل الرواد فضلا عن أنه بحق مفكر عقلانى تنويرى. لذلك فلا عجب أن تؤرقه قضية التعليم بعامة، وغياب دور الجامعة الثقافى على وجه

التحديد. إنه يقول "إننى لا أشك لحظة واحدة فى أن البحث عن الدور الثقافى لجامعاتنا حاليا ومقارنته بدورها الثقافى منذ أكثر من نصف قرن من الزمان من أهم القضايا التى يجب أن يبحث فيها كل واحد سواء كان داخل الجامعة أو خارجها"[٤٣]. وإثارة هذه النقطة ولا شك تكشف عن قناعته بأن التخصص الأكاديمى لا يكون ثقافة وإنما يتعين أن تلحق الأخيرة به – الثقافة – ليتحقق بالتالى منظومة متكاملة للطالب الجامعى. وبنبرة الأسى من المفكر الصادق مع نفسه والأستاذ الجامعى الأمين على رسالته مع طلابه ووطنه الذى لم يغادره قناعة بهذا كله يصور أستاذنا العراقى هذه الأزمة الحادة فيقول ".. إننى لا أخفى حزنى وقلقى على ما وصل إليه حال جامعاتنا وهى أمل مصر الثقافى.."[٤٤].

ولكن السؤال الذى يطرح نفسه بداية هل أدت الجامعة دورها الأكاديمى بالنسبة للطلاب؟. إن طرح السؤال من الأهمية بمكان. إذ المنتظر أن تسهم الجامعة فى صياغة عقول الخريجين بحيث تصبح عقولا مبدعة ناقدة مؤهلة لانخراطهم فى المجتمع لتسهم فى دفعه إلى الرقى والتقدم. فهل أدت هذا الدور؟ إن إطلالة على واقع الجامعة لينذر بالخطر والأهم منه أن مفكرنا العظيم عاطف العراقى يكشف لمن لا يقدرون حجم الكارثة أن القضية ليست هينة. هذا إن كنا جميعا أمناء فى رأيى على رسالة الوطن. إن الملاحظ أننا توسعنا بغير حدود فى التعليم الجامعى، ذلك مشاهد فى كل إقليم من أقاليم مصر وهذا مما يحمد للدولة حقا لكن التوسع الآن الذى نجده كما يقول مفكرنا العراقى، توسع أفقى وليس توسعا رأسيا، بحيث أن الجامعات الآن أصبحت مجرد امتداد للمدرسة الثانوية على الرغم من اختلاف أهداف التعليم الجامعى عن التعليم الثانوى[٤٥] فهل يكفى لإنشاء جامعة أن نزيل لوحة مكتوب عليها مدرسة ثانوية ونضع بدلا منها كلمة كلية أو جامعة؟.

إن العبرة إذن ليست بالكم بل بالكيف ولهذا لم تستطع تلك الجامعات أن تؤدى دورها فى العملية التعليمية على الوجه الأتم، إذ كيف يتحقق ذلك، وقد وصل التعليم الجامعى كما يقول أستاذنا القدير العراقى إلى حالة يرثى لها أمام الآلاف من الطلاب الذين تكدست بهم المدرجات، إضافة إلى أن القائمين على التدريس لهم لم يصلوا إلى المستوى المقبول فى التدريس لأن فاقد الشئ لا يعطيه، لذلك لا أمل فى الدراسات العليا إلا بتحسين مستوى الخريج أولا[٤٦]. ولا يمكن أن يؤدى هذا إلى التعليم المنشود بأى حال من الأحوال، لأن هذه الجامعات وبعض الكليات يعوزها نقص الإمكانات البشرية بصورة مرعبة حتى أن بعضها لا يوجد بها إلا أستاذ واحد! ومن ثم فإذا أردنا التوسع الكمى فى نظر أستاذنا فلا بأس ولكن بشرط ألا يطغى الكم على الكيف وإذا استمر على ما هو عليه فستصبح جامعاتنا فعلا فى خبر كان إن صح التعبير[٤٧].

إن منطق العراقى فى تشخيص حال الجامعة يمثل صدق الأستاذ مع نفسه وكما يدركه ويتعين أن يقوله كل أستاذ جامعى يؤمن بربه ويخلص لوطنه، لأن القضية هنا مستقبل مصر. ولذلك فحين يضغط عليها العراقى فلأن رسالته كمفكر تنويرى تأبى عليه إلا أن يدلى بدلوه فى قضية حيوية بالنسبة لمجتمعه الذى هو كل شئ فى حياته.

وفي ضوء ما تقدم، فلك لم يعد ممكنا الحديث عن دور الجامعة الثقافي، إذ الحديث عنه في ضوء الآلاف من الطلاب ومأساة الكتاب الجامعي، والمناهج العقيمة يجعل هذا أمرا مفقودا بطبيعة الحال، ومن ثم فقد أصبحت جامعاتنا الآن في حالة اغتراب عن الثقافة وقضايا الفكر الجاد أصبحت على حد تعبير الأستاذ في واد والقضايا الثقافية في واد آخر(٤٨).

ومن المؤسف أن تراجع الجامعة عن دورها الثقافي الذي كان لها منذ الخمسينيات، يقوم به الآن نفر من المفكرين خارج أسوارها. إن عظمة الأستاذ والمفكر عاطف العراقي تتجلى في صراحته وأمانته وتواضعه حين يقرر لمن هم خارج الجامعة ما ينشده لها، ولنستمع إليه في قوله ".. بل إننا قد نجد دورا رائدا وبارزا لمفكرين عديدين لا ينتمون أساسا للجامعة، نجد تفجيرا وإثارة لأعظم مشكلاتنا الثقافية جاءت من أناس أخلصوا لأمتهم ووطنهم وبصرف النظر عن كونهم في الجامعة أو خارجها(٤٩)". فلا مفر إذن إذا أردنا أن يتحقق شيئا من هذا إلا بالانفتاح على كافة المعارف والاتجاهات العالمية من ناحية، وتشجيع حركة الترجمة، وحذف كل الأفكار التقليدية الميتة من المناهج الدراسية ليتوفر المناخ الذي يسمح للجامعة بأن تمارس دورها الأصيل(٥٠).

إن البعد الثقافي للجامعة لا يمكن التقليل من شأنه، تماما مثل البعد الأكاديمي الذي يصقل في الطالب نوع المعرفة التي يأمل أن يتخصص فيها، والحق أن الاثنين معا من الأهمية بمكان في تكوين عقل الطالب بوصفه نواة لمواطن صالح ينفع نفسه ويسهم مع أبناء وطنه جميعا في تقدمه ويعيش حضارة العصر التي لا مكان فيها للضعيف!!.

ولعل ما سبق يكفي لكي ننتقل إلى قضية أخرى لا تقل خطرا ولا أهمية عن قضية التعليم ونعني بها قضية التطرف الديني والإرهاب، لأنها وثيقة الصلة بكل ما سبقها فضلا عن أنها هنا من هموم مفكر تنويري أصيل آمن بربه ووطنه فرآها خطرا داهما على تقدمه.

ويكشف العراقي ارتباطه الوثيق بقضايا مجتمعه في تحليل لظاهرة التطرف الديني أو الإرهاب. ولا شك أن خطره لا سبيل إلى إنكاره سواء على مستوى الفكر أو على مستوى السلوك، يستوي في ذلك الخطر الفردي بما هو فردي والفردي في علاقته بالمجتمع.

وإذا كان الإرهاب لا يمثل ظاهرة محلية، بل ظاهرة عالمية، لأنه يوجد في مصر وحدها بل يوجد في غيرها من البلدان العربية، ويوجد كذلك في أماكن مختلفة من بلدان العالم. ولا شك أن للإرهاب أسبابه في كل بلد من هذه البلدان، لكن هناك أسبابا مشتركة للإرهاب، هي التي يتعين الوقوف عليها فيما يرى العراقي، لأنها بمثابة الجذور التي تسهم في الوقوف على تشخيص الداء، وحينئذ يسهل تحديد الدواء.

وقبل بيان تلك الأسباب كما كشف عنها مفكرنا العراقي لابد أن نؤكد على أهمية هذه المشكلة – الإرهاب – عنده منظورا إليها في ضوء النزعة العقلية التنويرية عنده، ذلك لأنها من أخطر القضايا لأنها في واحدة من آثارها تهدد الوحدة الوطنية بين أبناء الوطن الواحد من المسلمين والمسيحيين، ولذلك لا يمكن بأي حال من الأحوال التهوين منها ولا التقليل من خطرها.

ويكفي شاهدا على ما نقول أن نذكر قول مفكرنا العراقي ".. وإذا حاول واحد منا ضرب الوحدة الوطنية، وظن أن هذا العمل من جانبه إنما يمثل نوعا من الرقي أو الصعود، فإن هذا يعد ضلالا في ضلال لأنه يعد صعودا إلى الهاوية وبئس المصير"(٥١).

ولا يكتفي العراقي بذلك، بل يؤكد بقوة على خطر هذه المشكلة، لأنها تحمل أبلغ إساءة إلى الدين من ناحية وتضرب الوحدة الوطنية من ناحية أخرى، خاصة وأن الإسلام وكما يقول لا يعرف ما يسمى برجال الدين(٥٢).

ومعنى هذا أن العراقي حين يهتم بمشكلة الإرهاب يستشعر خطرها على وطنه لأن فيها ضربا لاستقراره وإهدارا لطاقاته، وإعاقة له عن بلوغ أهدافه التي ينشدها مفكرنا الكبير في اللحاق بركب الحضارة المعاصرة.

ليس هذا فحسب، بل إن اهتمامه بهذه المشكلة أيضا يكشف نزعة التسامح عنده، وضيقه من يسيئون إلى الإسلام الذي يدين به، ولهذا فلا خير في مواطن يكتفي بإقامة الشعائر الدينية دون أن يجعل سلوكه معبرا عن الدين في جوهره(٥٣). وهذا صحيح إذ الدين في أعمق أعماقه لا ينفك عن العمل أو السلوك. فليست الطقوس الدينية غاية بل وسيلة، وينبغي أن تكون كذلك بحيث تلائم الغايات الدينية(٥٤).

والواقع أن الإرهاب ليس مشكلة هينة في نظرنا، بل هو مشكلة من أخطر المشكلات التي واجهتها مصر في هذا القرن، ولولا الجهود المخلصة والمتلاحقة التي أدت إلى انحساره لكان الحال غير الحال الآن بالنسبة لمصرنا الغالية. لذلك حين يستشعر مفكرنا الكبير العراقي خطره فإنما يكشف عن إيمانه العميق كمفكر بدينه ووطنه وخطر ما قد يتعرض له ويقضي على آماله. ولذلك فلا عجب أن يعبر في براعة عن حجم المشكلة وخطرها فيقول ".. يجب أن ندرك أن مشكلة التلوث لا تقتصر على الجوانب المادية كما نتحدث عن تلوث الهواء والأغذية مثلا، بل أخطر من هذا النوع من التلوث، التلوث الخلقي، هذا التلوث الذي يعد معبرا عن غرس الفتنة الطائفية في نفوس أبناء الوطن الواحد"(٥٥).

لكن الخطر الذي لا سبيل إلى التهوين منه بالنسبة للإرهاب، يبقى عند مفكرنا الكبير العراقي شيئا غريبا ودخيلا بالنسبة لمصرنا الغالية لأن مصر منذ آلاف السنين يعيش فوقها أبناء الديانات كلها ولا مكان في مصر لمن يتاجر بالدين، ويقوم باستغلاله لتحقيق مآربه الشخصية"(٥٦).

فإذا أردنا الإبانة عن جذور الإرهاب وأسبابه، وجدنا إشارة بالغة العمق عن العراقي. وتكمن هذه الإشارة في خطأ الربط بين الإرهاب وضرب الوحدة الوطنية ولأسباب اقتصادية بحيث يصبح التطرف في الفكر والسلوك من جانب البعض مردودا إلى العامل الاقتصادي ونعني به سوء الأحوال المادية أو الفقر.

ويتندر العراقي وهو على حق فيما يقول من التسوية بين الإرهاب والفقر أو عدم توافر فرص العمل للشباب، والدليل على ذلك أننا قد نجد أناسا يعيشون في حال الفقر ومع ذلك فهم أناس يؤمنون بربهم ويؤمنون بوطنهم ولا صلة لهم بالفتنة الطائفية من قريب أو بعيد. والعكس فقد نجد أناسا تضخمت أموالهم وثرواتهم عن طريق كتاباتهم من أكثر الناس

صلة بتلك الأحداث. معنى هذا أن الفقر ليس سببا أساسيا فى وجود الإرهاب أو التطرف، بل للأخير أسبابه التى لا يمكن التهوين من شأنها فيما وصل إليه حال المروجين لهذا الفكر المتطرف ومن أهمها فى نظر العراقى الخلط بين الدين والسياسة، والقول بما يسمى بالحكومة الدينية على نحو ما حصل بالنسبة لجماعة الإخوان المسلمين(٥٧).

ومما ساعد فى دعم هذا الخلط انتشار مجموعة من الكتب التى تروج لها وهى كتب مدفوعة الأجر - فيما يرى العراقى - إذ قدر لها ولأصحابها حظ الذيوع والانتشار بفعل دعم بعض دول البترول، حتى أنه قد وسم هذا الضرب من الفكر بوصف جعله من مفهوماته الأثيرة، ونعنى به البتروفكر(٥٨). وذلك بفعل ما يتدفق على هؤلاء من ملايين الدولارات، وكان من شأن هذا كله ذيوع هذا الفكر المتطرف والغريب فى مصرنا وغيرها من البلدان العربية. وكان حصاده فهما وتطبيقا أكثر غرابة للدين، إذ وجدنا أصحابه لا يقبلون خلافا لرأيهم، ولم يقف حالهم عند هذا الحد بل تعدى ذلك إلى استخدام القهر والقوة والهجوم على كل منجزات العلم والحضارة بدعوى أنها من قبيل الغزو الثقافى. ومن الغريب أن الذين يهاجمون دول الغرب يلجأون إلى استخدام سلاح يعد اختراعا غربيا كالبندقية والمسدس والقنبلة(٥٩) وكل ذلك من شأنه الإساءة إلى الدين، فضلا عن أنه سيؤدى وهو الأهم إلى الفتنة بين أبناء الوطن الواحد- فيما يرى العراقى - مع أن الدين لله والوطن للجميع(٦٠).

ومن الغريب أن يكون هذا شأن الدين عند من يفهمونه حق الفهم، وهؤلاء هم الذين حققوا الاستنارة الحقيقية وبفضلهم انتشرت أفكار متحررة عقلية عملية على نحو ما هو موجود عند الشيخ محمد عبده والشيخ مصطفى عبد الرازق والشيخ محمود شلتوت وهم من رجال الدين(٦١).

ولا شك أن الإسلام فى جوهره ليس مسئولا عما يقترفه أصحاب هذه الدعوات، ومن ثم فالعيب ليس فى الدين، ولكن فى الفهم الخاطئ للدين ... فإذا وجدنا خللا فإن الخلل يتمثل فى الأقلام التى توجهها بعض الدول التى لا يهمها إلا إثارة القلاقل والفتن بحيث يكون بترول تلك الدول كالبوصلة التى توجه الإنسان إلى معرفة اتجاهاته(٦٢).

وإذا كان العراقى قد حلل ظاهرة التطرف الدينى من منظوره العقلانى التنويرى، فإن تحديد الدواء للداء لم ينفك عنده عن منظوره التنويرى كذلك. وإطلالة على مركب الدواء بكلياته يكشف لنا عن عمق نظراته وجرأته وإيمان بربه ووطنه. لذلك فأول ما يتعين القيام به هو وضع خطة طويلة المدى وخاصة بعد أن تنامت ظاهرة الإرهاب واستشرت بكل صورها(٦٣).

ويكشف العراقى عن نزعته العقلانية التنويرية فى مواجهة الإرهاب حين يجعله موقوفا منذ البداية على الفحص النقدى لمناهج التعليم. ولهذا تصبح المهمة الأساسية والعاجلة تستدعى عنده تحليلها تحليلا نقديا لمناهجه المختلفة بحيث يتم حذف كل عبارة قد ترتبط بالإرهاب الفكرى أو الدينى من قريب أو من بعيد أو قد ترتبط بالإرهاب الفكرى

أو الدينى من قريب أو من بعيد أو قد ترتبط بالفتنة الطائفية بين أبناء الوطن الواحد. وبطبيعة الحال بين المسلمين والمسيحيين[٦٤].

وحسنا فعل العراقى لما جعل مناهج التعليم نقطة البدء فى التصدى لظاهرة الإرهاب الدينى، ذلك لأن المدارس والجامعات تمثل فى رأينا بعض من المؤسسات المدنية فى المجتمع، والتى يتعين أن توليها الدولة جل عنايتها وبما يحقق أهداف المجتمع وآماله. وهذا ما تفصح به عبارة العراقى فى تشخيص الدور المنشود للمدارس والجامعات فى إطار تحجيم الإرهاب وضربه فى مقتل إن صح التعبير. يقول العراقى ".. فالمدارس والجامعات مؤسسات اجتماعية فى المقام الأول، ومناهجها أيها السادة تحتاج إلى مراجعة شاملة فإذا وجدنا فيها درسا يؤدى من قريب أو بعيد بطريقة مباشرة أو غير مباشرة إلى ضرب الوحدة الوطنية فإننا لابد أن نقول إلى الجحيم أيتها الدروس والكتب وبئس المصير[٦٥].

وإطلالة على عبارة أستاذنا العراقى تكشف عن حجم المشكلة وخطرها وقناعته بما يراه من مركب دوائه لحلها. وتأسيسا على ذلك يصبح الفحص النقدى لمناهج التعليم فى مستوياته المختلفة جنس الأجناس للدواء الذى خصصه لوأد الإرهاب مبكرا بشرط أن يحسن المسئولون توجيهه إلى خدمة قضايا الوطن وتقدمه. وفى هذا الصدد يلزم تنقية بعض المناهج الدراسية ولابد من ذلك من تلك الخرافات والأفكار التى تهاجم الحضارة الأوربية، بل يحسن تكثيف الاهتمام بالجانب العلمى فى رأى مفكرنا وعدم الفصل بين الجانب الروحى والجانب المادى فى تصور الحضارة، وذلك للرد على المهاجمين للحضارة تحت دعاوى التغريب أو الغزو الثقافى[٦٦].

ومن ألزم الواجبات فى نظر مفكرنا العراقى التركيز فى مناهج التعليم أيضا على الأعمال الشامخة التى قام بها المسلمون والمسيحيون سواء فى الماضى أو الحاضر بطبيعة الحال. ولا شك أن ضغط العراقى على تلك الفكرة يفصح عن نزعته العقلانية واستنارته وتسامحه الدينى إنه يقول فى عبارات بالغة الدلالة والعمق ".. فإذا وجدنا فلاسفة مسلمين فى الحضارة العربية فإن الفضل فى ذلك يرجع إلى وجود حركة الترجمة وازدهارها على أيدى النصارى، وبالمثل يمكن أن نركز على استفادة الأوربيين من العرب فى العصر الوسيط ... فهذه الدروس تفيدنا فى أن تاريخ أى وطن إنما يمثل المشاركة بين أبناء الوطن الواحد بصرف النظر عن الخلافات بين الأديان"[٦٧].

ولا يتحرج مفكرنا العراقى فى أن يؤكد على ضرورة تنقية كل المقررات من الأفكار الظلامية التى تشيع روح التعصب والفتنة والإساءة إلى الآخر فيما يكتبه كل طرف من أبناء الوطن الواحد. يتعين أن نعمل على إشاعة حب احترام الإنسان ومعتقداته حتى مع الاختلاف فى الرأى. وأن يراعى أن يكتب المسلمون كل ما يتعلق بالإسلام وأن يكتب المسيحيون كل ما يتعلق بالمسيحية، وإن كان لا يمنع هذا من وجود بعض الموضوعات التى يتعين إبراز الآخر فيها، شريطة أن يكون ذلك من خلال طريقة موضوعية وعلمية ومنهجية[٦٨]. ولقد أصاب أستاذنا العراقى فيما قال به فأبلغ إساءة للدين فى نظرنا هى التى

تجئ من نعرات المتعصبين الجامدين المتزمتين، وإن كان تعصبهم يرتد إلى نحورهم لا إلى دينهم وإن كان أكثرهم لا يعلمون!!. ذلك لأن نعرة التعصب ترتد إليهم وإلى أوطانهم وإن كانوا أيضا لا يشعرون!!!.

ولم يفت العراقى أن يؤكد على ضرورة تعليم المرأة بوصفها تمثل الخلية الأولى من خلايا المجتمع. فهى فى نظرة المعلمة الدينية الأولى فى حياة طفل. ومن ثم فهى التى تتكفل فى زرع الروح الدينية السمحة فى نفوس الناشئة سواء من حيث القيم أو من حيث العلاقات مع الآخرين من أصحاب الديانات الأخرى[١٩].

وهنا تبرز ألمعية العراقى وفطنته إلى الدور الحيوى الذى يلعبه الدين فى تشكيل القيم والسلوك منذ البدايات الأولى فى نشأة الإنسان، لذلك حين تقوم المرأة بهذه الدور مع أطفالها مبكرا، سيكون لذلك مردوده فى مراحل عمرهم بعد ذلك لأن الدين كما يقول محمد عبده أول ما يمتزج بالقلوب ويرسخ فى الأفئدة وتصطبغ النفوس بعقائده فله السلطان على الأفكار وما يطاوعها من العزائم والإرادات[٢٠].

وإذا كان التعليم يمثل جانبا معرفيا فى مركب دواء العراقى لسحق الإرهاب والتطرف، فإن الإعلام ووسائل الاتصال لها نفس الدور الذى لا يمكن التهوين من شأنه. ومن ثم يجب أن تنتشر فيها كل الأفكار التنويرية من خلال كل أجهزتها من صحافة وإذاعة وتليفزيون، وبحيث لا يسمع ولا يرى إلا أفكار النور والتنوير[٢١]. ربما كان للتليفزيون عند العراقى نصب فى هده العملية الثقافية بوصفه الجهاز السحرى الذى يمكنه أن يلعب دورا خطيرا فى تشكيل شخصية الأفراد، وذلك فيما يمكن أن يقدمه من برامج من شأنها أن تبرز قيمة التعايش والمحبة بين الأديان وضرورة التمسك بأدب الحوار[٢٢].

واللافت النظر فيما يقوله العراقى جسارته وشجاعته فى كل ما يكتبه، ففى معرض حديثه عن الإعلام من هذه الزاوية التنويرية لا يتردد فى أن يطلب ويضغط إن صح التعبير على ضرورة زيادة المساحة الكبرى فى كل وسائلنا الإعلامية أمام الفكر التنويرى الذى يمثله أناس آمنوا بربهم وآمنوا بوطنهم[٢٣].

وظاهر مما تقدم أن مفكرنا العراقى يدرك خطر المشكلة - أعنى التطرف الدينى والارهاب - ويرى كذلك ضرورة التصدى لها ذلك لأن كل ما قدمه من حلول يكشف عن نزعته العقلانية العلمية التنويرية ويكشف فى الآن نفسه عن إيمانه العميق بما يحققه الدين فى تقويم السلوك وأثره فى الوجدان والنفوس، ولا غرابة فى ذلك لأن الإسلام الصحيح كما يقول ابن باديس المفكر الجزائرى العظيم (ت١٩٤٠م) لا يعادى العلم ولا الأخذ بأسباب المدنية فهو دين للعقل كما هو دين للروح[٢٤].

وقد أدرك العراقى ذلك إذ الدين عنده ليس مجرد دعوة نظرية بل إنه كذلك إتباع السلوك الفاضل أو هو عمل وفعل وسلوك[٢٥]. وهذا صحيح لأن الدين لابد أن يتحقق فى النفوس وفى أعماق القلوب[٢٦] ولذلك ينبغى أن نفهم الإسلام على هذا النحو وهو كذلك بالفعل لأنه دين لتنوير العقول وتزكية النفوس وتصحيح العقائد وتقويم الأعمال[٢٧].
ومن ثم فما أحوجنا وخاص فى هذا الوقت بالذات أن نضع أمام عقولنا ونفوسنا ما يدعونا

إليه الإسلام من القيم والمثل الرفيعة والنبيلة والسامية ليس هذا فحسب. بل أن نسعى كما يقول مفكرنا القدير العراقى بكل ما أوتينا من قوة إلى تطبيق هذه القيم والمثل على حياتنا .. حتى نكون متدينين حقا وملتزمين بالشرائع الدينية السماوية من منظور نقدى(٢٨).

فإذا تحقق كل منا بهذا الفهم المستنير للدين وصار نموذجا فى سلوكه مع الآخرين، فحينئذ سيتحقق للمجتمع الإستقرار، ويمضى فى تحقيق أهدافه، ولذلك حق لمفكرنا عاطف العراقى أن يؤكد على هذا الملمح الأصيل فى موقفه من هذه المشكلة – الإرهاب – كما يتبدى فى قوله "فلنتجه إذن إلى إقامة الوطن الواحد، الذى يؤمن فيه كل مواطن بربه ووطنه، الوطن الشامخ الذى يكون معبرا عن تقديس العقل ورفع راية التنوير، وعن السماحة بين أبناء الديانات المتعددة(٢٩).

مراجع البحث

أولا: مؤلفات الأستاذ الدكتور عاطف العراقي:

١- العقل والتنوير فى الفكر العربى المعاصر - دار قباء للطباعة والنشر - القاهرة ١٩٩٧م.

٢- ثورة العقل فى الفلسفة العربية - دار المعارف - القاهرة - الطبعة السابعة ١٩٩٩م.

٣- تجديد فى المذاهب الفلسفية والكلامية - دار المعارف - القاهرة - الطبعة الثالثة ١٩٧٦م.

٤- مذاهب فلاسفة المشرق - دار المعارف - القاهرة - الطبعة الرابعة ١٩٧٥م.

٥- النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد - دار المعارف - القاهرة ١٩٦٨م.

٦- الفيلسوف ابن رشد ومستقبل الثقافة العربية - دار الرشاد - القاهرة ١٩٩٩م.

٧- الفلسفة العربية والطريق إلى المستقبل - رؤية عقلية نقدية - دار الرشاد - القاهرة ١٩٩٨م.

٨- الفلسفة العربية - مدخل جديد - الشركة المصرية العالمية للنشر لونجمان - القاهرة ٢٠٠٠م.

٩- التسامح من منظور إنسانى - بحث منشور فى الكتاب التذكارى عن التفتازانى - الدكتور أبو الوفا التفتازانى مفكرا إسلاميا ورائدا للتصوف- دار الهداية - القاهرة ١٩٩٥م. أشرف عليه وقدم له تصديرا أستاذنا العراقى.

١٠- ثورة النقد فى عالم الأدب والفلسفة والسياسة - دار الوفاء - الإسكندرية ٢٠٠٠م.

ثانيا: بعض المراجع العربية:

١- أحمد الجزار: الإمام المجدد ابن باديس والتصوف- منشأة المعارف - الإسكندرية ١٩٩٩م.

٢- إميل بوترو: العلم والدين فى الفلسفة المعاصرة- ترجمة أحمد فؤاد الأهوانى - الهيئة المصرية العامة للكتاب- القاهرة ١٩٧٣م.

٣- ابن رشد: فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال - دار الآفاق الجديدة - بيروت - ١٩٨٢م.

٤- زكى نجيب محمود: قيم من التراث - دار الشروق - القاهرة - ١٩٨٣م.

٥- زكى نجيب محمود: فى تحديث الثقافة العربية - دار الشروق - القاهرة ١٩٨٧م.

٦- محمد عبده: الإسلام دين العلم والمدنية.

الهوامش

١- عاطف العراقي: الفلسفة العربية- مدخل جديد - دار لونجمان - القاهرة ط/٢٠٠٠ ص٢٥٤.
٢- عاطف العراقي: المرجع نفسه ص٢٣٤، ٢٣٥,
٣- عاطف العراقي: ثورة النقد- دار الوفاء - الإسكندرية ط٢٠٠١ القسم الأول ص٨٩.
٤- عاطف العراقي: المرجع السابق ص٨٥.
٥- عاطف العراقي: الفلسفة العربية ص٢٣٣.
٦- عاطف العراقي: الفلسفة العربية مدخل جديد ص٢٣.
٧- عاطف العراقي: ثورة النقد ص٧٨.
٨- عاطف العراقي: العقل والتنوير في الفكر العربي المعاصر- دار قباء للطباعة والنشر، ١٩٩٧م، ص١٣٢.
٩- عاطف العراقي: ثورة النقد ص٤٦.
١٠- عاطف العراقي: المرجع نفسه ص٧٩.
١١- عاطف العراقي: العقل والتنوير في الفكر العربي المعاصر ص١٤.
١٢- عاطف العراقي: ثورة العقل في الفلسفة العربية، دار المعارف، الطبعة السابعة ١٩٩٩م ص١٥.
١٣- عاطف العراقي: تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية- دار المعارف ١٩٧٦م، ص١٣.
١٤- عاطف العراقي: العقل والتنوير ص٣٧.
١٥- عاطف العراقي: ثورة النقد ص٢٣.
١٦- عاطف العراقي: الفلسفة العربية- مدخل جديد ص٢٥٦، وأيضا ثورة النقد ص٢٣.
١٧- عاطف العراقي: الفلسفة العربية والطريق إلى المستقبل، ص٣٣- ٣٤.
١٨- عاطف العراقي: المرجع نفسه ص٣٦.
١٩- عاطف العراقي: ثورة النقد ص٨٦. وأيضا العقل والتنوير ص٣٦، وأيضا: الفلسفة العربية والطريق إلى المستقبل ص٣٥.
٢٠- عاطف العراقي: العقل والتنوير ص٤٦.
٢١- راجع: عاطف العراقي: مذاهب فلاسفة المشرق، الطبعة الرابعة، دار المعارف ١٩٧٥ ص١٩. وأيضا: تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثالثة ١٩٧٦م، ص١٧.
٢٢- عاطف العراقي: العقل والتنوير في الفكر العربي المعاصر ص٣٦.
٢٣- عاطف العراقي: مذاهب فلاسفة المشرق ص١٩٧٥م. وأيضا انظر: عاطف العراقي: الفيلسوف ابن رشد ومستقبل الثقافة العربية، دار الرشاد ١٩٨٨م ص١٥-١٦.
٢٤- عاطف العراقي: الفلسفة العربية مدخل جديد ص٢٥٣.
٢٥- عاطف العراقي: المرجع نفسه ص٢٥٤.
٢٦- عاطف العراقي: العقل والتنوير ص٢٤- ٢٥.
٢٧- ابن رشد: فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال- دار الآفاق الجديدة - الطبعة الأولى ١٩٨٢م. وأيضا النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد- دار المعارف، ١٩٦٨، ص٢٧٤ - ٢٧٥.
٢٨- عاطف العراقي: الفلسفة العربية والطريق إلى المستقبل- ص٣٢.
٢٩- عاطف العراقي: العقل والتنوير ص١٥، وانظر: ثورة النقد ص١٠٧.

٣٠- عاطف العراقي: ثورة النقد ص١١٤. والعقل والتنوير ص٤٥.
٣١- عاطف العراقي: العقل والتنوير ص٤٤.
٣٢- أحمد الجزار: الإمام المجدد ابن باديس والتصوف ص٦٢. وراجع بالتفصيل هذه المسألة من ص٥٨ - ٥٩ وأيضا ص٦٨ - ٧٢.
٣٣- المرجع نفسه ص٦٢.
٣٤-محمد عبده: الإسلام دين العلم والمدنية ص١٢٩.
٣٥- عاطف العراقي: ثورة النقد ص٢٣.
٣٦- عاطف العراقي: العقل والتنوير ص١٠٠.
٣٧- زكي نجيب محمود: قيم من التراث - دار الشروق ١٩٨٣م ص٢٤٢.
٣٨- زكي نجيب محمود: في تحديث الثقافة العربية- دار الشروق ١٩٨٧م ص٥١٨.
٣٩- عاطف العراقي: الفيلسوف ابن رشد ومستقبل الثقافة العربية- ص٣٣.
٤٠- عاطف العراقي: ثورة النقد، ص١١٤.
٤١- عاطف العراقي: ثورة النقد ص٥٦- ٥٧.
٤٢- عاطف العراقي: ثورة النقد ص.
٤٣- عاطف العراقي: ثورة النقد ص٨٧.
٤٤- عاطف العراقي: العقل والتنوير ص١٣٧.
٤٥- عاطف العراقي: ثورة النقد ص٢٣٦.
٤٦- عاطف العراقي: ثورة النقد ص٢٤٣.
٤٧- عاطف العراقي: المرجع نفسه، ص٢٤٣.
٤٨- عاطف العراقي: ثورة النقد ص٢٤٣، ٢٤٤.
٤٩- عاطف العراقي: المرجع نفسه ص٢٣٣.
٥٠- عاطف العراقي: العقل والتنوير في الفكر العربي المعاصر، ص١٣٧.
٥١- عاطف العراقي: المرجع نفسه، ص١٤٠.
٥٢- عاطف العراقي: ثورة النقد ص١٨١.
٥٣- عاطف العراقي: المرجع نفسه ص١٩٨.
٥٤- عاطف العراقي: المرجع نفسه/ ونفس الصفحة.
٥٥- إميل بوترو: العلم والدين في الفلسفة المعاصرة، ترجمة الدكتور أحمد فؤاد الأهواني - الهيئة العامة للتأليف والترجمة- القاهرة ١٩٧٣م، ص٣٧.
٥٦- عاطف العراقي: ثورة النقد ص١٩٥.
٥٧- عاطف العراقي: المرجع نفسه ص١٩٨.
٥٨- عاطف العراقي: ثورة النقد ص١٨٥.
٥٩- عاطف العراقي: المرجع نفسه ونفس الصفحة.
٦٠- عاطف العراقي: العقل والتنوير ص١٢٩.
٦١- عاطف العراقي: ثورة النقد ص١٩٢.
٦٢- عاطف العراقي: العقل والتنوير ص١٢٩.
٦٣- عاطف العراقي - ثورة النقد ص١٩٣ وما بعدها.
٦٤- عاطف العراقي: ثورة النقد ص١٨٦.

٦٥- عاطف العراقى: المرجع نفسه ص١٨٦ وما بعدها.
٦٦- عاطف العراقى: ثورة النقد ص١٩١.
٦٧- العراقى: التسامح من منظور إنسانى- بحث منشور فى الكتاب التذكارى عن التفتازانى - مفكرا إسلاميا ورائدا للتصوف- إشراف وتصدير أستاذنا عاطف العراقى- دار الهداية ١٩٩٥م، ص٣٦٣.
٦٨- عاطف العراقى: ثورة النقد ص١٩٦.
٦٩- عاطف العراقى: المرجع نفسه ص٢٢٥.
٧٠- عاطف العراقى: ثورة النقد ص٢٢٤.
٧١- محمد عبده: الإسلام دين العلم والمدنية ص٥٠.
٧٢- عاطف العراقى: ثورة النقد ص١٨٦.
٧٣- عاطف العراقى: المرجع نفسه ص٢٢٦.
٧٤- عاطف العراقى: ثورة النقد ص١٨٣.
٧٥- أحمد الجزار: الإمام المجدد ابن باديس والتصوف- منشأة المعارف - الإسكندرية ١٩٩٩م، ص٦٨.
٧٦- العراقى: التسامح من منظور إنسانى ص٣٥٠.
٧٧- أميل بوترو: العلم والدين فى الفلسفة المعاصرة ص١٧٦.
٧٨- أحمد الجزار: الإمام المجدد ابن باديس والتصوف- ص٥٦، ص٩٩.
٧٩- العراقى: التسامح من منظور إنسانى ص٣٥٠.
وأيضا: انظر/ عاطف العراقى/ الفيلسوف ابن رشد ومستقبل الثقافة العربية ص١٣١.
٨٠- عاطف العراقى: ثورة النقد ص١٩٩. وانظر أيضا ص١٩٠، ١٩٦.

جوانب الفكر الإيجابية عند عاطف العراقى

(من خلال بعض مؤلفاته المعاصرة)

بقلم

أ. د. عبد الفتاح مصطفى غنيمة(*)

وصلتنى دعوة طيبة من زملاء كرام للمشاركة العلمية فى إصدار كتاب تذكارى عن الأستاذ الدكتور/ عاطف العراقى أستاذ الفلسفة العربية المتفرغ بجامعة القاهرة ولكونى أعرف سيادته من مؤلفاته منذ بداية السبعينيات، وألتقيت بشخصه الكريم فى جامعة المنوفية بقسم الفلسفة عام ١٩٨٨ عندما كان رئيسًا للقسم، ومع بداية افتتاح أقسام كلية الآداب. حيث تم تعيينى أول عضو هيئة تدريس بشعبة الفلسفة آنذاك، فقد سعدت بدعوة المشاركة وتذكرت الكثير من جوانب الفكر الإنسانية الإيجابية فى شخصيته. واخترت هذا الموضوع بالتحديد، وبدأت الإعداد للكتابة عن هذه الجوانب من خلال بعض مؤلفاته المعاصرة ألا وهى:

الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا ، الفلسفة العربية مدخل جديد، العقل والتنوير فى الفكر العربى المعاصر، ثورة النقد فى عالم الأدب والفلسفة والسياسة (٣أجزاء فى قسمين) وكنت قد أعجبت به لدماثة خلقه، ولابتسامته الحزينة الدائمة عند اللقاء بين المحاضرات، واستشعرت كم هو محب لتلامذته بصورة لم نتعودها من غيره ..

لم يكن هدفى دراسة مؤلفات الدكتور العراقى وتتبع حياته، أو استقصاء أخباره أو العكوف على إنتاج وبحوث مدرسته الفكرية لكى نحصيها ونسردها. وإنما الهدف الحقيقى هو إبراز أهم جوانب الفكر الإيجابية والواضحة فى فكره، والتى صاحبها وعاش فيها. وكان لها تأثير فى بناء شخصيته، ثم البحث عن العوامل ثم ساعدته واستطاع بها أن يكون أحد أعلام الفلسفة والأدب والنقد والثقافة له طابعه الخاص، وسماته المتفردة. ومن ثم فهذه الصفحات هى محاولة لدراسته مفكرًا وأديبًا وناقدًا وإنسانًا وضعته الأقدار فى موضع مرموق، يعيش بين الناس ويخالطهم، ويسوس بعضهم ويصرف أمورهم.

وكما كان العراقى أديبًا وكاتبًا فى مقدمة أعلام الفلسفة العربية، كان كذلك ناقدًا فى طليعة النقاد، يعتد برأيه، ونظرته إلى التخصص. وأغلب آرائه جديرة بالاعتبار والقبول .. فهو واسع الاطلاع .. أعانته الرؤية النقدية على صحة الفكرة وجودة الرأى، وكتاباته تنم عن معرفة عميقة بالفن الأدبى ومذاهب أصحابه، وأعطته مقدرة على مزاولة فن النقد الأدبى عن طريق الفكر والنظر.

اتجه عاطف العراقى إلى مجالات النشاط الفكرى، لاسيما الأدب والنقد. مع محاولة مستميتة لإقامة مصطلح الفلسفة العربية بديلاً للفلسفة الإسلامية، على صرح ثابت

(*) أستاذ الفلسفة بكلية الآداب/ جامعة المنوفية.

الدعائم قوى الأركان، لكى يشارك فى بناء النسق الحضارى الإنسانى مشاركة فعالة. وقد شارك الدكتور العراقى فى بناء مدرسة توجهها وحدة الهدف وتدفعها وحدة الرؤية متخذا من العقل والتنوير إماما وقبلة، ومن العربية لسانا. وحاول جهده فى كل مؤلفاته تمجيد العقل البشرى، مع الدفاع عن حياضه، وأن يجعل له من الثورة والحياة ما يتحدى الزمن ولكى يقف فى وجه الرأى الآخر من الأحداث والعواصف والمحن.

والدكتور العراقى يمثل إحدى الشخصيات البارزة فى مجال الفلسفة، محاولا أن يرقى بآرائه لكى يكتب فى التاريخ الفلسفى صفحات خالدة ترفعه إلى الصف الأول بين رواد الفكر. ولا شك أن مؤلفات ومقالات الدكتور العراقى فى مجملها تكفى للحكم بعلو قدمه فى اللغة العربية، ورسوخ ملكته فى بيانها، وهو صاحب ثقافة أصيلة، ومعرفة عميقة وحجة ثابتة مع الأيام فى إدراك الأصول والفروع .. ثقافته الأدبية هى الغالبة على سائر ثقافته.

وقد يكون من الطبيعى أن أوجز خلاصة أهم القضايا المحورية فيما جاء بالكتب الثلاثة رغم ارتباطها فى الموضوعات وارتباطها أيضا بمؤلفاته الأخرى .. هذه القضايا المحورية هى: العقل، التنوير، الفكر المفتوح، الابتعاد عن التأويل، والتمجيد والتقديس، ضرورة الاتجاه إلى العرض والتحليل والنقد فى الفلسفة العربية، بموت ابن رشد انقطع وجود فلاسفة عرب وظهرت الآراء الإصلاحية على أيدى قلة من المفكرين العرب. وفى مقابل هذه القضايا المحورية فى مؤلفات الدكتور العراقى هناك الكثير من القضايا الدالة على الاتجاهات العكسية، اللا عقل، الخرافة، الفكر الفاسد، أشباه المثقفين وأنصار الظلام وغير ذلك .. والواضح الجلى أن هذه الآراء والاتجاهات الفكرية تظهر فى كل صفحات مؤلفات الدكتور العراقى الأخرى وهى .. النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد، مذاهب فلاسفة المشرق، تجديد فى المذاهب الفلسفية والكلامية، الميتافيزيقا فى فلسفة ابن طفيل، المنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد، كتاب الأصول والفروع لابن حزم (تحقيق بالاشتراك) ويلحظ القارئ تكرار الحديث عن هذه القضايا التى تشغل باله وفكره، ودوما على لسانه خلال عمره أطال الله عمره ..

والحقيقة أننى اتفق معه فى أغلب القضايا الخاصة بأهمية العقل والتنوير، واتفق معه أيضا فى أهمية الاتصال بإنتاج الحضارة الأوروبية، وأتحرج من القول فى قضية الخلاف معه فى أهمية التراث. حيث سأتحين الفرصة للحديث مع سيادته فى هذا .. لأن المبادئ والقيم التى تعلمتها وأطبقا تحول بينى وبين نقد أساتذتى مهما قالوا وأعلنوا .. فلهم الحق، وعلينا أن نستمع إليهم ونحترم رأيهم ونبجلهم، وأن نبوح لهم بما يعتمل فى أنفسنا فى الوقت الذى يسمحون فيه بذلك، احتراما لقدسية الأستاذية ..

بعض جوانب الفكر الإيجابية فى بعض المؤلفات التى قدمها عاطف العراقى:

١ - الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا، مكتبة الدراسات الفلسفية، دار المعارف، القاهرة ١٩٨٣م.

اتجه الدكتور عاطف العراقى فى هذا الكتاب إلى دراسة الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا أحد أجدادنا العظام لأنها مجال بكر، وفى كتابه "الشفاء" على وجه الخصوص، أعظم

كتبه فى الفلسفة على الإطلاق، ومن الكتب الخالدة فى تاريخ الفكر الفلسفى، وكذلك كتابه الإشارات والتنبيهات، وهو آخر ما صنفه الشيخ الرئيس فى الحكمة، وكتابه دانشى نامه بالفارسية، والذى يمثل عرضا لفلسفته بالفارسية، ورسائله إلى معاصره البيرونى، وكتبه عيون الحكمة، وحد الجسم والنفس الفلكية، والنهاية واللا نهاية، والفلك والمنازل والفصول الثلاثة، وتفسير آية "ثم استوى إلى السماء وهى دخان" والمسائل الحكمية، وأقوال الشيخ فى الحكمة، ورسالة الأجرام، ورسالة فى إبطال أحكام النجوم ورسالة عن علة قيام الأرض فى وسط السماء، والمباحثات والإنصاف والتعليقات ورسالة الحدود، وأقسام العلوم العقلية، ويحاول الدكتور العراقى تقديم محاولة ذاتية لتفسير نظام فلسفة ابن سينا الطبيعية ودور الفيلسوف فى التطور الحضارى.

ففى فلسفته الطبيعية نظريات وأفكار واتجاهات لا يمكن إغفالها تسعى لاكتشاف الحقيقة، وإن جانبه التوفيق فى سعيه نحو هذه الحقيقة نتيجة تصوره الاستاتيكى للطبيعة وابتعاده عن التصور الدينامى الكمى للطبيعة.

ويعد ابن سينا من وجهة نظر أستاذنا الدكتور عاطف .. مصبا لمعظم التيارات الفلسفية والعلمية التى سبقته، وأنه استفاد من أرسطو وستراتو وثابت بن قرة ويوحنا فلوبونوس وثيوفراسطوس وأفلوطين والكندى والفارابى. كما أن تأثيره جاء فيمن جاء بعده من القدامى والمحدثين، خاصة .. الغزالى والشهرستانى، وأبى البركات البغدادى، وابن طفيل، وابن رشد، وابن خلدون، وفخر الدين الرازى، والطوسى، والإيجى، والجرجانى، والشيرازى، وألبرت الكبير، وجيلسون، ومدكور، والأهوانى، والأب قنواتى، وعبد الحليم منتصر.

هذا التأثير والتأثر هو خلاصة الكتاب، مع اهتمام خاص بتدبير آراء ابن سينا ودراستها ثم الحكم عليها بأسلوب التحليل النقدى، مع الابتعاد كلية عن التبرير والدفاع، أو التمجيد والتقديس، أو تأويل الأفكار بحيث تظهر كأفكار حديثة لأن التأويل اتجاه خاطئ كما أن الحكم على أفكاره بمعيار العلم الحديث اتجاه خاطئ..

ولا يتردد الدكتور العراقى فى إبداء إعجابه بابن سينا والثناء عليه، فقد فتح الطريق وعبده لمن بعده، وجاء سابقا لعصره فى بعض المجالات، وهنا يظهر الدكتور العراقى سمت عبقرية ابن سينا التى تتقدم فى خطاها تارة وتبطئ تارة .. العبقرية التى أتمت بعض الأجزاء وبدأت البعض الآخر، وتركت أجزاء للخلف، ويعترف أستاذنا العراقى بأن ابن سينا كان عونا له لتكوين رأى أكثر اعتدالا إزاء فلسفته، وأنه عظيم بين رجال الفلسفة فى أرجاء الدنيا، وإن اعتور العظمة بعض النقص فى بعض الأحيان.

ومن أولى القضايا الفلسفية الرئيسة التى عرضها الدكتور العراقى فى آراء ابن سينا .. نظرية المادة والصورة والعدم التى تسرى فى أجزاء مذهب ابن سينا بسبب تصوره الاستاتيكى للطبيعة، شأنه شأن أستاذه أرسطو، وهذا التصور أفسد النتائج والتطبيقات التى توصل إليها.

القضية الثانية هي طريقة تناول ابن سينا لموضوعات الفلسفة الطبيعية في مؤلفاته، لاسيما الرسائل الصغيرة، ورسائله إلى البيروني، والتي نجد بين ثناياها دعوة إلى أهمية التجربة، ونعيه لمعاصريه لعدم عنايتهم بالتجريب، وهذه القضية تحتل أهمية كبيرة بالنسبة للتفكير العلمي والفلسفي المعاصر، القضيتين الثالثة والرابعة هي الميتافيزيقا التي تلقي بظلها على فلسفة الطبيعة عند ابن سينا بسبب تبعيته لأرسطو وأفلوطين. وقد صبغ ابن سينا فلسفته وتفسيراته بالصبغة الغائية التي أفسدت الكثير من التفسيرات العلمية، والتي أدت إلى عدم تمكين الملاحظة والتجربة من العمل.

القضيتين الخامسة والسادسة أن ابن سينا استقى عناصر فلسفته من السابقين عليه، أرسطو وأفلوطين والكندي والفارابي، إلا أنه لم يصهر هذه الآراء لكي يخرج بآراء متكاملة تخلو من التناقض والتذبذب، ولم يستطع حل الإشكالات الموجودة في نظريتي الزمان والمكان مثلا. واتجه بأقواله إلى ترجيح النظرة الميتافيزيقية على النظرة الطبيعية. كما أنه لم يتفاد الأخطاء في بعض الآراء والنظريات الخاصة بنظرية الحركة حتى لو سأل نفسه عن آراء أخرى تعد أكثر دقة من الآراء الأرسطية.

تتمثل القضية السابعة في دراسة ابن سينا لموضوعات السماء والعالم والكون والفساد. فقد استند إلى ملاحظات ومشاهدات ساهمت في تفكيره العلمي الدقيق عندما كتب عن المعادن والآثار العلوية والنبات والحيوان، فقد أضاف آراء خاصة به وحده .. وكانت ذات تأثير فيمن جاء بعده. وكانت البداية لتدرج تفكيره نحو التصور الدينامي للطبيعة، إلا أن هذه الآراء ارتبطت دوما بالجانب الكيفي .. ومن هنا كان الخطأ، فلم يستطع التمييز بين الكون والفساد من جهة، والاستحالة من جهة أخرى ..

لقد أوضح لنا الدكتور العراقي أن ابن سينا كالنهر الذي تنتهي إليه الترع والقنوات بما فيها من ماء وخير وفير، فقد استوعب ما انتهى إليه من تراث السابقين عليه في كل ما أتقن من فنون المعرفة الإنسانية، وزاد عليها فيضا من عبقريته، دون أن ينكر فضل السابقين أو مكانتهم. ولم يخلط ابن سينا بين مفهوم الطب ومفهوم الحكمة نظرا إلى أن المشتغلين بأحدهما كانوا أحيانا يشتغلون بالآخر، وكان يميز بين المجالين، واستطاع تجريد لغة الطب من أي أثر للتفلسف، وقد مكنته قدراته من استخدام وتسخير الكثير من معارف عصره لخدمة الطب. ولذلك نجده يدخل في الموسيقا وهو يتحدث في صميم الطب عندما يتكلم عن طبيعة النبض. كما أدرك ابن سينا طبيعة العلاقة بين قوى النفس وقوى البدن وتأثير الثانية في الأولى، ولاسيما في مجال اللاشعور. والجدير بالملاحظة أن الدكتور العراقي أوضح في كتابه عن ابن سينا أن قيمة علم ابن سينا قد عرفت في جيله والأجيال من بعده، ثم تألقت في أوروبا على أيدي علماء الغرب، الذين أفادوا من علمه وترجموا كتبه واتخذوه مصدرا لعلمهم في الطب والفلسفة.

٢- الفلسفة العربية مدخل جديد .. الشركة المصرية العالمية للنشر لونجمان ٢٠٠٠.

يذكر الدكتور العراقي في التصدير أن أساتذتنا أمثال مصطفى عبد الرازق وإبراهيم مدكور يفضلون مصطلح الفلسفة الإسلامية، أما أحمد لطفي السيد فإنه يذهب إلى

تسميتها بالفلسفة العربية، وهو من جانبه يطلق عليها مصطلح الفلسفة العربية، وهى دعوة يتمسك بها، ولذا يهدى الكتاب إلى روح لطفى السيد الذى يتفق معه فى الأصول ويختلف معه فى بعض التفصيلات والفروع.، ويرى الدكتور العراقى أن استخدام مصطلح الفلسفة العربية سيجنبنا الفهم الخاطئ لفلسفتنا وسيباعد بيننا وبين التفسيرات والتأويلات الفاسدة. وسيجعلنا ننطلق انطلاقة إيجابية ونربط بين فلسفتنا وبين متطلبات العصر ..

ويذكر الدكتور العراقى أنه يعلم ما قد يثيره هذا الرأى من ضيق فى نفوس البعض. وتأويله تأويلا فاسدا، والعبرة بالحضارة وليست بالفيلسوف، فالفارابى وابن سينا وغيرهما عاشوا رحلة الحضارة العربية وكتبوا بالعربية رغم أنهم من أصول غير عربية.

وقد تضمن الكتاب عشرة فصول بها العديد من الموضوعات، وقد أشار فى البداية إلى أمرين هامين: أولهما أنه ينظر إلى الفلسفة العربية على أساس أنها تشمل آراء فلاسفة العرب سواء الاتجاه الجدلى عند المتكلمين أو الاتجاه الذوقى القلبى عند الصوفية. ثانيهما أن هذا المدخل يتضمن رؤية نقدية جدلية لقضايا الفلسفة العربية وليس دراسة تفصيلية عن كل الأفكار والآراء والمذاهب والاتجاهات الفلسفية.

وقد تضمن كتاب المدخل عشرة فصول، خصص المؤلف كل فصل لدراسة مجموعة من الموضوعات يجمعها إطار واحد. مع الإيجاز وعدم التصدى لبعض المجالات والأبعاد ..

الفصل الأول عن الفلسفة العربية: مجالاتها وعوامل نشأتها بإيجاز، وآراء بعض المستشرقين والعرب حولها، أما موضوع الفصل الثانى فكان القياس المنطقى عند مفكرى العرب لبيان أن مفكرى العرب كانوا عالة إلى حد كبير على التراث اليونانى.

خصص الفصل الثالث لإيجاز آراء أشهر فرقتين من الفرق الإسلامية .. المعتزلة والأشاعرة، مع الوقوف عند مشكلة القضاء والقدر بإيجاز، ومشكلة السببية نظرا لصلتها الوثيقة بالقضاء والقدر، مع ذكر مجموعة من آراء الأشاعرة فى مجال الإلهيات، وختم الفصل بإشارة موجزة إلى حياة الجوينى الفكرية، وآراؤه التى تدخل أساسا فى مجال علم الكلام وليس فى مجال الفلسفة، وكيف تأثر به الغزالى .. وعليه فإن كل آرائه تدخل فى المجال الكلامى والصوفى، وبالتالى يعده الدكتور العراقى من علماء الكلام وليس من الفلاسفة حيث استفاد من التراث الدينى الإسلامى أكثر من التراث اليونانى.

خصص الفصل الرابع لدراسة مجال ذوقى وجدانى وصوفى ومشكلة القضاء والقدر عند الصوفية، والطابع الجبرى عندهم، والصلة بين رأيهم ورأى الأشاعرة مع الترجمة لبعض أعلام الصوفية، وهم إبراهيم بن أدهم(*) ومعروف الكرخى، والدارانى، وبشر الحافى، وأبو سعيد الخراز، حتى يبين أثر الزهد فى نشأة التصوف.

(*) فى عدد يونيه ١٩٧٤ من مجلة العربى، مقالة للأستاذ الدكتور عاطف العراقى، عنوانها "إبراهيم ابن أدهم رائد من رواد التصوف الإسلامى".

انتقل الدكتور العراقى إلى الفصل الخامس لدراسة رأى الكندى، أول فلاسفة العرب فى قضية التوفيق بين الدين والفلسفة، والأدلة على وجود الله تعالى ووحدانيته.

أما الفصل السادس فقد عرض فيه آراء الفارابى فى الطبيعيات والإلهيات والأخلاق والسياسة، وموضوع النفس الإنسانية على وجه الخصوص.

وفى الفصل الثامن تساءل هل يعد الغزالى فيلسوفا؟؟ مؤكدا على أنه حشر فى زمرة الفلسفة والفلاسفة، فى حين أن آرائه تدخل فى علمى الكلام والتصوف.

وطالما أن الفلسفة العربية تمثل حديقة أسهم فى زراعتها فلاسفة المشرق والمغرب معا فقد خصص الفصل التاسع لدراسة نماذج لآراء ابن باجة وابن طفيل وابن رشد بصفتهم فلاسفة المغرب العربى، مع الوقوف طويلا عند ابن رشد، آخر فلاسفة العرب، تمهيدا للانتقال إلى الفكر العربى الحديث إذ بموت ابن رشد عام ١١٩٨م انقطع وجود فلاسفة العرب.

الفصل العاشر والأخير يمثل نقلة من الفلاسفة القدامى إلى مجموعة تدخل فى إطار المفكرين، وفرق كبير بين الفيلسوف والمفكر، مع إبراز الاتجاهات النقدية عند رفاعة الطهطاوى، وخير الدين التونسى، وجمال الأفغانى، وعبد الرحمن الكواكبى ومحمد عبده فهؤلاء لم يمتلكوا ولم يقدموا خصائص وشروط المذهب الفلسفى بكاملها.

٣- العقل والتنوير فى الفكر العربى المعاصر، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت ١٩٩٥م.

بداية الكتاب إهداء إلى روح المفكر العربى الشامخ العملاق الدكتور طه حسين الذى نشر النور والضياء فى أرجاء الأمة العربية، والذى تعلم أستاذنا الدكتور العراقى على يديه أبعاد الثقافة الإنسانية، واتفق معه كثيرا واختلف معه قليلا، وإن هذه الدراسة تسعى إلى التنوير القائم على العقل.

وفى التصدير يؤكد الدكتور العراقى أنه لا تنوير بدون العقل، الذى يمثل التقدم والقوة الخلاقة المبدعة، فهو الركيزة الكبرى لأى بنيان، ولم نسمع عن سخرية من العقل عند أمثال ديدرو ومونتسكيه وفولتير وجوته وجون لوك وبنتام وهيوم وفرانكلين، ولا نجد ابتعادا عن العقل والمعقول عند الطهطاوى، ومحمد عبده، ولطفى السيد، وطه حسين، وحسين هيكل، وسلامة موسى، وتوفيق الحكيم، وزكى نجيب محمود. والجدير بالذكر أن "التنوير" اصطلاح درج المؤرخون على استعماله فى وصف ناحية من نواحى الحياة والفكر فى أوروبا إبان القرن الثامن عشر، وخاصة فى وصف التيارات الفلسفية فى انجلترا وإيطاليا وألمانيا وفى فرنسا خاصة، وتميز كلمة "تنوير" بمعناها المحدد جهود الكتاب الأوروبيين التى تركزت على وجوب سيطرة العقل وحرية التفكير وتأكيد أهمية القانون الطبيعى والطبيعة الإنسانية ولقد تميز عصر التنوير فى فرنسا بتزايد التساؤل والجدل بشأن صحة التقاليد القائمة حينذاك فى المجالات الفكرية والعلمية والسياسية والأخلاقية والجمالية بل وفى الأسس الدينية ذاتها بما فى ذلك سيطرة الكنيسة ورجال الدين. وقد قوبلت هيمنة الطبقة الحاكمة فى فرنسا حينذاك بمقاومة مكثفة، وخاصة من قبل أصحاب الحركة الفلسفية، وكانت معتقداتهم الرئيسة هى المناداة بسيطرة العقل والتقدم فى جميع مجالات الحياة

الفكرية والعلمية وبحرية التجارة، والبحث العلمى. وكان عدد المفكرين كبيرا فى عصر التنوير فى كل من الأقطار الأوروبية المذكورة.

وبالرغم من إجماع شخصيات العصر على أفكار تقدمية إلا أن آراءهم تضاربت وتناقضت فى بعض الأحيان. فكان هناك المنادون بالدين والثقة فيه وآخرون بوجوب الاعتقاد بسيطرة العلم وتحدى الكنيسة. وكانت كل من المجموعتين تفسر التاريخ بما يوائم اعتقادها.

ومن كبار شخصيات عصر التنوير فى فرنسا جان جاك روسو ونظرياته شهيرة فى مجال التربية وفى السلوك الإنسانى والإشراف عليه عن طريق تكييفه مع المجتمع. وفى انتقاده للمجتمع حينذاك بأنه يمنع الإنسان من أن يكون كائنا اجتماعيا ويحيله مهاجما معاديا مخادعا ونافرا من المجتمع. ومن هذه الشخصيات فى المجال الاقتصادى المركيز دوميرابو الذى نادى بحرية التجارة بحجة أن النظام الطبيعى يعمل على انسجام وتوافق المصالح الأنانية الإنسانية المتضاربة.

وفى المجالات الدينية كان الكاتب الشهير فولتير من منتقدى الكنيسة فى ذلك الحين ولم تخل كتاباته بما اعتبره بعدا عن المهادنة وتعسفا من قبل رجال الدين وحدث انتقال تدريجى من التأكيد على الدين إلى التأكيد على الأخلاق.

وينبه ويعتقد الدكتور العراقى أننا فى أمس الحاجة إلى البحث فى "قضية التنوير" ولا يمكن أن نتصور العصر بمعزل عن التنوير، كما أن البحث فى قضية الثقافة العربية من خلال التنوير ستصل بنا إلى التصورات والنتائج الفكرية الدقيقة وستساعدنا على تقديم الرؤية المستقبلية للتنوير. حيث العصر عصر الصراع بين القوى المختلفة. وإن لم نبادر بتجديد هوية الثقافة العربية وأن يكون لنا جانب، فلن يكون لنا وجود ولن تكون لنا حياة.

ويعتبر الدكتور العراقى أننا فى حالة من عدم الاتزان وفى غيبوبة والعالم من حولنا يتحرك بسرعة وبغير حدود، إن الدول الغربية المتقدمة تبادر إلى اتخاذ المواقف البناءة العقلية وعلينا أن نتعلم منهم كيفية اتخاذ المواقف. ولن يكون ذلك إلا بإقامة الجسور العربية لكل القضايا الفكرية والسياسية والاجتماعية. لقد أسرفنا فى التفاؤل الساذج رغم الظلام والضباب الكثيف، والسطحية الفكرية .. والحديث فى قضايا الأمة العربية فى الواقع يثير التقزز لسطحيته، والتى يسعى إليها أنصار الاتجاهات السلفية والأصولية.

ويطالب الدكتور العراقى بضرورة الاعتقاد بأن الفكر التنويرى هو الذى يوجه التطبيقات السياسية، ويؤدى إلى بث الثقة فى النفوس. وأنه المحدد للرؤية المستقبلية وأن العقل قادر على دك أرض التقليد، وإقامة أساس البناء. لكونه أشرف ما خلق الله فى بنى الإنسان. كما أن إقامة لغة الحوار ولغة المنطق ضرورة لكى نتعرف على وجهة نظر العدو الإسرائيلى، ولكى لا نغترب عن الواقع، ويؤكد الدكتور العراقى على أن أكثر بلداننا العربية لا تعطى أقل قدر من المساحة للرأى الآخر فى مجال الفكر والسياسة، فى مقابل المساحة الواسعة للرأى التبريرى، ولن يكون هناك أى مشروع حضارى للأمة العربية إلا إذا كان قائما على العقل والفكر التجديدى العلمى البناء .. وأن "الثقافة الإنسانية الخالدة السامية الرفيعة.

هى التى تتخطى حدود الزمان والمكان وتتضمن العلوم والآداب والفنون السامية الرفيعة. وعن طريق التنوير يمكن إرساء نظام ثقافة عربى جديد.

ويجب السعى إلى الآراء التنويرية عند رفاعة الطهطاوى وأحمد لطفى السيد وقاسم أمين، وسلامة موسى، وطه حسين، وزكى نجيب محمود، ومالك بن نبى، وعبد الرحمن الكواكبى، وغيرهم من المفكرين الكبار. وممن كانت لهم رؤيتهم المستقبلية. ولا يجب إطلاقا الوقوف عند كتب التراث نحفظها ونرددها دون وعى. ولا يصح منا الهجوم على منجزات الحضارة الغربية، حيث يمكن الاستغناء عن منجزاتها .. ويجب التأكيد فى القرن الحادى والعشرين على أهمية العلم .. والعلم هو مجتمع المستقبل الذى يحقق التكامل الثقافى تحت مظلة الإيمان بالتنوير، وفتح النوافذ على كل التيارات الأدبية والفكرية ..

إن العالم الغربى يملك طاقة اقتصادية هائلة، ويجب تسخير هذه الطاقة وتوجيهها لكى تحقق نظاما ثقافيا، والعروبة هى الثقافة وهى الأداة لترابط الشعوب العربية، ويجب سيادة النزعة الإنسانية التنويرية فى مدارسنا وجامعاتنا ووسائل إعلامنا وكتابات مفكرينا، ولن يتقدم المجتمع العربى إلا إذا كان رائده العقل والتنوير.

وليس من المعقول أن نتحدث عن النقد الأدبى فى الوقت الذى لا نجد فيه أعمالا أدبية تستحق أن تنقد تماما. ولا نجد شاعرا فى عالمنا العربى يلتزم بالخصائص الدقيقة للشعر كما ينبغى أن يكون، وليس من المعقول أن نتحدث عن الغزو الثقافى فى القرن الحادى والعشرين وفى ظل العالم كقرية صغيرة، لابد من الالتحام بالآخرين، ولابد للمتأخر أن يلحق بالمتقدم، وأن نقلل من التغنى بأمجاد الماضى، وألا نتمسك بالترديد، وأن نتجه لتغيير الواقع بحثا عن الأفضل .. ولا سبيل إلا بإقامة التنوير على أساس العقل .. هذه سنة الله فى الخلق ولن تجد لسنة الله تبديلا.

إن العلوم والفلسفات تنشأ نتيجة الاحتكاك الفكرى بين الأمم، إن علماء العرب وفلاسفتهم استفادوا من فكر من سبقوهم، وهذا لا يقلل من شأنهم، وأكثر ما يسيء إلى أجدادنا القدامى أن نقف حيال فكرهم جامدين دون محاولة التقدم خطوة واحدة. ولن نستطيع أن نزدهر بفكرنا العربى إلا إذا كان لدينا الحس النقدى، وأن تكون لدينا القدرة على قبول فكرة من التراث ورفض أخرى .. قبول الفكرة التى تؤدى بنا إلى التقدم والانفتاح على الآخرين، ورفض الفكرة التى تؤدى إلى التأخر وعدم مواكبة الفكر العالمى. ولا جدال فى الاتفاق مع أستاذنا الدكتور العراقى فى هذه الفكرة الطيبة.

ولن ننسى أن دراسات المستشرقين تتفوق علينا من حيث المنهج والصراحة والموضوعية عند المقارنة بالدراسات التى نقدمها نحن العرب، وأن العقلانية تفرض احترام الرأى الذى نقوم بدراسته وتحليله، وما أكثر الأحكام الخاطئة فى مجال الفكر العربى فى الأدب والفلسفة والفكر بصفة عامة. لقد تمسك أجدادنا العرب بمبدأ الاجتهاد والتأويل والانفتاح على ثقافات الآخرين. ولذا ازدهرت الفلسفة فى الماضى، أما الآن فليس هناك سوى شروح عقيمة لا طائل منها، مما يدعونا إلى الحجل أمام مفكرى الغرب بسبب التبلد والضياع والتقليد. فكل أمور العرب الفكرية الآن تدعو إلى الاسف والرثاء.

وقد قسم الدكتور العراقى كتابه إلى بابين يدور الباب الأول حول أساس العقل والتنوير ويتضمن فصلين الأول بعنوان الجذور والثانى دراسة لبعض القضايا التنويرية المعاصرة. وقد ركز فى الفصل الأول على ابن رشد باعتباره الفيلسوف والمارد، وزعيم المدرسة العقلية العربية وعميدها، وصاحب الطريق الذهبى وحيث يبدى الإعجاب به الدكتور العراقى، فهو الفيلسوف الداعى إلى تقديس العقل وتقديره .. ولذا فإن أغلب مؤلفات العراقى تتضمن الحديث عن النزعة العقلية عند ابن رشد والمنهج النقدى لديه وثورة العقل أيضا، وحيث يرى فى فلسفته ومنهجه الكثير من الحلول لمشكلاتنا العربية، ويوجه أنظار الباحثين إلى أن آراء ابن رشد التى أودعها شروحه على أرسطو أكثر أهمية من الآراء الموجودة فى مؤلفاته .. أما الفصل الثانى فقد خصصه المؤلف لبحث قضية التقدم العلمى والأخلاق، وأثر الثورة الفرنسية على الفكر الغربى، وقضية الترجمة، وقضية الغزو الثقافى، وقضية العلمانية وصلة الفنون بالتنوير، وحركة الاستشراق ودورها التنويرى، وأن التنوير هو الطريق إلى السلام بين الأديان والشعوب.

أما الباب الثانى فإنه يتضمن الجوانب التطبيقية لدراسة الأفكار التنويرية عنها إيضاح الفروق بين العديد من الآراء الأدبية والفلسفية عند نجيب محفوظ وطه حسين وتوفيق الحكيم وغيرهم.

وخصص المؤلف قسما لدراسة المجالات الفكرية عند جمال الدين الأفغانى ومحمد عبده، وعبد الرحمن الكواكبى وقاسم أمين، ومحمد إقبال، ومصطفى عبد الرازق، وأحمد أمين، ويوسف كرم، وأحمد لطفى السيد، وأحمد فؤاد الأهوانى، وطه حسين وعثمان أمين، وتوفيق الحكيم وتوفيق الطويل، وعلى عبد الواحد وافى، ويوسف إدريس، وجمال حمدان، ومحمد عزيز الحبابى، وزكى نجيب محمود، والأب جورج قنواتى مع الوقوف وقفات نقدية إزاء آراء أكثر هؤلاء.

هذه هى الدعوة التى يدعو إليها الدكتور العراقى كفرد من أمة تتحدث العربية وقد كتب هذه الدراسة بروح أوروبية يعتز بها طوال حياته بعد أن وصل العالم العربى إلى حالة الظلام الفكرى والضباب الثقافى، وأن هذه الدعوة ستكون فى واد غير ذى زرع ولكن من الضرورة أن يقولها.

٤- ثورة النقد فى عالم الأدب والفلسفة والسياسة:

"القضايا والمشكلات من منظور الثورة النقدية (قسمين فى ٣أجزاء) دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر ٢٠٠٠م.

بداية الكتاب صورة وإهداء إلى الزعيم مصطفى النحاس باشا، ثم تصدير يقول الدكتور العراقى فى أوله: ليس لدينا نقد ولا نقاد منذ عشرات السنين، رغم القلة من النقاد المعاصرين أمثال د. طه حسين وعباس العقاد وتوفيق الحكيم والدكاترة. محمد مندور وزكى نجيب محمود وفؤاد زكريا ولويس عوض وفاروق عبد القادر، ويؤكد الدكتور العراقى على اختفاء علم النقد وسط فن النقد المضلل الزائف، وأن النقد فى مصر لا يقوم على أساس علمى موضوعى. ويتهم الشللية والبتروفكر والإسهال الفكرى بأنها عوامل عملقة الأقزام،

وخلع هالات الإعجاب على الأعمال التافهة. ويقارن الدكتور العراقى بين فقر وسطحية النقد الكسيح عندنا أو فكر المتخلفين، والنقد فى الغرب كعلم دقيق وجاد، يفيض بالحياة والنضج، وأن ما يشفع للمؤلف فى الغرب هو العمل .. ولذا يندر أن تجد لديهم أعمال تافهة فى أى ميدان. ولا يتوقع الدكتور العراقى ازدهار النقد عندنا إلا إذا ازدهرت كل جوانب الحياة الفكرية فى مجتمعنا.

ويبين الدكتور العراقى أن الأدب العربى بكل صوره وأنواعه لا يخرج عن نطاق المحلية، ولا يمكن أن يكون عالميا. ويعتبر الشعر أدبا هزيلا والقصص والمسرحيات لا تعبر إلا عن نوع من ثرثرة النساء وحديث المقاهى. ولا يوجد فى عالمنا العربى المعاصر شخصا واحدا يمكن أن نطلق عليه صفة الشاعر .. ويمكن أن يلتزم بقواعد العمل الفنى الأدبى. لأن الشعراء يمثلون العجز والإفلاس، ويعتبر أن القول بوجود مجرد خرافة الأدب. ويدعو الدكتور العراقى إلى ضرورة الانفتاح على الغرب لكل ننهل من التيارات العلمية والفكرية والأدبية والفلسفية المزدهرة هناك فى ثقافته.

ويذكر مقارنة بين الماضى والحاضر للثقافة العربية .. أو الماضى المزدهر والحاضر المضمحل والمتراخى. ويسخر الدكتور العراقى ممن يهاجمون الحضارة الأوروبية صاحبة الفضل فى كل الإنجازات العلمية التى ينعم بها العالم. ويدعو لضرورة أن ننطلق كعرب، ونحاول وصل ما انقطع، ولكى لا نشعر بالأسى والحسرة عند المقارنة، ولابد من القيام بثورة نقدية لتصحيح الأخطاء والمغالطات والزيف.

وقد قسم الدكتور العراقى الكتاب إلى قسمين رئيسين. قسم ركز على القضايا والمشكلات من منظور ثورة النقد. والقسم الآخر عن مدى استعداد العرب للدخول إلى ثقافة القرن الجديد، وميز بين المثقفين وأشباه المثقفين، وثقافة البتروفكر للوصول إلى تحديد معنى المثقف وأهميته لتنمية المجتمع. وخصص فصلا للحديث عن التسامح الدينى والوحدة الوطنية والرؤية القبطية فى الثقافة المصرية والعربية، وأيديولوجية العمل السياسى وأزمة الخليج وأدب المرأة.

أما القسم الثانى فقد تضمن الرؤية النقدية للدكتور العراقى حول مجموعة من الكتب والشخصيات فى عالم الأدب والفلسفة والسياسة فى الماضى والحاضر. محمود مكى، شوقى ضيف، توفيق الطويل، أحمد مستجير، محمود زيدان، أحمد صبحى، بنت الشاطئ، أبو حيان التوحيدى، جابر عصفور، ابن أبى الخير، حسن الساعاتى، عبد الحليم الجندى، أبو الوفا التفتازانى وتحدث عن بعض الكتب لهؤلاء الأساتذة الأجلاء. وفى ختام الكتاب أكد إهداءه الكتاب لروح الزعيم مصطفى النحاس الذى ظلم حيا وميتا.

وقد ولد الدكتور عاطف العراقى عام ١٩٣٥م وبذلك أدرك شباب مفكرى النصف الأول من القرن العشرين فى أوج مجدهم، وعاصر سلطان العمالقة الذين ذكرهم فى الرؤية النقدية واتصل بالكثير منهم، ومشهود لسيادته أنه ظل رافعا للكثير من آرائه النقدية رغم تقلب ظروف الحياة المتباينة وتعرضه لموجات من الخلافات والأحداث، وقد عاش معظم حياته وحيدا ومعتكفا بين كتبه وتلامذته .. واكتسب ألوان الثقافة المكتسبة بالمعايشة

بالإضافة إلى القراءة والاطلاع. وألم بالتجارب والطبائع والأخلاق .. وعايش أصحاب العلم والفضائل ومدعى العلم وأصحاب الرذائل .. من أجل هذا فإن كتبه مليئة بصور نقدية للحياة الاجتماعية فى عصره، كما نرى فى كتبه الخليط من كل الفنون الأدبية والفلسفية، وكأنه يسجل خواطر متباينة تدور بخلده، ولم يترك شيئا مر به إلا تناوله. ولذا نراه يكتب فى موضوعات شتى، ويسهل على القارئ لكتب الدكتور العراقى أن يميز أسلوبه لما فيه من السخرية والنقد، ويتلاحظ عليه أنه يستعين بالعقل والحجة والحواس والتجارب فى إدراك الحقائق، ومن ذلك ندرك أن الدكتور العراقى عنده روح العالم الباحث المدون. لملاحظاته بعد تحكيم العقل. وقلما نجد هذه الجوانب النقدية الساخرة فى كتب معاصريه. والحق أن كل شئ وقع تحت حسه أو تحت تفكيره كان موضع تجربته، وقد رزق من دقة الملاحظة فى طبائع الناس، وساعده على ذلك كثرة اتصالاته. وهو أميل إلى التشاؤم، يرى الدنيا بعين المغيظ المحنق، ويبدو عليه ذلك إذا كتب مقالة من صفحة واحدة، أما إذا تحدث فتظهر عليه سمات الحزن عندما يتعرض لمظاهر الحياة العملية والاجتماعية فى عصرنا.

وختاما أتمنى أن يخرج علينا الدكتور عاطف العراقى بكتاب مستقل يحوز للأجيال فيه ماهية التراث على التحديد وأى قديم نرث وأى قديم نهجر وأى تجديد نقبل؟؟ وما دور التراث الحضارى، وكيف نتعامل معه؟؟ وما هو التقييم الحضارى للتراث .. وهل الإحاطة العلمية به تعد محاولة لمعرفة طبيعة النفس العربية وهل نحن اليوم ما نزال بحاجة إلى التراث الفلسفى؟؟ أم أن هذا التراث خصوصا فى عصر العلم والتقنية قد أصبح تراثا عقيما لم تعد لنا به أدنى حاجة؟؟ وهل أصبح التراث عائقا يحول دون الانطلاق إلى المستقبل .. رغم أن التاريخ البشرى ضرب من الاستمرار والتواصل، والماضى حاضر فى التاريخ المعاصر بوجه من الوجوه. والحقيقة أنى لا أستطيع نسيان مقولة الدكتور زكى نجيب محمود "رحمه الله" نحقق وندرس التراث لكى نتبين الخيط الأسود من الخيط الأبيض، ولكى ندرس الأبيض ليحيا فى سلوكنا وندرس الأسود ليموت فى ظلمته.

المحور التاسع
بين الفلسفة والأدب
فى كتابات: عاطف العراقى

الأديبة لوسى يعقوب
-عاطف العراقى نجم معاصر فى سماء الفلسفة.
الأديب نبيل فرج
-عاطف العراقى بين الفلسفة والثقافة.
د. مجدى محمد إبراهيم
-البواعث الأدبية عند عاطف العراقى.

"نجم معاصر .. فى سماء الفلسفة ..!!

بقلـم

لوسى يعقوب(*)

كان العلماء والفلاسفة .. دائمًا أبدًا .. هم المنارة التى تضئ بوهج علمها مسار الطريق العلمى والثقافى للبشرية بما يقدمونه من أفكار نابعة من نبع علمى وأدبى فلسفى .. وبموهبة ونفحة سماوية خاصة .. لا يسبغها الله إلا على مختاريه من رسل الكلمة .. وقادة الفكر ..!!

فحينما أرادت العقول الإنسانية الكبيرة أن تعظم الفيلسوف اليونانى الكبير .. "أرسطو" منحوه لقب "معلم" .. وسمى المعلم الأول .. ونفس الشئ حدث مع الفيلسوف العربى "الفارابى" .. وسمى بالمعلم الثانى ..!!

وهكذا نرى "الفكر الفلسفى .. عند المعلم الأول ينتقل من جيل إلى جيل .. حتى المعلم أحمد لطفى السيد .. ثم امتدادًا للمعلم طه حسين .. وزكى نجيب محمود ..! وعاطف العراقى ..!!

ففى كتاب (طه حسين - "قادة الفكر الإنسانى" - نراه يقدم لنا قادة الفكر الإنسانى الذين انتقلت منهم القيادة إلى طائفة أخرى .. هى طائفة الفلاسفة. الذين خلد التاريخ القديم والحديث أسماءهم وآراءهم .. مثل: سقراط- وأفلاطون - وديكارت - وجان جاك روسو - وكنت - وأوجست كونت وسبنسر .. هؤلاء الفلاسفة جاءوا بعد "هوميروس" .. فلقد كانت قيادة الفكر .. فى يد الشعراء فى العصور الأولى من حياة الأمة اليونانية .. ثم انتقلت هذه القيادة إلى الفلاسفة والمفكرين الذين استطاعوا أن يقودوا الفكر .. ويدبروا شئون دولته الكبرى.

ومع حلول القرن العشرين .. جاء العلم والفكر مما ليمتزجا بالفلسفة .. وظهر فى مصرنا الخالدة أدباء وفلاسفة .. ورواد فكر .. استطاعوا أن يقدموا فكرهم وفلسفتهم .. برؤية متطورة لصالح البشرية .. ولخدمة العقول الإنسانية وخلق جيل من المفكرين والأدباء ورسل العلم .. ليعتنقوا ويمارسوا ويسيروا على نهج هذا الفكر وهذه الفلسفة .. بأصالة .. ومعاصرة ..!!

وهنا نأتى إلى فكر وآراء الدكتور زكى نجيب محمود .. الذى نعرفه رائدا للفكر المعاصر .. وأستاذا للفلسفة وابنا بارا للوطن ومن بعده - الدكتور عاطف العراقى - الذى يكتب تصديرا لكتاب عن "الدكتور زكى نجيب محمود" كتبه الدكتور سعيد مراد - حيث يفخر عاطف العراقى بريادته ومعاصرته لمثل هذا المفكر العملاق زكى نجيب محمود وعاش على ثمار فكره وآرائه .. ورأى أن يعلنها لكى يظل الضياء والنور بالنسبة لجيله وللجيل الذى يأتى من بعده ..!!

(*) أديبة وصحفية مصرية.

فلقد لازم عاطف العراقى صاحب الفكر الشامخ زكى نجيب محمود ما يقرب من نصف قرن من الزمان وكتب عنه مئات الصفحات .. وعرف عنه كل صغيرة وكبيرة .. وكان هو المعلم والرائد الكبير .. ثم جاء أحد تلاميذ الدكتور عاطف وصديقه الباحث سعيد مراد ليكتب كتابًا عن زكى نجيب محمود .. لتتواصل الأجيال .. وتصل رسالة الفكر إلى الجيل الذى يليه ..!

وهذه هى رسالة الأديب المفكر .. والرائد المعلم .. الذى يؤمن برسالة سامية .. لا ينبغى لها أن توضع فى زوايا النسيان .. والإهمال .. بل أن تعلن ويتعلم منها الجيل الذى حرم من معاصرة هؤلاء العباقرة العظام ..!!

وإننى ككاتبة .. قمت من جانبى بعرض كتاب "زكى نجيب محمود" آراء .. وأفكار فى مجلة عالم الكتاب .. وسجلت تصدير الدكتور عاطف العراقى .. وتحليل فكر شوامخ الأدب فى عالمنا العربى المعاصر .. وهذا إيمانًا منى بأمانة الرسالة الأدبية .. وحق الأجيال القادمة أن تتعرف على أسس وبناء حضارة وأصالة الفكر المعاصر ..!

كما لا يفوتنى هنا فى هذا المقال الموجز أن أسجل ما كتبه الأستاذ الدكتور عبد العزيز الدسوقى فى مجلة "الثقافة الأسبوعية" والتى كان يرأس تحريرها وتصدر عن وزارة الثقافة - فى العدد/ ٧٠ - فى ٢٧ فبراير / ١٩٧٥ - بعنوان، نجم جديد، فى سماء الفلسفة..!!

وهذا بالنص ما نشر فى ذلك الحين .. حتى يتدارسه تلاميذ أستاذ الفلسفة الدكتور عاطف العراقى، ويعرفوا مدى عمق إيمان أستاذهم بعظمة الرسالة الفكرية التى عاش لها .. وأفنى عمره كله فى خدمتها ..!

"الدكتور عاطف العراقى .. نجم جديد بزغ فى سماء الفلسفة العربية المعاصرة .. منذ أعوام غير قليلة .. وأخذ يتلألأ ويجذب إليه الأنظار بقوة .. ولقد لفت نظرى كتابه: "تجديد فى المذاهب الفلسفية والكلامية" .. ورحت أتابعه فى كتبه الأخرى .. فقرأت له:

* مذاهب فلاسفة المشرق ..
* الفلسفة الطبيعية .. عند ابن سينا ..
* النزعة العقلية .. عند ابن رشد ..

ثم أهدى لى منذ أيام آخر كتاب صدر له عن "دار المعارف" وهو:

* ثورة العقل فى الفلسفة العربية ..

وقد أعجبنى فى هذا الباحث محمد عاطف العراقى مجموعة من السجايا والسمات الفكرية .. والنزعات العقلية .. والتى جعلتنى أؤمن إيمانًا عميقًا بأنه سيلعب أخطر الأدوار فى حقل الدراسات الفلسفية المعاصرة .. فى القريب العاجل.

فهو متواضع .. دمث الخلق .. مرتب التفكير .. موقر لأساتذته الذين أفاد منهم .. بار بهم .. يهدى إليهم كتبه .. اعترافًا بفضلهم عليه .. وحبه لهم .. على الرغم من اختلافه مع بعضهم ..!

* ثم هو شديد الصبر على البحث والتنقيب والدرس ..!

* طويل الباع في قراءة تراثنا العربي .. في مجال الفلسفة والمنطق والأصول .. وعلم الكلام.!!

* وفيه فروسية عقلية .. جعلته يختط لنفسه منزعا جديدا .. أو اتجاها جديدا .. يحاول من خلاله أن يدرس تراثنا الفلسفي القديم .. ويقدمه للقارئ العربي .. من منظور عقلي جديد .. يبعث فيه الحياة ليبني على أساسه تيارا معاصرا في الفلسفة العربية..!

وكتابه الأخير ثورة العقل في الفلسفة العربية أساس نظري دقيق .. يمكن أن نستخلص منه اتجاهه الفلسفي ومنهجه العلمي .. أو بعض الأفكار الفلسفية التي يتناولها في كتبه .. فهي في حاجة إلى دراسات متأنية عميقة .. جادة .. وأرجو أن يهتم المختصون بهذه الجهود الكبيرة التي يبذلها الباحث عاطف العراقي .. وأن يناقشوا معه منزعه العقلي الجديد .. حتى يسهموا معه في إثراء طريقه الفلسفي..!!

ولا بأس من أن أشير إلى بعض الموضوعات التي تناولها كتاب "ثورة العقل .. في الفلسفة العربية" والذي أهداه لأستاذه "الدكتور زكي نجيب محمود" وهو يتناول مصادر المعرفة عن مفكري العرب وفلاسفتهم ..!!

* مصادر المعرفة اليقينية - ومصادر المعرفة غير اليقينية.

* البرهان .. معبرا عن ثورة اليقين .. والعقل ..!!

كما تناول في الكتاب: الله وصدور الموجودات عنه في فلسفة الفارابي - والتصوف الإسلامي .. وموقف ابن سينا- وتناول موقف الغزالي ..!! -

والمؤلف يتناول هذه الموضوعات من خلال منظور عقلاني تمهيدا للثورة التي يدعو إليها في مجال الفلسفة .. وهي ثورة من الداخل- وكما يقول - ويراها ممثلة (في بعض زواياها عن رجال المعتزلة) الذين- لم يتخلوا عن العقل .. وعن التفكير .. (العقلاني .. إلى حد كبير جدا ..)!!

ثم يريد المؤلف أن يتجاوز ثورة المعتزلة إلى نوع أسمى .. وأكثر دقة .. وبذلك. يعيد الروح إلى الآراء التي تركها لنا أجدادنا من مفكري وفلاسفة العرب والمسلمين .. وواضح أن المؤلف متحمس بشكل حار .. للعقل .. يهتم بالبحث عن اليقين المتمثل عنده في البرهان الذي يراه أسمى صورة من صور اليقين ومعبرا عن ثورة العقل .. بصورة .. أو بأخرى ..!!

(هذا جزء يسير مما كتبه وحلله الأستاذ الدكتور عبد العزيز الدسوقي عن .. فكر .. وأصالة .. ومعاصرة المؤلف الباحث في ذلك الحين- عاطف العراقي - ممتدحا في النهاية مسيرته العقلية الرائعة التي سوف تغني وتثري فكرنا الحديث .. المستنير ..!!!

ولقد تعمق الدكتور عاطف العراقي في أبحاثه الفلسفية وتبحر في عقول مفكري ماضي الزمان .. وهذا الزمان .. وفي (جريدة الزمان) التي يزاملني فيها أسبوعيا بنشر مقالاته العميقة الفكر الشاملة لكل مناحي العلم والفلسفة التي شملت فلسفات ابن طفيل - وابن رشد .. والفارابي .. ثم معاصرة لأهم الأعمال التي لزكي نجيب محمود .. وكل مفكري فلاسفة المشرق العربي .. إنها إبحار متعمق في المصادر الفلسفية ولقد تمكنت من تفهم فكر العراقي

.. والإعجاب بمدى صدق وشمـول رؤاه الفلسفية .. لمن سبقوه .. ولمن عاصروه فى هذا الزمان ..!!

ولا أغالى إذا ما قلت أنه مفكر سابق لعصره .. فهو يعيش ماضينا بكل ما فيه من تراث خالد وأصالة راسخة .. وحاضرنا .. بل ومستقبلنا فى كل مناحى الحياة الفكرية والثقافية وقضايانا المصيرية التى تؤرق عقول مفكرى هذا الزمان .. ومن أهمهم - الدكتور عاطف العراقى - أستاذ الفلسفة - بكلية الآداب - "جامعة القاهرة" نفسه.

وهنا .. يطيب لى أن أتوقف قليلا .. لمراجعة ما انطبع فى ذهنى ورسخ فى ذاكرتى من آراء وأفكار هذا الفيلسوف المعاصر محمد عاطف العراقى.

"فى نفحات إيمانية عند فلاسفة العرب - التى أوضحها وأظهرها عند أكثر فلاسفة العرب والمشرق العربى وفى المغرب العربى الإسلامى - ابن طفيل - وابن رشد والكندى وابن سينا - هذه النفحات الإيمانية الروحية التى أناروا بها عقولنا وقلوبنا ..!!

فى الإسلام والمثل العليا يوضح لنا ما كتبه - محمد إقبال - عن الفن - والموسيقا - والذى لا يتصور إنسانا يحترم إنسانيته ويتمسك بدينه إلا إذا كان مدافعا عن الفن .. وعن الأدب بكل صوره ومدافعا عن الموسيقا - وليرجع هؤلاء الذين يحاربون الفن إلى التراث الفكرى الدينى الإسلامى وسيجدون فيه كل ما هو جميل وسيستشهدون بكتابات الفارابى وابن سينا وابن طفيل وابن رشد وصوفية العرب .. فكم فى تراثنا من الروائع الفنية الجمالية المعبرة عن العشق والجمال:

وما يقال عن الغناء يقال عن الموسيقا عند إقبال .. وفى ذلك يقول فى أبيات فى مجال الفن والتى ترجمها - د. عبد الوهاب عزام:

قد أصدرت الأفلاك لحنا خفيا..

صاهرا .. حره نجوم الوجود ..

قد أحلت شريعة الذات .. لحنا ..

لم يزل فى انتظار .. شاد مجيد ..

ويقول العراقى مفسرا لهذه الأبيات:

إن الفن عند محمد إقبال يمكن أن يدعو الناس إلى المثل العليا فهل تتعارض الفنون .. إذن .. مع الدين ..!!

وكما يدافع عن الفكر الإسلامى بمثله العليا .. يتجاوب مع الفكر المسيحى .. متبحرا فى كل نصوصه وشخصياته المسيحية .. وهذا هو الفكر المتسامى. والمحلق فى سماوات الخلود .. والنفحات السماوية. والذى تتوحد فيها الأديان .. فقد تبحر فى مؤلفات (الأب متى المسكين - وأوضح لنا أنه كان يدعونا إلى التواضع وإنكار الذات ويحرص على أن يقدم لنا مجتمعا أفضل وهذه هى - ثقافة التسامح الدينى ..!

وهنا .. نراه يجوس فى فكر العالم والمفكر - الأب الدكتور جورج قنواتى - الذى عاش حياته للعلم والفكر .. وكما يقول عنه عاطف العراقى الذى عاصره منذ ما يقرب من ثلاثين عاما:

كان عطاؤه لى بغير حدود .. وأذكر أن "مقابلة الأولى بينى وبينه قد استغرقت أكثر من ثلاث ساعات وحين قمت بالاعتذار له عن طول وقته الثمين الذى قضاه فى نصحى وتوجيهى .. نظر إلى مندهشا وقال لى:

"أنك تبحث فى فلسفة (ابن سينا) وحين أقوم بإمدادك بكل ما يتعلق بابن سينا .. فإننى سأموت مطمئنا إلى أن ابن سينا قد وجد من يخلص له ويدرس علمه وفلسفته ..!!

ولقد اهتم أستاذنا ورائدنا العملاق الأب جورج قنواتى بكل القضايا الإسلامية والعربية .. وأشرف على العديد من الرسائل، بهذا الإشراف الجاد من جانبه والذى يدلنا على التزامه بالمنهج العلمى فى البحث والدراسة ..!

وهذا التبحر فى الإسلام والمسيحية - يعيش ويدين به كل مفكرى عصرنا الذى إن دل على شئ فعلى قداسة الفكر والمفكر بغض النظر عن أى عقيدة أو مذهب .. أو دين ..!!

فإلى أى مدى يتواءم الفكر مع العقائد السماوية .. مازجا بينها .. موحدا فى عقيدتنا التى تربطنا بالإله الواحد.

نرى هذا الفكر ونلمسه فيما قدمه - الدكتور سليمان نسيم - عن كتاب الدكتور طه حسين - مستقبل الثقافة فى مصر - إذ يقول فى تحليله:

وكما أن الأزهر مصدر ثقافة للعالم الإسلامى ..

فالكنيسة القبطية مصدر أيضا للثقافة الدينية لأوطان أخرى غير مصر - ولقد كان الدكتور طه حسين يدعو إلى النهوض بتعليم الدين المسيحى- فبقدر ما كان طه حسين فيلسوفا صاحب فكر ومنهج .. كان أيضا مصلحا ورجل ميدان وتنفيذ أعمال .. ولقد آمن بالحرية .. وبالعلم .. وبمصر الإنسان. ومصر الإنسان فى حاجة إلى تفهم الأديان لشعب يعيش متآخيا على أرضها .. أرض المحبة والسلام وتوحيد الأديان والتسامح الدينى والترابط الأخوى .. وهذا ما اعتنقه كل صاحب فكر ورؤية إنسانية عاش على أرض مصر ليكن الوطن محلا للسعادة المشتركة بيننا .. نبنيه معا كما قال(رفاعة الطهطاوى) فى كتبه وكما قال مكرم عبيد المصرى القبطى:

ها كم وطنيتنا .. نحن فى الوطن .. والوطن فينا .. شعارا وشعورا

إن الجوانب المضيئة فى فكر الدكتور عاطف العراقى .. لا يمكن الإلمام بإشعاعاتها التى تلمع وتشرق وتضئ وتفسر وتحلل وتعيش وتتعايش مع كل قضايانا الفكرية والمصيرية .. تماما كما عاش وتعايش وبحث وحلل وقدم كل مناحى الفكر فى تراثنا العربى القديم .. ومصر الحضارة والمستقبل فى الحديث ..!! ليعيش أستاذنا الفيلسوف مع فكر الشباب .. ويحمل هموم الشباب .. الذى قطعا سوف يكرس حياته وفكره للدرس والتحصيل كما فعل جيلنا نحن من كتاب ومفكرى الوطن العربى .. ويؤرقه ويقض مضجعه الفكر والوعى الثقافى لدى الشباب .. وهو المعلم الذى يريد أن يهنأ ويرضى بأن هناك جيلا سوف يرعى الثقافة .. ويحمل رسالة العلم كما حمله جيلنا (جيل الوسط) والذى أشعل المشعل وأضاء الطريق للباحثين والدارسين ..!!

لقد حملنا نحن الرسالة من جيل سلم مشعله إلينا .. فهل يا ترى سوف يحمل شبابنا هذه الرسالة ويضئ المشعل ليضئ وينير الطريق- طريق العلم والفلسفة للجيل الذى يليه ونحن الآن فى زمن (العولمة) وطغيان التكنولوجيا والمادة من كل جانب .. والشباب يسرع الخطى نحو المستقبل وهو بعيد كل البعد عن الانكباب على الدرس والتحصيل ..!!

وهنا نقف قليلا مع الأستاذ الجامعى .. ونحدد فى نقاط مدى تصوره لهذا الجيل مما كتبه ونشره بجريدة الزمان بعنوان: "شبابنا" وقضية الثقافة:

فماذا يقول:

* أعتقد اعتقادا راسخا بأن من يتأمل بعمق وموضوعية أحوال شباب اليوم وموقفه من الثقافة .. لابد وأن ينتهى به الأمر إن كان دقيقا فى أحكامه وأخذ الأمور مأخذ الجد لا الهزل .. إلى الاعتقاد بأن شباب اليوم.

* على الرغم من أنه فى حد ذاته وطبيعته .. يعد بخير .. وعلى درجة كبيرة من الذكاء - قد وصل إلى حالة يرثى لها .. حالة معبرة عن الجهل لا عن الثقافة .. تعد معبرة عن السطحية والسذاجة .. وليست معبرة عن العمق والثراء الفكرى ..!!

* إن شبابنا إذا كان لا يعد قارئا فإن الأسباب المحيطة به قد تكون لها بعض الدور فى ذلك .. فهو لا يتلقى فى بعض جامعاتنا ثقافة أكاديمية. وخاصة بعد انتشار ما يسمى بالجامعات الإقليمية ..!!

وإننى كباحثة فى مجال معوقات الشباب عن الثقافة ونفوره من الدرس والتحصيل والعلم والثقافة، بمعايشة تامة واستمرارية بالتغلغل فى مشاكلهم الثقافية ومن خلال ندوتى الأدبية - على المدى الطويل - أستطيع أن أحدد كما حدد تماما الدكتور عاطف العراقى .. بأن شبابنا وفيه الخير كل الخير .. يعد معذورا فى بعض الجوانب فكيف تؤدى الجامعة وظيفتها الأكاديمية ووظيفتها الثقافية .. فى ظل آلاف الطلاب الذين يحشرون حشرا فى قاعات الدرس ..؟؟؟

وهو يذكر أنه عندما كان طالبا منذ ربع قرن أو يزيد .. كان يحرص وغيره من الطلاب على حضور محاضرات - طه حسين - وزكى نجيب محمود - وتوفيق الطويل لأنهم أعلام فى تخصصاتهم الأكاديمية .. ونوابغ فى دنيا الثقافة وكل واحد منهم يعد هرما شامخا عملاقا فى فكرنا العربى .. وكانو جميعا هم المثل الأعلى للشباب ذلك المثل الذى يحتذى به .. فقارن أيها القارئ العزيز هذا بحالة شبابنا اليوم..!

ومع الحلول الجذرية .. يحلل عاطف العراقى كل هذه الظواهر التى تجتاح شبابنا ويأمل كل الخير لهم فى ظل مناخ ديموقراطى سليم .. وفى الإيمان والانتماء والولاء لمصر والوطن ..!!

ومع الحكيم توفيق (١٩٨٩ - ١٩٨٧م) والتعادلية .. يكون لنا نصيب فى الإبحار مع هذا المفكر المصرى الذى أثرى حياتنا الأدبية والفكرية والمسرحية . فيقول العراقى إن .. توفيق الحكيم مضى فى تحليل العديد من المواقف من خلال فكرة "التعادلية وهو يفترض دائما وجود قوتين - فإذا بحث فى الحرية .. نجده يقول:

"إن الإنسان حر عندي في اتجاهه .. حتى تتدخل في أمره قوى خارجية أسميها أحيانا - القوى الإلهية -؟؟؟

حرية الإرادة في الإنسان عندي إذن .. عقيدة شأنها في ذلك شأن .. حرية الحركة في المادة ..!!!

ومن جانبي فقد تعايشت مع توفيق الحكيم تعايشا فكريا وروحيا وإنسانيا،

ومن خلال هذا التعايش أصدرت كتابي "عصفور الشرق .. توفيق الحكيم .. وحوار حول أفكاره وآثاره في سنة ١٩٨٧م وتأكد لي صدق تحليل عاطف العراقي لتعادلية الحكيم.

وقد قام "توفيق الحكيم" بتحليل مراحل التفكير للإنسان .. وارتباطه بالعلم .. وليصل في النهاية إلى أن العقول البشرية التي اكتسبت خبرة .. وهي عقول العلماء - هي "الثروة البشرية" ..!

إذن .. فيمكن تحديد "الرسالة الإنسانية" التي تقود وتؤثر في الشباب - في طائفة - قادة الفكر بتواصل الأجيال - من "هوميروس" وأفلاطون .. وسقراط .. إلى الرافعي - والمنفلوطي - وعلى مبارك - والشيخ محمد عبده - والعقاد - وطه حسين - وتوفيق الحكيم - وهيكل - وكل صاحب رسالة. وكل من يحمل القلم .. من كتاب ومفكري وعلماء "جيلنا المعاصر".

وفي تنويه أخير. يمكنني أن أحدد "لماذا اخترت هذا البحث الموجز جدا الذي أقدمه بكل الانتماء للعلم والعلماء ورواد الفكر المعاصر الذين اعتنيت بهم وبفكرهم في بحث بعنوان/ الأصالة والمعاصرة في فكر عاطف العراقي؟؟؟؟

فلقد كان طه حسين رائد فكري الأول .. والذي أضاء شمعة في حياتنا الفكرية والثقافية .. والإنسانية وأصدرت عنه كتابي "الأصالة والمعاصرة في فكر طه حسين".. وقد قمت بإهدائه لجامعة القاهرة حين صدوره في عام/ ١٩٨٩م في حينه تحية وتقديرا مني وتكريمها لذكرى (طه حسين) ..!! علما بأن هذا الكتاب قد حذف منه أهم جزء - ملزمة كاملة - وهو "الفكر الديني عند طه حسين"؟؟؟؟

"ويمكن إضافته .. إذا ما رأت كلية الآداب - جامعة القاهرة إعادة طبعه مرة أخرى.

ومع المسيرة العلمية للدكتور عاطف العراقي .. ومع ما ناله من التقدير والتكريم .. نرى أنه قد آن الأوان لتكريم هذه الصفوة المعجزة من مفكري القرن العشرين. الذين لن يجود الزمان بمثلهم ..

عاطف العراقى .. بين الفلسفة والثقافة

بقلم: نبيل فرج(*)

فاز الدكتور عاطف العراقى فى عام ٢٠٠٠م بجائزة الدولة للتفوق فى مجال العلوم الاجتماعية، وقيمتها (خمسة وعشرون) ألف جنيه.

ولقد تسلم الدكتور العراقى جائزته فى الاحتفال الكبير الذى أقامته وزارة الثقافة، للحاصلين على جوائز الدولة.

والدكتور عاطف العراقى مفكر متفرغ للبحث والكتابة ولم يتزوج وهو وفى لأبحاثه وكتبه، ولقد اهتم عاطف العراقى بالفلسفة العربية فى عصورها الأولى، مثلما أهتم بالفكر العربى الحديث منذ بداية عصر النهضة فى القرن التاسع عشر.

ويعد ابن رشد، وابن سينا، وابن طفيل، وابن حزم، وابن باجة، أبرز الفلاسفة العرب القدماء، الذين أهتم بهم فى مؤلفاته.

كما يعد يوسف كرم، وزكى نجيب محمود، وجورج قنواتى، ومصطفى عبد الرازق، وتوفيق الطويل، أبرز الأسماء الحديثة الذين كتب عنهم عاطف العراقى.

ويمكن القول إجمالا بأن اهتمام عاطف العراقى ينبع من إيمان وطيد بقيمة المعرفة العقلية فى إثراء وجدان الإنسان، وبأن هذه المعرفة، أن لم تضف جديدا، وتضىء ظلاما، فإنها تصبح بلا قيمة، أو مجرد تحصيل حاصل.

ومن أجل تحقيق هذه الغاية، يرى عاطف العراقى أنه لا معدى عن فتح النوافذ على ثقافات وحضارات الأمم الأخرى من خلال الترجمة والحوار، وعلى رأس هذه الثقافات والحضارات الحضارة الغربية، حتى تتحرر الثقافة الوطنية من طابعها المحلى، وتخرج من جدرانها الأربعة.

وعاطف العراقى لا يجد حرجا فى تفضيل المستشرقين، حين المقارنة بين الباحثين العرب والأجانب، إذا تفوقت أبحاثهم بالعقلانية والدقة والعمق. وهو يرى فى الهجوم على الحضارة الغربية، وفى تعابير مثل "الغزو الثقافى" وما أشبه، جهلا وعداء يجب ألا يتورط فيه أحد.

وإذا استخدمنا مناهج التحليل اللغوية، سنجد أن أكثر الكلمات دورانًا فى كتابات عاطف العراقى: الموضوعية، العقلانية، النقد، التجديد، التنوير، الثورة، الابتكار، العالمية، مقابل اللاعقلانية، الخرافة، التزمت، الأباطيل، المحلية.

وعنده أن النظر إلى الفلسفة من منظور الدين يؤدى إلى تفاسير وتأويلات خاطئة، لكى تتطابق الفلسفة مع الدين.

ومن جهة مقابلة يعلى عاطف العراقى من دور الدين فى توجيه الشعوب نحو المثل العليا، وفى الأخذ بالقيم الإنسانية الرفيعة.

(*) أديب وناقد مصرى معروف.

ولا شك أن غلبة المبالغة والخطابة على الأبحاث الفلسفية يرجع - كما يرى عاطف العراقى - إلى جهود الفكر الرجعى، وإلى معاداة الفكر الإنسان الحر.

ويتلخص الفارق الأساس بين العالم الغربى والعالم العربى فى أن الغرب عرف كيف يتقدم فى عصر النهضة الأوربية بترجمة التراث اليونانى، وبالوعى بفلسفة ومبادئ ابن رشد، على حين أن العالم العربى ظل يعانى من التأخر الفكرى نتيجة احتفاله بالمفكرين غير العقلانيين، من أمثال ابن تيمية والغزالى.

وهنا يشيد عاطف العراقى بدور المترجمين الأقباط فى صنع الحضارة العربية. فى ظل الخلافة العباسية.

ويملك العراقى من الشجاعة ما يمكنه من نزع القداسة عن التراث العربى القديم، لكثرة ما تحتويه كتبه الصفراء من خرافات وأباطيل. وبهذه الجرأة يؤكد أن انحصارنا فى الموروث الثقافى العربى لا يفضى بنا إلا إلى الاختناق.

أما ضرب الوحدة الوطنية بالفتنة الطائفية. وعدم الاحترام المتبادل بين الأديان، فيفضى إلى الهلاك.

ومن يراجع مؤلفات عاطف العراقى يجد بوضوح أنه يربط دائما بين الفلسفة ومتطلبات العصر. ورسالة المثقف فى تقديره لا تقتصر على وطنه، وإنما تشمل جميع الأوطان، حيث تتشابك المصالح، وتتداخل الأغراض. وهذه الرسالة لا تتحقق إلا إذا كان للمثقف موقفه ورؤيته للحاضر والمستقبل.

وينظر عاطف العراقى إلى الفلاسفة فى إطار الحضارة التى ينتمون لها، لا بحسب أصولهم العرقية أو العصبية.

وعلى هذا الأساس فإن فلسفة الفارابى وابن سينا وغيرهم من الفرس، الذين كتبوا باللغة العربية، فلسفة عربية خالصة، بحكم الحضارة واللغة، وليست فارسية بحكم الأصل العرقى أو العصب؟

ولا فرق فى الفلسفة العربية كذلك بين مشرق ومغرب. فالفلسفة العربية، كما يقول فى مقدمة كتابه الذى يحمل هذا الاسم، تمثل حديقة باسقة، أسهم فى غرس نباتاتها وزهورها وورودها أناس وجدوا فى المشرق، ومفكرين عاشوا فى المغرب.

بل إنه يرى أن دراسة فلاسفة المشرق بمعزل عن فلاسفة المغرب، مثل دراسة فلاسفة المغرب دون الرجوع إلى فلاسفة المشرق، تعتبر دراسة ناقصة، لأنهم حلقة واحدة تخضع لقانون التأثير والتأثر.

وبخصوص هذه الفلسفة العربية يخرج عاطف العراقى علم الكلام عند المعتزلة والأشاعرة، كما يخرج الاتجاه القلبى فى التصوف من الفلسفة لغلبة الجدل العقيم على الأول، وغلبة الذوق على الأخير، وكلاهما بعيد عن القياس المنطقى، والبرهان العقلى.

والفلسفة العربية، فى رأى العراقى، تنتهى بوفاة ابن رشد سنة ١١٩٨م أما ما تدفق من عطاء فكرى بعد هذا التاريخ، فلم يكن عطاء فلاسفة، وإنما عطاء مفكرين طرحوا آراء إصلاحية، لا تشكل موقفا كليا، ولا بناء أو نسقا فلسفيا.

وكتابات عاطف العراقى فى الأدب والنقد - على قلتها - تحوى الكثير من الأحكام العامة وغير المنصفة، مثل وصفه للشعر الحر بأنه ألغاز أو كلمات متقاطعة، ووصفه للنقد الادبى بأنه لا وجود له، وبأن ما يكتب فيه نقد تافه، وادعائه أن أدب يوسف إدريس لا يستحق الهالات التى خلعت عليه.

وأقل ما يقال عن هذه الأحكام أنها تصدر عن كاتب متخصص فى الفلسفة وليس فى الأدب والنقد، حيث يبخس ما يحفل به الأدب المعاصر فى مصر من تجارب ابداعية ونقدية ناضجة، نطالعها فى قصص ومسرحيات يوسف إدريس بخاصة، وفى شعر الشعراء الذين تحرروا من قيود العروض القديم وقوالبه الجامدة، وفى مقدمتهم صلاح عبد الصبور. فضلا عن النقد الأدبى باتجاهاته المختلفة التى يمثلها عدد كبير لم يذكر عاطف العراقى أحدا منهم، مثل: محمود أمين العالم، على الراعى، شكرى عياد، عبد القادر القط. غنيمى هلال، بدر الديب، جابر عصفور، وغيرهم.

وحين يتطرق عاطف العراقى إلى السياسة، ويعرض لحكم عبد الناصر، فإن خطأه يكون أكبر، لأنه ينفى عن هذا الحكم كل إيجابياته ومجده، ويعتبر أن مصر لم تعرف فى عهده الحرية والحياة، فعاشت أسوأ النظم الاقتصادية، وأكثر فترات الاستبداد إهدارا لحقوق الإنسان.

وغنىّ عن البيان أن هذا الحكم القاطع لا ينظر إلا إلى أحد وجوه الحقيقة، ويغفل الوجوه الأخرى التى حققها هذا الحكم الوطنى فى تصفية الملكية والاستعمار. وفى تأميم القناة، وفى قوانين الإصلاح الزراعى، وفى التصنيع والتمصير. وفى التوسع فى التعليم بجميع مراحله، وغيرها من الإنجازات التاريخية التى كونت مصر المعاصرة.

ولتخليد ذكرى مفكرينا الكبار، أشرف الدكتور عاطف العراقى على تحرير عدد من الكتب التذكارية عن محمد عبده، مصطفى عبد الرازق، ويوسف كرم، توفيق الطويل، وغيرهم.

وتحت الطبع عدد آخر من هذه الكتب عن زكى نجيب محمود، ولويس عوض، وغيرهما وقد صدر بعضها أخيرا منذ شهور قليلة.

وتتألف هذه الكتب من مجموعة دراسات متخصصة تتناول حياة وأعمال هذه الأسماء، أو من دراسات مهداة لهم، تتصل بإنتاجهم الفكرى من قريب أو بعيد. كما تتضمن هذه الكتب أحيانا نماذج مخطوطة من كتاباتهم ورسائلهم الخاصة، إما بلغتها العربية، أو مترجمة إلى العربية، وإن كانت مكتوبة فى الأصل بلغة أجنبية، كما نجد فى كتابه التذكارى الضخم عن يوسف كرم.

ويصدر قريبا للدكتور عاطف العراقى، عن دار لونجمان بالقاهرة، موسوعة "أعلام الفكر الفلسفى العربى" والتى اشترك فى تحريرها أكثر من ثمانين باحثا، وزادت موادها من الأعلام عن ستمائة علم من القرن الهجرى الأول إلى اليوم، واستغرق إعدادها ما يقرب من عشر سنوات.

وكتب عاطف العراقى المهداة إلى رفاعة الطهطاوى، وطه حسين، وأحمد لطفى السيد وزكى نجيب محمود، بصفتهم من أعلام العصر. الذين نشروا الضياء فى أرجاء الأمة العربية، بفضل نزعتهم العقلية، وإيمانهم بحرية الفكر. وانفتاحهم على الثقافات الإنسانية تؤكد حرص عاطف العراقى على كل هذه القيم النبيلة.

وتجدر الإشارة إلى أن عاطف العراقى من أكثر المفكرين احتفالا بالنهضة العربية الحديثة فى أبعادها القومية والفكرية، وفى مجالات الثقافة والتعليم والصحافة. وفى دراسته لهذه النهضة يأخذ الكتاب الأقباط والثقافة القبطية المكان الملائم لها على أرض الوطن.

ويذكر الدكتور العراقى باعتزاز شديد السنوات التى قضاها فى دير الآباء الدومينيكان بالعباسية، ينقب ويقرأ فى مكتبته الغنية بالمراجع والمجلدات، منتفعا بالكثير منها فى أبحاثه وكتبه.

ولا يستطيع من يكتب عن عاطف العراقى أن يغفل المحنة التى تعرض لها عام ١٩٩٥م، حين وقف بمفرده أمام محكمة جنايات المنصورة، بسبب أحاديث صحفية ملفقة نشرت على لسانه، عقب اشتراكه فى مؤتمر ابن رشد والتنوير الذى عقدته الجمعية الآفرو آسيوية فى ديسمبر عام ١٩٩٤م، وافتتحه فاروق حسنى وزير الثقافة.

وعلى الرغم من أن القضاء المصرى أنصف عاطف العراقى، وأصدر حكما ببراءته، فإن الجرح الغائر الذى أصابه من تخاذل المثقفين. وعدم مساندتهم له فى محنته، أدى به إلى رفض الواقع، ومن ثم إلى العزلة فى صومعته الهادئة فى مدينة نصر، يعيش متوحدا مع كتبه وأوراقه، لا يخالط أحدا، إلا فى أضيق نطاق.

ولست أظن أن العراقى محق فى هذا الموقف المتشائم، الذى يصل به إلى حد الترحيب بالموت، والاستعداد لمغادرة الدنيا، لأن الحياة الفكرية التى كرس لها عمره ينصلح حالها، ولن يكون لها وجود صحيح، إلا بالتمسك بالتفاؤل، وبالتخلص من كل مشاعر الألم والشقاء، وهو قادر عليه، بثقافته الحرة، ووعيه الإنسانى، وروحه السمحة، وقبل هذا كله وبعده، بتاريخه الفكرى الطويل، وبإخلاصه للوطن الذى يحبه حبا جما.

البواعث الأدبية عند عاطف العراقى

بقلم د. مجدى محمد إبراهيم(*)

سمعت حديثا لأستاذنا الدكتور/ عاطف العراقى فى إذاعة "صوت العرب" فى برنامج "أدباء .. ولكن" يتحدث فيه عن الأدب. فتطرق بدوره إلى الكلام عن نوعين من الأدب:

أدب التعبير.

وأدب التفسير.

وبعد انتهاء الحديث، رحت أسأل نفسى: بأى نوع يا ترى يجرى مداد قلمك يا أستاذنا من الأدب؟ وأيهما تفضل وتنهج فى كل ما كتبته، ولا زلت - أطال الله بقاءك - تكتبه .. أهو أدب التعبير أم أدب التفسير؟وبعيدا عن كل ما قيل فى حلقتى البرنامج، وبعيدا كذلك عن كل ما فسر وحلل وعلل أيهما أقرب إلى ذاتك ودخيلة نفسك؟!

رحت أسأل نفسى وأداوم التساؤل وأقول .. لعله أدب التعبير .. لقد قرأناك وجالسناك ولازمناك، واستمعنا إليك سنينا طويلة. فرأينا فى أسلوبك بساطة الأديب المطبوع وحرصه الشديد على إبراز المعنى دون الزخرفة بغواشى الزركشات. فلئن كان أدب التعبير هو فقه الأسلوب؛ فقد حباك الله بساطة الكاتب المطبوع، فلا يقرأك قارئ إلا رآك وكأنك تحدثه عن قرب، ولا ينظر ناظر فى كتاب لك أو مقالة إلا عرفك بسيماتك وخصائصك. وتلك شارة من شارات الأديب المطبوع: أسلوبه هو هو لا يدل على أحد غيره، وتعبيره هو هو وليس بمقتبس من تعبير غيره، وأدبه هو هو وليس بمستعار من أدب أحد غيره؛ لأنه - فى البداية والنهاية - يحفر من ذاته وقرارة نفسه أدبا ومعنى، ومن ورائه روح تمده مددا بكل ما يكتب وكل ما يقول.

الأديب الحق، هو الذى يغوص فى أعماق طواياه ليستخرج منها ما لم يكن موجودا عند أحد غيره، وهو ومن بعد ذلك ليس بممانع من أن يثقف من هنا، ويلقف من هناك، فما خرج أحد بحصيلة ذاتية متفردة إلا كان ممدود الأصول بجوانب التأثير.

ومن الناس من يظن أن فى تكرار بعض الكلمات والعبارات عيبا فى العقل الكبير، أو عيبا فى الذوق الأصيل؛ ولا يظن هذا الظن إلا عيى أو عدو للأدب ومنافر للبيان. ولقد تميز - أستاذنا الدكتور عاطف العراقى- بتكرار بعض الكلمات أو العبارات، ولم نزل إذا جلسنا إليه، توقعنا على الفور أن يقول فى هذه القضية أو تلك .. كذا، وكذا .. فما كان هذا التكرار إلا دلالة أصيلة على الأسلوب القويم الذى عرفناه به دونا عن سواه، فنقل به الفلسفة نقلا إلى جمهور القراء. أدب الفلسفة، ومزجها بالأدب مزجا محكما، ووقف على الخيط

(*) مدرس الفلسفة، كلية التربية بالعريش/ جامعة قناة السويس.

الرفيع الذى يجمع بين الفلسفة والأدب، وعمق بعديهما، وإن كان قد آثر البعد الذاتى على البعد الموضوعى بما يتفق وطبيعة الأديب المطبوع.

نبع هذا الأسلوب من ذاته بعد تأمل طويل، واهتدى إليه فى صومعته الفكرية حيث اهتدى إلى قضايا لم يهتد اليها أحد قبله أيضا من أجل ذلك، يكررها ويرددها بإستمرار وصبر على التكرار والترديد ومن حوله من يفهمون ومن لا يفهمون هذه الكلمات والعبارات الخاصة.

إنها رسالة هى أقرب إلى ضميره من ظن الشانئين.

وإنها رسالة هى أشبه ما تكون برسالة النبى المرسل يؤديها بأمانة واعية ويبلغها فيشهد الله على تبليغه إياها إلى الناس أجمعين.

هذا عن أدب التعبير عند الدكتور عاطف العراقى، فماذا عن أدب التفسير؟

ولعل أدب التفسير هو أدب الفكرة "الموجهة" التى تعتمد فى أول المقام على النقد والتحليل والتعليل، وبمجموعة الأفكار الموجهة يتكون المذهب الذى يتحدث عنه صاحبه - أيا ما كانت مقاصده وأهدافه، وأيا ما كان باعثه ومنهجه. عقليا كان أو روحيا أو علميا. وأدب التفسير هو أدب المذهب أو المذهب النسقى- إن جاز هذا التعبير - حيث تجد الأديب فيه أو المفكر يعرض الفكرة ويقبلها حتى يسبر أغوارها البعيدة والقريبة فى آن، ويلزم أن تتفق أفكاره ولا تختلف شعرة واحدة مع المبدأ العام الذى أختاره لنفسه منذ البداية، وبناء عليه، يحلل ويعلل، ويشرح ويوضح، ويقبل ويرفض، وينقد - مع كل هذا - مختلف القضايا وكافة الآراء رادا إياها إلى نسق واحد عام يحكمها ويضبطها وتدور هى فى فلكه ولا تخرج عن منحاه. وأنت تستخرج من ابن الرومى أدب التفسير، كما تستخرجه من أبى العلاء المعرى، ولا تستخرج من البحترى إلا أدب التعبير وروعة الأسلوب تماما بالقدر الذى تستخرج فيه أدب التعبير وروعة الأسلوب من د. طه حسين كما تستخرج أدب الفكرة والتفسير من "عباس العقاد". وأدب التفسير أقرب إلى الفلسفة منه إلى الأدب.

والناس قد تعودوا ممن يسمونهم بأفذاذ المفكرين أن يثبتوا على فكرة "كبرى" .. يدافعون عنها ويبذلون من أجلها كل الوقت وكل الجهد، وينفقون فى سبيل الدفاع عنها لبانة قواهم العقلية والذهنية، وربما كانوا فى ذلك متخصصين غاية ما تحمله هذه "الكلمة" من دقة، أو كانوا مفكرين شموليين ينزعون بعقولهم منازع السعة والشمول فى البحث والإشارة والتمرس بخبرة المقروء إلى أن يحيلونه إحالة نحو عالمهم الذى يجندون له مساعهم، ويخدمون - من ثم - فكرتهم "الكبرى" وقضيتهم المتميزة، ومن بعده مزيد من إنفاق الوقت والمجهود كى يبلغوا مآربهم فى تحقيق ما ينشدون.

وتعود القراء أن يفهموا من الكاتب الفريد ذى الطراز الفريد أن يوظف ما يملك من وسائل وأدوات لإتمام غاية يريد بلوغها بقلمه وإدراكه، وذوقه وثقافته، وأن يختار لونا من ألوان البيان يصب فيه أفكاره وآراءه، فإذا مس هذا اللون صميم القراء. فقد وافق ما أراد. شريطة أن يتفق هذا اللون البيانى مع القضية المخدومة وموضوعاتها وآرائها وأفكارها وإن

لم يتفق، فلينهج الكاتب طريقة من طرق التعبير يبلغ بها مقاصده، ويقيم خطا مستقيما بين "قضيته الكبرى" وبين قوالب البيان التى اختارها بغير أن يخل بالمراد المقصود.

وتعود القراء أن يكون الكاتب صريحا وواضحا، وشاعرا بفكره وبعصره .. يسكب على الأوراق دما لا مدادا، وصدقا لا نفاقا، وحقا لا بهتانا، وجهدا لا تسلية بالعقول أو إزجاء لأوقات الفراغ .. تعودوا أن يعيش المفكر "قضيته الكبرى"، وأن يخرج من ضميره ما يريد أن يخرج للناس بالطريقة التى عاشها: شعورا وتفكيرا.

وهذه وظيفة المفكر الفذ فى كل زمن، وفى كل عصر، يفكر ويحسن التعبير عن فكره وعن كل فكر يحكيه، تماما كما هى وظيفة الأديب يشعر ويحسن التعبير عن شعوره وعن كل شعور يحكيه.

وأدب التفسير عند الأستاذ الدكتور/ عاطف العراقى هو "القضية الكبرى": قضية العقل، وقضية "التجديد" و"التنوير" هذا العقل الذى يتخذه وسيلة دراية وتحليل وتفسير فى الوقت الذى يتخذه منهجا تجديدا يدعو إليه؛ ويؤمن به كقوة خلاقة مبدعة فى ميدان الفكر الفلسفى العربى، ويرفض لكل محاولة من شأنها إدخال عناصر داخل مجال الفلسفة العربية لا تتوافر فيها خصائص الفكر الفلسفى، وهو عينه الذى يحارب به التقليد والاتباع .. ويقول فى هذا الصدد: "إننا إذا لم نميز بين إطار التجديد وإطار التقليد، ونبتعد ابتعادا تاما عن إطار التقليد، فسوف نظل فى حالة سبات عميق، ولن تنتهى حالة السبات هذه، إلا بزلزال عنيف يدك أرض التقليد دكا، ويكون معبرا عن العقل، ويحمل فى طياته التجديد".

ومن هنا، كانت دعوته إلى منهج تجديدى، تجمعت لديه خيوطه خلال إقامته متوحدا فى غربة غريبة. ولم يشأ أن يلزمه لأحد أو يفرضه فرضا تعسفيا مجحفا على عقول الآخرين، فمن تلامذته وزملائه من يخالفه الرأى فيقابله بالرضى والحبور، إذا توفرت أدلته واستند إلى حقيقة من حقائق البحث واليقين.

لقد كان هذا المنهج العقلانى منهج التفسير والتحليل الذى ينظر من خلاله نظرة جديدة واعية إلى أفكار وكتابات الأقدمين من فلاسفة العرب. وفى هذه النظرة "التجديدية" يجب علينا- كما يقول أستاذنا- الدكتور عاطف العراقى - أن نقف موقف المحلل الناقد إزاء فكر فلاسفة العرب، فهم - أولا وأخيرا - أفراد بشر وليسوا بقديسين .. ولو خلعنا عليهم وعلى أفكارهم هالات من القداسة لأخطأنا فى دراسة أفكارهم خطأ ما بعده خطأ. وفى رأيه، أن الفيلسوف لا يقدر حق قدره، إلا إذا حللنا أفكاره ونقدناها، بحيث يكون ذلك دليلا على أنها أفكار حية ولم تولد ميتة. فهو يقول: "إذا لم نفعل ذلك فسوف لا تكون دارسين فى مجال الفلسفة بل خطباء فى حفلات التكريم".

ويركز "أستاذنا" على الفكر الرأسى الذى ينهج منهج النقد والتحليل، بخلاف الفكر الأفقى الذى يعتمد على الرواية والحكاية. لأن الفكر الرأسى يعد فكرا ينفذ إلى الصميم، صميم هذا المذهب أو ذاك من المذاهب الفلسفية أو الكلامية أو الأدبية، ولن نصل إلى التجديد إلا بهذا النوع من الفكر الرأسى، بحيث نتجاوز تماما هذا الفكر الأفقى المسطح.

ألا ترى معى أن فى هذه النظرة "التجديدية" تتحقق وظيفة المفكر الفذ على قدر ما تتحقق فيها وظيفة الاديب؟

من أجل هذا، يمضى الدكتور عاطف العراقى بمنهجه العقلانى فى كل معضلة من معضلات الفلسفة والأدب. ولا يحيد عن هذا المذهب قيد أنملة. وفى الحق، إذا لم يكن العقل وحده أداة للتفسير، وخير أداة. فماذا ينتظر للمفسرين والمؤولين أن يستخدموا من أدوات؟! حتى "المثالية الروحية" وقضايا الضمير أو قضايا الذوق والوجدان إذا شئنا أن نفسرها فلن نفسرها الا بالعقل. وكفى بالعقل أن يخرج عن الوجدان ادبا، وأن يصور من العاطفة صورا، وأن يركب بعد البساطة، ويبسط بعد التركيب .. ماضيا كما شاء كيفما يحلو له المضى .. وكيفما يحلو له المسير.

ويشترط لأدب التفسير التوسع والإحاطة فى علم اللغة وأصولها وفروعها ومفاتيحها، حتى يعلم المفسر الأديب حقيقة ما يفسر وهو من بعد يوزنه بقسطاس مستقيم، فلا يضع لفظة إلا فى مكانها، ولا عبارة إلا فى موضعها، ولا جملة إلا فى موطنها، ولا فقرة إلا فى سياقها دون أن يحشد - فى ذلك كله - من الألفاظ والجمل والعبارات ما تنوء به أذهان القارئين. وتلك خاصة تحتاج إلى دربة وعادة وعكوف طويل بالمقدار الذى تحتاج فيه إلى سلامة فى الذوق وسلامة فى العقل والتفكير.

ولقد توفرت هذه القدرة لأستاذنا الدكتور عاطف العراقى، فقرب مذاهب الفلسفة الجافة واصطلاحاتها المعقدة إلى القارئ، فلم يعد يجد صعوبة فيما يقرأه عن ابن رشد، وابن سينا، والفارابى، والكندى، وابن طفيل، وابن باجة، والغزالى، والتوحيدى، بخلاف الصعوبة التى يجدها القارئ لو عكف طويلا بمفرده على مؤلفات الأقدمين.

كتب الدكتور عاطف العراقى عن هؤلاء جميعا وغيرهم فلسفة فى ثوب من الأدب قشيب، وطبعت كتاباته طبعات عدة، وكأن القراء ما عرفوا الفلسفة إلا من خلال "النزعة العقلية عند ابن رشد" و"الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا" و"ثورة العقل"، "والمنهج النقدى عند ابن رشد" و"الميتافيزيقا فى فلسفة ابن طفيل" و"مذاهب فلاسفة المشرق" و"تجديد فى المذاهب الفلسفية والكلامية" و"العقل والتنوير.." وأخيرا كتابه "ثورة النقد فى عالم الأدب والفلسفة والسياسة" ولقد صدر فعلا منذ وقت قريب.

كتب "أستاذنا" عن هذا كله، ونهج فيه أدب التفسير الذى يخدم منهج العقل والتجديد، كما كتب عن المحدثين الذين جمعوا بين الفلسفة والأدب د. طه حسين، ود. زكى نجيب محمود، ونجيب محفوظ، د. محمد إقبال، محمد عبده، مصطفى عبد الرازق، أحمد أمين، يوسف كرم، أحمد لطفى السيد، د. أحمد فؤاد الأهوانى، د. عثمان أمين، توفيق الحكيم، د. توفيق الطويل، د. إبراهيم مدكور، يوسف إدريس .. وغير هؤلاء جميعا من منظور العقل والتنوير.

وشاءت الملكة الفلسفية والبواعث الأدبية التى تمتع بها الدكتور. عاطف العراقى أن تقوده إلى هضم المذاهب الكبرى والأفكار العويصة هضما منقطع النظير. ولم يزل يتمتع بحيوية فى العقل والروح قل أن يظفر بها الا موهوب كما شاءت له "نظرته التجديدية" إلى

أفكار وكتابات فلاسفة العرب أن يقول: "لا يليق بنا إطلاقا أن نضع أنفسنا عند دراسة هذه الأفكار موضع الببغاء، فنقصر مهمتنا على حكاية أقوال الفلاسفة دون العناية بتدبرها والحكم عليها، بل لابد من أن نلتزم بما يجب على مؤرخ الفلسفة الذى يعد من زاوية من الزوايا فيلسوفا أيضا، وذلك حين يفسر هذا المذهب أو ذاك من جانبه تفسيرا ذاتيا مجتهدا ..".

وقد اجتهد هو نفسه فى التفسير والتحليل بطبع خاص وطراز فريد، فما أسهل أن يلجأ الباحث إلى نص الفيلسوف ويأخذ فى شرحه شرحا تقليديا يقتصر على ظاهر النص، ولكن "أستاذنا" الدكتور. عاطف العراقى يوجهنا بنزعته العقلية والتجديدية إلى أننا لابد أن نتساءل عما وراء هذا النص من فكر قد لا يكون ظاهرا لأول وهلة حين قراءة تراث الفيلسوف أو المتكلم أو الأديب، وما أكثر ما سنصل إليه من نتائج جديدة إذا فعلنا ذلك. فالعاقل منا هو من يبذل جهده فى البحث عن مدلول لهذا النص أو ذاك، بدلا من التسليم مجرد تسليم أعمى بما توصل إليه السابقون. وما كان يصح لنا أن ننظر إلى هذا الركام الهائل من خلال منظور تقليدى يقوم على الرواية دون الدراية والتحليل أو يقوم على النظرة المسطحة دون النظرة الرأسية، ولكن يجب علينا أن ننفذ إلى صميم القضايا والمشكلات ونسبر - على الدوام - أغوار المذاهب والأفكار".

ذلك هو د. "العراقى" فى حديثه وأسلوبه، وذلك هو د. "العراقى" فى صفحات كتبه ومقالاته: حظه من العقل والتفكير يتساوى مع حظه من العاطفة والشعور.

وبهذه القدرة وبهذا الاقتدار جمع أستاذنا الدكتور. عاطف العراقى عن جدارة واستحقاق بين أدب التعبير وأدب التفسير بما حباه الله من روعة الأسلوب ومنهج فى تناول مشكلات الفلسفة والأدب جد جديد .،

القسم الثانى
تحليلات نقدية لأعمال عاطف العراقى الفكرية

أولا: المؤلفات.
ثانيا: الكتب التذكارية (إشراف عاطف العراقى).

أولاً: المؤلفات

١- النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد: تحليل د. أحمد فؤاد الأهوانى.
٢- النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد: تحليل غالب هلسا.
٣- النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد: تحليل د. دولت عبد الرحيم.
٤- الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا: تحليل الأب الدكتور جورج شحاتة قنواتى.
٥- الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا: تحليل د. علاء محمد السيد.
٦- مذاهب فلاسفة المشرق: تحليل نقدى : د. سناء خضر.
٧- تجديد فى المذاهب الفلسفية والكلامية: تحليل د إبراهيم صقر.
٨ - ثورة العقل فى الفلسفة العربية: تحليل د. محمد عبد المنعم خفاجى.
٩- ثورة العقل فى الفلسفة العربية: تحليل د. زينب عفيفى شاكر.
١٠- ثورة العقل فى الفلسفة العربية: تحليل د. محمود سلامة.
١١- الميتافيزيقا فى فلسفة ابن طفيل: تحليل د. إبراهيم صقر.
١٢- المنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد: تحليل الأستاذ فاروق عبد القادر.
١٣- العقل والتنوير فى الفكر العربى المعاصر: تحليل د. محمد حسين أبو سعدة.
١٤- العقل والتنوير فى الفكر العربى المعاصر: تحليل د. أحمد محمود الجزار.
١٥- الفلسفة العربية والطريق إلى المستقبل: تحليل د. جمال رجب سيدلى.
١٦- ثورة النقد فى عالم الأدب والفلسفة والسياسة: تحليل د. زين الدين مصطفى الخطيب.

١٧- ثورة النقد فى عالم الأدب والفلسفة والسياسة: تحليل د. رجاء أحمد على.

١٨- نحو معجم للفلسفة العربية (مصطلحات وشخصيات): تحليل د. محمد فتحى عبد الله.

(١)

كتاب "النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد"

تحليل

للأستاذ الدكتور أحمد فؤاد الأهوانى(*)

المذهب العقلي عند ابن رشد موضوع جديد مبتكر لم يكتب فيه القدماء ولم يتعرضوا له لأن الحديث عن المذاهب كالمثالية والواقعية والعقلية والطبيعية وغير ذلك من هذه الألوان الجديدة التى درجت على أقلام الفلاسفة منذ بزغت الفلسفة الحديثة فى القرن السابع عشر، كل ذلك لم يكن معهودًا من قبل.

وهذه محاولة، ولعلها أول محاولة، لتطبيق فلسفة المذاهب على تاريخ الفلسفة الإسلامية، اختار له صاحب هذا البحث ولا نقول الكتاب لأنه بحث كان قد تقدم به لنيل درجة الماجستير من كلية الآداب بجامعة القاهرة، وعكف على كتابة هذا البحث عدة سنوات حتى نضج واستوى، واستخلص منه أن مذهب الفيلسوف الإسلامى ابن رشد شارح أرسطو، يمكن أن يقال له إنه مذهب عقلي.

ولكى يتضح المقصود من المذهب العقلى. فلعله يجدر الموازنة بين هذا المذهب لفيلسوف قرطبة وبين مذاهب أخرى لفلاسفة إسلاميين آخرين مثل ابن سينا والفارابى وهما أبرز ممثلين للفلسفة الإسلامية وأكبر علمين لهذه الفلسفة ظهرًا فى المشرق الإسلامى.

فإذا أردنا أن نصف على وجه العموم مذهب ابن سينا قلنا إنه مذهب إشراقى، ولسنا نقول إنه صوفى. هكذا ارتضى الشيخ الرئيس لنفسه أن يصطنع هذا المذهب ليصور فلسفته الحقيقية كما نجده فى كتبه المتأخرة وعلى رأسها الإشارات والتنبيهات.

إذن الفلسفة الحقة فى نظر ابن سينا وأضرابه هى تلك التى تلتمس عن طريق الحدس، أو الإلهام، أو الذوق. لا عن طريق النظر العقلى.

فالنظر العقلى يعتمد أساسًا على العقل الذى يعتمد بدوره على الحس. ونرتفع من هذه المحسوسات التى ندركها جزئية بطريق الحواس لكل جزئى منها شكله وهيأته وحدوده وعلى الجملة تركيبه المادى الذى يتميز به الفرد عن الآخر بحيث تتعدد الأفراد وتتعدد وتتكثر وتتكاثر، حتى تبلغ العدد الذى لا يحصى ولا يمكن أن يستقصى لأنه عدد لا نهاية له باعتبار أن الجزئيات المحسوسة لا تتناهى ولا يمكن أن تتناهى فنقول: نرتفع من هذا المستوى الحسى إلى المستوى العقلى. لأننا لسنا بصدد الوقوف عند هذه

(*) أستاذ ورئيس قسم الفلسفة – كلية الآداب – جامعة القاهرة وتوفى فى اليوم الثانى عشر من شهر مارس عام ١٩٧٠م. وكانت وفاته بالجزائر العاصمة. ويشاء القدر أن أكون معارًا فى تلك الفترة للتدريس بجامعة قسنطينة بالجزائر. رحم الله الفقيد وأسكنه فسيح جناته.

المحسوسات ولا عند هذا النظر الحسى وإلا كان شأن الإنسان كالحيوان وإنما الذى يميز الإنسان حقا عن غيره من الحيوانات هو هذا النظر العقلى وجوهره العقلى هو رد الكثرة إلى وحدة.

هذه المعقولات كلية. كما نقول: إنسان ونبات وغرس وباب وكرسى وشجرة: لسنا نقصد هذه الشجرة بالذات لأن الأشجار كما قلنا عدد لا يحصى ولا يتناهى معنا قولنا شجرة. كأننا بهذا المعنى الكلى حددنا اللامتناهى فى شئ واحد متناه.

هذه المعانى الكلية معقولة. العقل هو الذى يدركها وهو الذى يضعها. وهو الذى يفرضها على الأشياء. فالعقل البشرى هو المنظم لهذا الشتات فى الكائنات التى يدركها الحس ومن أجل ذلك وجب أن نقدر هذا العقل قدره وأن نرفع من شأنه.

وهذه الفكرة عن العقل والمعقول لم يختص بها ابن رشد وحده وإنما نشأت فى الفلسفة القديمة اليونانية حتى انتهت إلى أرسطو واستقرت عنده. غير أن الفلاسفة بعد أرسطو الذين أخذوا عنه، وكانوا امتدادا له، وشراحا لفلسفته، أو الفلاسفة الذين اختلفوا عن أساس مذهبه كالرواقيين مثلا وكان لهم فى الفلسفة طريق آخر وفلسفة أخرى يردون بها إن تصريحا أو تلميحا على أرسطو، هؤلاء وأولئك لم يفصلوا أمر المذهب العقلى أو هذه العقلانية إن صح هذا التعبير كما فعل ابن رشد. فنحن إذا قرأنا كتابه الذى استقل فيه بالرأى عن أرسطو والذى يمكن أن يعد ممثلا لفلسفته ومذهبه أحسن تمثيل، نعنى "تلخيص ما بعد الطبيعة" على الرغم من أنه كتاب صغير، نجد أنه يوضح فيه هذا المذهب العقلى توضيحا كافيا. فهذه المعقولات الكلية وهذه المعانى الكلية لا يستمدها الذهن قبل المحسوسات فتكون أشبه بأفكار فطرية فى العقل. وليست هى مثلا قائمة بذاتها خارج العقل ثم يحاول الذهن أن يتصل بها ليعرفها كالمثاليين من أتباع أفلاطون. ولكن هذه المعانى الكلية، العقل البشرى هو الذى يستنبطها من المدركات الحسية ويجردها تجريدا ثم يفرضها فرضا على الأشياء. ومن هنا أمكن أن يقال إن العقل البشرى هو الذى ينظم شتات الكائنات أولا بطريقة هذه المعانى الكلية المفردة التى تسمى فى العرف الفلسفى بالتصورات: وثانيا بطريق الربط بين هذه المعانى الكلية والحكم ببعضها على بعضها الآخر وتصديق العقل بصحة هذا الحكم وهو المسمى باللغة الفنية الفلسفية أيضا بالتصديقات أو بعبارة أخرى كما هو معروف من أن المنطق يتألف من بابين كبيرين هما التصورات والتصديقات.

فإذا كان الإنسان بماله من عقل لا ينفك يصدر على الأمور أحكاما تلو أحكام، بعضها أحكام صادقة وبعضها الآخر أحكام كاذبة، فإن مصدر هذه الأحكام التى عليها اعتماد الإنسان فى سلوكه وفى حياته إنما هو العقل البشرى.

هذا المعنى هو الذى طبقه الأستاذ محمد عاطف العراقى فى خلال هذا البحث الذى يقدمه الآن لطبعه ونشره ويحاول فيه أن يثبت أن مذهب ابن رشد كان مذهبا عقليا.

(٢)

كتاب "النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد"

تحليل: غالب هلسا(*)

كتاب "النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد" من تأليف عاطف العراقى يتمركز حول نقطة أساسية وهى التأكيد على النزعة العقلية فى الفلسفة الرشدية التى تبدو - بشكل رئيس - فى "تفرقته المشهورة بين الأقوال الخطابية والجدلية والبرهانية وسعيه للوصول إلى البرهان الذى هو عنده أسمى صور اليقين. وقد لا أكون مبالغًا إذا ذهبت إلى القول بأن مفتاح فلسفة ابن رشد كلها إنما يتمثل فى هذه التفرقة الجوهرية..".

ولا شك أننا فى دهشة من فلسفة تدور حول نظرية المعرفة من أن تضيق حتى تتلخص فى هذه المسألة المنهجية الضيقة. ولكن سوف نبحث هذه المسألة، ضمن مسائل أخرى بعد أن ننتهى من عرض الكتاب.

ويدرس الكتاب مجموعة من القضايا التى طرحها ابن رشد، ويستدل من معالجته لكل قضية من هذه القضايا على "النزعة العقلية" عند ابن رشد.

يبدأ الكاتب بعرض نظرية ابن رشد فى المعرفة تحت عنوان "العقل والمعرفة": فالإنسان يدرك من خلال الحسّ "الصور من حيث هى شخصية، وبالجملة من حيث هى فى هيولى ومشار إليها، إن كان لا يقبلها قبولاً هيولانيًا على الجهة التى هى عليها خارج النفس، بل هى على جهة أكثر روحانية".

ومعنى هذه العبارة المعقدة أن الإنسان من خلال حواسه يرى وقائع العالم المادية مفردة، متمايزة باعتبارها مواد لا صورة لها. والحواس لا تراها بالصور التى هى عليها، بل من خلال معطيات وقدرات الحواس ذاتها. هذه هى المرحلة الأولى فى المعرفة.

المرحلة الثانية هى مرحلة التخيّل. وهى الخبرات والتصورات التى يمتلكها الإنسان عن "المحسوسات بعد غيبتها" - أى: هى عملية الربط الأولى بين المحسوسات فى الخيال بعد انتفاء وجودها المباشر أمام الحسّ.

المرحلة الثالثة هى العقل "الذى ينتزع الصورة من الهيولى المشار إليها وتصورها مفردة على كنهها". وبذلك أمكن له أن يعقل ماهيات الأشياء وإلا لم تكن ها هنا معارف أصلاً.

ويمكن تلخيص هذا فى عبارات أوضح: "فالحسُّ والتخيُّل مثلاً إنما يدركان المعانى فى هيولى، وإن لم يقبلاها قبولاً هيولانيًا ولذلك لا نستطيع تخيل اللون مجردًا من العظم والشكل، فضلاً عن أن نحسّه. وبالجملة لا نقدر أن نتخيل المحسوسات مجردة من الهيولى، وإنما ندركها فى هيولى، وهى الجهة التى بها تشخّصت".

(*) أديب ومثقف أردنى.

وتتضح وظيفة العقل إذا شرحنا موقف ابن رشد من الكليات. يقول ابن رشد فى "تهافت التهافت":

"فإنه إذا تؤمل كيف حصول المعقولات لنا، وبخاصة المعقولات التى تلتئم منها المقدمات التجريبية، ظهر أنا مضطرون فى حصولها لنا أن نحس أولا، ثم نتخيل، وحينئذ يمكننا أخذ الكلى".

إذن: فمصدر المعرفة هو المحسوسات والجزئيات. والكليات تتشكل من الجزئيات "إذ كان الكلى إنما الوجود له من حيث هو كلى بما هو جزئى".

وهنا يطرح ابن رشد فكرة أنه لا يوجد للكليات وجود خاص بها، إذ هى "موجودة بالفعل فى الأذهان لا فى الأعيان". ولكن هذا لا يعنى أن الكليات لا وجود لها، إذ أن وجودها قائم كإمكانية فى العالم المادى. والعقل يجردها ويستوعبها، وكل ما هو عقلى فهو واقعى (واقعى بالمعنى الهيجلى إذ هو الوجه العميق والحقيقى للمظاهر الواقعية): "معقولات الأشياء هى حقائق الأشياء".

*كيف تتكون الكليات فى الذهن؟

"فالأصل فى الكليات - إذن - أنها إحساسات صادرة عن جزئيات يضم الإنسان بعضها إلى بعض، ويتصور أن تكون معنى عاما، فيقول إنها تصورات أو مفهومات كلية".

وبهذا ينكر ابن رشد وجود كل معرفة قبلية. فلا وجود لمعرفة "لم تكن قبل بالفعل لنا".

ركزت - ببعض التفصيل - على نظرية المعرفة عند ابن رشد لأننى أعتقد أنها هى المفتاح لفلسفة ابن رشد، لا التفرقة بين الأقوال الخطابية والجدلية والشعرية من جهة، وبين البرهان الموصل لليقين من جهة أخرى.

ثم يشرح لنا المؤلف فكرة الاتصال عند ابن رشد فيقول إن الاتصال "يبدأ بالمحسوسات حتى يصل إلى حصول المعقولات فى عقلنا". وهو بهذا ينكر المعرفة القبلية، كما ينكر الفكر الصوفى الذى يرى فى المعرفة "موهبة إلهية لا تتيسر إلا للسعداء". والإنسان يستطيع أن "يصل بملكاته الطبيعية والتجريبية إلى معرفة الموجودات الخفية". أى أنه قادر على معرفة الله بالعقل. وهو فى هذا يختلف عن أرسطو الذى ترك هذه المسألة معلقة دون أن يعطى جوابا حاسما عليها.

يشرح المؤلف بعد ذلك مسألة قدم العالم. ومن المعروف أنها المسألة الأساسية فى ذلك الحوار المهم الذى دار بين الإمام الغزالى فى كتابه "تهافت الفلاسفة" وفى رد ابن رشد عليه فى كتابه الشهير "تهافت التهافت".

والنقطة الأساسية فى هذه المسألة - كما يطرحها الغزالى - أن الله خلق العالم من عدم بإرادة قديمة اقتضت وجود العالم فى الوقت الذى وجد فيه، وأن العدم قد استمر إلى الغاية التى استمر عليها، وأن الوجود ابتدأ من حيث ابتدأ ولم يكن قبله وجود مراد. فلم يحدث لذلك، وأنه فى الوقت الذى حدث فيه مراد بالإرادة القديمة حدث الوجود لذلك. "تهافت الفلاسفة".

وقد رد ابن رشد عليه (فى تهافت التهافت) بقوله إن الفعل مختلف عن العزم على الفعل. إذ لا يمكن القول بأن حالة الفاعل بعد أن يتم عمله هى بعينها حالته فى وقت عدم الفعل. كما أن تأخر الله زمنا لا نهائيا فى خلق العالم فإن ذلك يعنى وجود مرجح (أو إرادة تختار بين إمكانيتين) عندما خلقه. وهذا يعنى أن الله يتغير إذ انتقل من حال الإرادة إلى حال تحقيقها، والتغير لا يطرأ إلا على الهيولى (المادة).

وسوف نتحدث عن مسألة أخرى تدخل فى نطاق هذا الحوار وهى السببية.

ينتقل المؤلف بعد ذلك إلى عرض موقف ابن رشد من نظرية الفيض عند ابن سينا. فابن سينا يرى أن الله بسبب إدراكه لذاته، لكونه عقلا خالصا يولد - دون وساطة - العالم كله والقوانين التى تسيره. ولا يرافق هذا الفيض إرادة أو قصد أو فعل أو انفعال. والله بذا يستغنى عن سائر القيود بما فيها قيد الزمان.

فيرى ابن رشد أن الله لا يصدر عنه شئ إلا إخراج ما هو ممكن إلى حيز الفعل. وأن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد. وأما تفسيره للكثرة، بأن هذه الكثرة تجمعها وحدة، إذ أن السماء بأسرها "بمنزلة حيوان واحد والحركة اليومية التى لجميعها هى كالحركة الكلية للحيوان، والحركات التى لأجزاء السماء هى كالحركات الجزئية التى لأعضاء الحيوان". وكذلك الموجودات كلها فإن نسبة أجزائها إلى بعضها "نسبة أجزاء الحيوان الواحد من الحيوان الواحد". وأما حركة هذا الحيوان فتتجه إلى مبدأ واحد "وهو سلامة الحيوان".

يمكننا أن نمضى فى عرض هذا فلا نزيد على كوننا قدمنا تلخيصا للتلخيص الذى قدمه الكاتب لبعض آراء ابن رشد، وذلك حتى نصل إلى نتيجة معروفة منذ البداية وهى أن ابن رشد يؤمن بالقول البرهانى ويضعه فوق الأقوال الخطابية أو الجدلية أو الشعرية، ثم نخرج بهذا كله إلى تصنيف ابن رشد فى إطار النزعة العقلية.

إذا كنا لا نعترض على تلخيص الكاتب لابن رشد- وما اعتراضنا والكاتب يكاد يورد فى كل مسألة عبارة ابن رشد بنصها- ولكن اعتراضنا على هذا المنهج يأتى من كل جانب:

الاعتراض الأول: أن المؤلف قد وضع ابن رشد فى إطار علاقته مع أرسطو، فبدا وكأن ابن رشد لا يزيد على كونه مكررا لآراء أرسطو، ثم وضعه فى إطار الفلسفة الإسلامية من خلال عرض آرائه كردود على الغزالى وابن سينا والأشاعرة وغيرهم. وكما يتضح من قراءة الكتاب فإنه - أى: المؤلف - لم يحتج إلى أكثر من قراءة بعض كتب ابن رشد وعرضها، ففيها يعرض ابن رشد تأثره بأرسطو وفيها يذكر المفكرين الإسلاميين الذين رد عليهم. وبالإضافة إلى هذا فابن رشد يفصل - بالطبع - آراءه فى كتبه.

ولكننا حتى فى هذا المجال نجد نقصا واضحا، فيه ظلم كبير لابن رشد. فالمؤلف لم يحدد ما قاله ابن رشد وما قاله أرسطو، بل بدا- كما قلت منذ قليل - وكأن ابن رشد لم يأت بجديد. فى حين أعتقد أن أهم ما جاء به ابن رشد هو تجاوزه لأرسطو. ولا يتسع المجال - ولا القدرة حاليا- لشرح الجديد والمهم الذى جاء به ابن رشد. ولذا سوف نكتفى بأقل القليل: لقد أضاف ابن رشد كون المادة متقدمة على الصورة فى الزمان. ففى تفسيره

لما بعد الطبيعة يقول ابن رشد: "إنه متى قويس بين القوة والفعل الذى فى تلك القوة، وجدت تلك القوة متقدمة بالزمان على الفعل".

والقوة هنا أو الإمكان تعنى الهيولى، والفعل أو التحقق يعنى الصورة.

ولا شك أن مثل هذه الفكرة تشكل خطوة كبرى فى تاريخ الفلسفة.

كما يؤكد ابن رشد فى "تهافت التهافت" أن التفريق بين الموجودات يكون "من قبل المادة". كما يقول إن سبب الكثرة العددية هى المادة، أما سبب الاتفاق فى الكثرة العددية فهى الصورة. والصورة الطبيعية - كما يقول - تتقوم بالهيولى، ولذا كانت حادثة وتابعة فى حدوثها للتغير وطبيعته.

ومن المعروف أن الذى يتغير هو الهيولى - كما يقول فى تفسير ما بعد الطبيعة. ألا يعنى هذا القضاء النهائى على الفصل بين الصورة والمادة، واعتبار الصورة هى المظهر الخارجى للمادة وحسب؟

ثم، ألم يتجاوز ابن رشد أرسطو فى فكرة العلية؟ لقد ذكر ابن رشد أن الله هو العلة، والعالم معلول. ولكنه يعود ويقول بالحركة الذاتية والطبيعة الذاتية للموجودات "فالموجود لا يفهم إلا من قبل أسبابه الذاتية .. وبدون هذه الأسباب الذاتية والصفات الجوهرية لكل مادة على حدة تكون الأشياء كلها شيئا واحدا، إذ سترتفع طبيعة الموجود فى هذه الحالة، وإذا ارتفعت طبيعة الموجود أدى بنا هذا إلى العدم ..". وكل شئ له فعل خاص به، والأفعال صادرة عن طبائع خاصة، كما يقول فى كتابه "تهافت التهافت".

بل يذهب ابن رشد إلى دمج الإله بالعالم(*): "الأول - أى: الله - لا يعقل من ذاته إلا ذاته، لا أمرا مضافا، وهو كونه مبدأ. لكن ذاته عندهم - أى: عند الفلاسفة - هى جميع العقول، بل جميع الموجودات".

قد نجد تبريرا لذلك فيما ذكره ابن رشد فى "الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الملة" من كون قوانين الطبيعة "المعبر عنها بقدر الله" وقوانين الجسد "التى خلقها الله تعالى".

والسؤال: إذا كان الله هو العلة، والعالم معلول، فكيف يتفق مع كونه لم يخلق العالم؟ وإذا كان هو الذى وضع هذه القوانين فمتى كان ذلك، ما دامت المادة أزلية والحركة أزلية؟

ولتفسير ذلك علينا أن ننتقل إلى الاعتراض الثانى على منهج الكتاب الذى نناقشه:

إن الكاتب - حين درس مجموعة القضايا الرشدية التى طرحها فى كتابه - فصلها عن سياقها التاريخى، وجعل منها مجرد براعة فى الطرح والرد والحوار. وهذه القضايا تظل ناقصة خارج هذا السياق.

لنأخذ قضية واحدة من هذه القضايا لنرى أبعادها الاجتماعية، وهى قضية الجواز أو الإمكان فى العالم المادى، أو - بكلمة أدق - نفى الحتمية عن حركة المادة.

فلقد ذهب الأشاعرة إلى أن العالم - بجميع ما فيه - جائز الحدوث، فالحجر قد يتحرك إلى أعلى، كما يسقط إلى أسفل. وبما أنه يحدث أحد الأمرين - فالحجر يسقط إلى أسفل ولا يرتفع بنفسه - فإن ذلك كذلك تم بإرادة، والإرادة هى إرادة الله.

(*) هذا من الأخطاء الشنيعة التى وقع فيها الأستاذ غالب هلسا.

ونفى الحتمية فى المادة هو نفى الحرية بالنسبة للإنسان إذ أن جميع أفعاله مقدرة مسبقا بإرادة الله.

يقول القاضى عبد الجبار فى كتابه "المغنى فى أبواب العدل والتوحيد" إن الفكر الجبرى هو من ابتكار بنى أمية تبريرا لطغيانهم:

"وذكر شيخنا أبو على - رحمه الله - أن أول من قال بالجبر وأظهره معاوية. وأنه أظهر أن ما يأتيه بقضاء الله، ومن خلقه، ليجعله عذرا فيما يأتيه، ويوهم أنه مصيب فيه. وأن الله جعله إماما وولاه، وفشا ذلك فى ملوك بنى أمية".

وقد قال الإمام يحيى بن الحسين إن الصورة التى يرسمها الجبريون لله تهدف إلى تبرير الحاكم الظالم.

هذا مثال صغير ولكنه مؤشر يكشف عن البعد الاجتماعى والسياسى للفكر الفلسفى عند ابن رشد وعند غيره من المتكلمين. وهو قد يساعدنا على إدراك الخلفيات لكثير من آراء ابن رشد فى دفاعه عن السببية، مثلا، أو برهانه على قدم العالم، أو تأكيده على أسبقية المادة.

ومن هنا نستطيع فهم التناقض أحيانا فى فلسفة ابن رشد. إنه - وقد جعل أسبقية للمادة والحركة والزمان ودمج الله فيها - كان عليه أن يفعل ذلك ضمن طقس فكرى محدد .. فعليه أولا أن يتقى شر التعصب الدينى الذى يتجسد فى العامة الواقعين تحت تأثير رجال الدين. ولكنه لم ينج فى النهاية من ذلك إذ حرقت كتبه ونفى ومنع من مزاولة عمله.

لذا كان على ابن رشد أن يستفيد من فكرة التأويل للآيات القرآنية مستخلصا منها قدم العالم وأن الله لم يخلقه، كما فعل فى "مناهج الأدلة". فهو يقول إن الله أخبر عن حاله قبل كون العالم ﴿وكان عرشه على الماء﴾ (هود: ٧). ﴿ثم استوى إلى السماء وهى دخان﴾ (فصلت: ١١). وبهذا - يقول ابن رشد إن الله لم يذكر قط فى القرآن ومعه العدم.

بل إننا نستطيع القول - وهذه مجرد خاطرة لم أتثبت منها بعد - أن الوضع فى الأندلس فى تلك الفترة يختلف عنه فى المشرق. ففى حين نجد المفكرين - خاصة المعتزلة - فى المشرق يؤكدون فكرة التناقض نجد ابن رشد فى تصوره لنظام العالم يؤكد الانسجام والوحدة العضوية. ويشير ابن رشد إلى أن الانسجام فى العالم الأرضى له شبيه بالانسجام فى العالم العلوى، فيقول حين يقارن بين نظام الأجرام السماوية والعالم الأرضى:

"فكما أن سائر الرئاسات التى فى المدينة إنما ارتبطت بالرئيس الأول من جهة أن الرئيس الأول هو الموقف لواحدة واحدة من تلك الرئاسات على الغايات التى من أجلها كانت تلك الرئاسات وعلى ترتيب الأفعال الموجبة لتلك الغايات، كذلك الأمر فى الرئاسة الأولى التى فى العالم مع سائر الرئاسات".

ألا يجعلنا هذا الخلاف نرى فارقا بين المشرق الذى كانت تمزقه الصراعات الاجتماعية والسياسية، وبين الأندلس فى تلك الفترة التى كان يسيطر عليها بعض الانسجام الاجتماعى؟ أم أن ذلك يعود إلى علاقة ابن رشد بالسلطة، ففى نهاية الأمر تم اعتبار الغزالى زنديقا فى المغرب العربى وقامت حملة ضد مؤلفاته أو عز بها المرابطى على بن تاشفين؟

أعتقد أن مثل هذه المسألة ومسائل أخرى كثيرة يمكن إثارتها، نجد فيها فائدة كبيرة فى إلقاء المزيد من الضوء على فلسفة ابن رشد.

الاعتراض الثالث: أن المؤلف - وقد تجاهل الظرف التاريخى والجو الفكرى السائد فى عصر ابن رشد - قد اتخذ أيضا موقفا محايدا من منجزات عصرنا الفكرية والفلسفية.

حين ندرس فيلسوفا كبيرا مثل ابن رشد فإن علينا أن نعيد تقييمه انطلاقا من منجزات عصرنا ومعطياته، فلا يمكن أن نضع جميع أفكاره في سلة واحدة ونعاملها على قدم المساواة. إن عصرنا قد فصل العلوم عن الفلسفة، وخصص مجالات محددة للنظر الفلسفي مثل نظرية المعرفة، وأيهما أسبق: الفكر أم المادة- وغير ذلك.

بهذا فلا يمكن أن نضع - على مستوى واحد - أفكار ابن رشد في نظرية المعرفة. وأسبقية المادة على الصورة وعلى الفكر "العلم الموجود فينا إنما هو أبدا شئ تابع لطبيعة الموجود". يقول ابن رشد بأن السماء حيوان هائل الحجم، وأن الله في جهة. حيث يقيم في السماء، وأن له سمعا وبصرا.. إلخ من الأمور التي جاري- في معظمها - الرأي العام في عصره.

وبتحديد أكثر، فإن كل إنجاز فلسفي كبير في العالم كله يفرض علينا إعادة تقييم ابن رشد. ففي مذهبه - كما في مذاهب كبار الفلاسفة - إرهاصات وبذور تأخذ قيمتها وأبعادها من التطورات اللاحقة. ففكرة ابن رشد التي نشهدها جنينية في أعماله، عن دمج الله في العالم والتي نجدها في عبارات من النوع الثاني واردة في كتابه "تهافت التهافت": فالله هو العقل الساري في العالم؛ أو:

"لابد أن تكون ها هنا قوة روحانية سارية في جميع أجزاء العالم، كما يوجد في جميع أجزاء الحيوان الواحد، قوة تربط أجزاءه بعضها ببعض، والفرق بينهما أن الرباط في العالم قديم من قبل أن الرابط قديم".

بل إن وصف الله بأنه القوة الكامنة وراء تحولات المادة يدل على هذا بوضوح، إذ يرى أن فعل الله هو إخراج ما "بالقوة" إلى ما "بالفعل" .. كما يسمى قوانين الطبيعة بقدر الله .. إن فكرة كهذه تكتسب - دون شك - أهمية خاصة مع فلسفة "سبينوزا".

وهنالك مثال آخر، قد يكون أكثر أهمية: ففي كتابه "مناهج الأدلة" يطرح ابن رشد فكرته عن الحرية، وهل الإنسان خالق لأفعاله، فيقول إن لحرية الإنسان حدودا تتمثل بقوانين الطبيعة والمجتمع، وبقوانين جسدنا:

".. فالأفعال المنسوبة إلينا أيضا يتم فعلها بإرادتنا وموافقة للتي من خارج لها، وهي المعبر عنها بقدر الله. ولما كانت الأسباب التي تجري من خارج لها تجري على نظام محدود وترتيب منضود .. فواجب أن تكون أفعالنا على نظام محدود..". ويضيف ابن رشد أن الارتباط قائم أيضا بين أفعالنا وبين "الأسباب التي خلقها الله في جسدنا ..".

الا نجد شبها شديدا بين هذا النص وبين أول طرح قدمه كارل ماركس للمادية التاريخية في كتابه "الثامن عشر من برومير لويس بونابارت؟".

"إن الناس يصنعون تاريخهم بأيديهم، ولكنهم لا يصنعونه على هواهم. إنهم لا يصنعونه بظروف يختارونها هم بأنفسهم بل في ظروف يواجهون بها، وهي معطاة ومنقولة لهم مباشرة من الماضي".

(٣)

كتاب "النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد"

تحليل د. دولت عبد الرحيم(*)

تحتل الدراسات الرشدية مكانة هامة فى تاريخنا الفلسفى العربى، فابن رشد يعد فيلسوفا من فلاسفة المغرب العربى العظماء، وقد وضع بصماته على تاريخ الفكر فى عصره وعلى العصور التى جاءت بعده، ولعل مما يدلنا على أهمية هذا الفيلسوف وفلسفته، أننا حتى الآن نجد العديد من الدراسات والبحوث التى تعالج جانبا أو أكثر من الجوانب التى بحث فيها فيلسوفنا ابن رشد ومن الموضوعات التى مازلنا فى أمس الحاجة إلى دراستها هى موضوع العقل البشرى ودوره فى المعرفة ومستويات المعرفة من حيث المعرفة الحسية والمعرفة العقلية لذلك يعد البحث فى مجال العقل عن أصعب البحوث الفلسفية لأنها فى حاجة إلى جهد ذهنى كبير، وخاصة وأن فكرة العقل عند ابن رشد من الأفكار الهامة.

وعلى الرغم من كثرة مؤلفات ابن رشد وتنوعها فإننا نجد أن موضوع العقل قد أوضحه فى مؤلفه تلخيص ما بعد الطبيعة فهو يذكر فيه أن المعقولات الكلية وهذه المعانى الكلية لا يستمدها الذهن قبل المحسوسات فتكون أشبه بأفكار فطرية فى العقل، كما أنها لا توجد بذاتها خارج العقل، بل إن العقل يستنبط المعانى من المدركات الحسية ثم يقوم بعملية تجريد لها ثم يقوم بمحاولة أخرى وهى محاولة فرضها على الأشياء.

وبناء على ذلك يمكن القول إن مهمة العقل البشرى هى أن ينظم شتات الكائنات أولا بطريقة هذه المعانى الكلية المفردة وهى التى تندرج تحت المصطلح الفلسفى بالتصورات، وأما المهمة الثانية للعقل فهى القيام بربط هذه المعانى الكلية والحكم ببعضها على البعض الآخر وتصديق العقل بصحة هذا الحكم والذى يعنى فى لغة المنطق باسم التصديقات.

وعلى الرغم من صعوبة هذا الموضوع إلا أننا نجد أن أستاذنا الدكتور عاطف العراقى قد عالج موضوع العقل بجدارة فائقة وهذا ليس بغريب على أستاذنا فهو رائد الفكر العقلانى التنويرى وهو مؤسس مذهب الاتجاه العقلى فى الفكر الفلسفى العربى المعاصر والعقل أسمى شئ فى البشر وقد ميز الله الإنسان على سائر المخلوقات بالعقل.

ويمتاز مفكرنا وأستاذنا العراقى بإنتاجه الفكرى المتنوع الغزير فى مجال الفلسفة العربية نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر، النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد، والفلسفة الطبيعية عند ابن سينا، مذاهب فلاسفة المشرق، والتجديد فى المذاهب الفلسفية والكلامية، وكتابه ثورة العقل فى الفلسفة العربية، بالإضافة إلى مؤلفه الهام فى الفلسفة الإسلامية، ومؤلفه

(*) أستاذ مساعد فلسفة العلوم – كلية الآداب ببنها – جامعة الزقازيق.

القيم الميتافيزيقا فى فلسفة ابن طفيل، فضلا عن كتابه فى مجال النقد وأصوله وقواعده وهو كتاب المنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد، وكتابه الرائع فى مجال التنوير، وهذا بالإضافة إلى المجهود الكبير الذى بذله فى مجال الإعداد والإشراف والإخراج والتصدير للعديد من الكتب التذكارية التى تعبر عن الوفاء لفيلسوف قرطبة ابن رشد مفكرا عربيا ورائدا للاتجاه العقلى وبالمثل كتابه التذكارى عن الشيخ محمد عبده، وإعداده وإشرافه على الكتب التذكارية يعد لمسة وفاء وتقدير واحترام لأساتذته وهم أستاذه زكى نجيب محمود، وأستاذه يوسف كرم وأستاذه توفيق الطويل وأستاذه أبو الوفا التفتازانى.

وإذا حاولنا حصر الإنتاج الفكرى للأستاذ العراقى فسنجد صعوبة لأنه كتب فى العديد من المجالات الفكرية والثقافية وشارك فى الأنشطة المتمثلة فى المؤتمرات العربية والعالمية فهو يعد سفير الفلسفة العربية فى مصر وخارجها شرقا وغربا، فضلا عن غزارة إنتاجه فى المقالات الفكرية والفلسفية والثقافية عبر الصحف والمجلات المصرية والعربية فضلا عن أحاديثه الإذاعية والتلفزيونية ذات القيمة الفكرية والثقافية التى تهم عامة المثقفين فهو صاحب فكر فلسفى ويعد إنتاجه الفكرى موسوعة فلسفية يجد فيها المتخصصون من الباحثين ضالتهم وأيضا عامة المثقفين والقارئ العادى يجد ملاذه ويستطيع أن ينهل من نهر الفكر الفلسفى الخصب العميق المتجدد دائما عند عاطف العراقى.

وهذا التجديد الفكرى من أهم سمات مفكرنا وأستاذنا العراقى فهو ذو عقلية متطورة تسعى دائما إلى كل فكر جديد حر متقدم ويسعى لنشر المعرفة والثقافة وإحياء الفلسفة العربية فهو يعد مؤرخا أمينا ومفكرا مبتكرا ومبدعا فى الفلسفة العربية ومن أهم روادها، ومن أجل ذلك استطاع أن يؤسس حوله جيلا كاملا من الباحثين والأساتذة بجميع الجامعات المصرية والعربية والأجنبية أيضا، فإن بصماته الفكرية واضحة فقد ساهم فى إنشاء وتأسيس العديد من أقسام الفلسفة العربية بالجامعات المصرية ولولا مساهمته وحبه للفلسفة وبذل كل وقته وجهده ما كان لأقسام الفلسفة وجود على خريطة الجامعات المصرية بل والعربية أيضا.

لذلك نرجو بل وننتظر الكثير من العطاء العلمى والثقافى من هذا الجيل الفلسفى الذى تتلمذ على يد أستاذنا العراقى وكان لأستاذنا العراقى الفضل الكبير فى غرس القيم العلمية والقيم الفكرية والقيم الأخلاقية فيه وكما علمنا هو كيف نحترم أساتذتنا ونكون على وفاء لهم تقديرا لعلمهم بأن نفعل كما فعل هو أستاذنا وفاء لأساتذته بإصدار العديد من الكتب التذكارية عنهم وتكريمهم فى حياتهم وبعد مماتهم، فأن نسير على هدى خطاه ونقدم كتابا وفاءا وتقديرا لفكر العراقى وعلمه يساهم فيه جميع تلاميذه ومريديه ببحوث جادة وهادفة فى مجال الفلسفة العربية تكريما ووفاءا لرائدها أستاذنا العراقى.

والكتاب الذى بين أيدينا وهو النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد تأليف أستاذنا العراقى يقع فى حوالى ٣٩٣ صفحة ويتضمن مقدمة د. الأهوانى وتصدير عام بقلم المؤلف وخمسة أبواب، ويشمل كل باب من هذه الأبواب الخمسة مجموعة من الفصول. وذلك بالإضافة إلى خاتمة وقائمة بالمراجع العربية وغير العربية.

وموضوع الباب الأول: حياة ابن رشد تمثل الاتجاه العقلي. وقد انقسم هذا الباب إلى فصلين مرتبة ترتيبًا منطقيًا ومرتبة على عنوان الباب وهذين الفصلين هما: الفيلسوف وحياته الفكرية، ويوضح فيه المناخ الثقافي والفكري. في بلاد الأندلس، وموضحًا أيضًا نشأة ابن رشد وبينته العقلية ولعل السبب في تركيز مؤلفنا على حياة ابن رشد يرجع إلى أن ابن رشد كان فيلسوفًا يعيش أفكاره التي كان لها أثر كبير على فلسفته كما أوضح كيفية اتصاله بالخليفة الأندلسي المنصور ونكبته على يديه.

أما الفصل الثاني وموضوعه ابن رشد وثقافة عصره ويذكر فيه أهم الجوانب العلمية عند ابن رشد واشتغاله بالطب وذكر أبرز مؤلفاته في هذا المجال وهو كتاب الكليات في الطب، وقد أوضح مؤلفنا إيمان ابن رشد بمذهب أرسطو في الطب واقتناعه برأيه وعدم موافقته لرأي جالينوس، وإن كان العلم الحديث يعد رأي أرسطو خاطئًا وبالتالي يكون رأي ابن رشد خاطئًا بالضرورة، وذلك في قوله بأن القلب هو مركز ومصدر وظائف الحياة الحيوية، ولقد أثبت العلم الحديث أن الدماغ أو المخ هو المصدر الوحيد المتحكم في سائر أعضاء الجسم وليس القلب.

ويوضح في هذا الفصل شروح ابن رشد لأرسطو مع أن ابن رشد لم يكن يعرف اليونانية بل رجع إلى الترجمات التي قام بعض المترجمين كحنين ابن إسحق وإسحق بن حنين، ويحيى بن عدي وأبو بشر متى وكان ابن رشد دقيقًا وحريصًا على تخليص النص الأرسطي من أي شوائب أو أخطاء.

وقد شرح ابن رشد ثلاثة أنواع من الشروح: الشرح الأكبر، والشرح الأوسط والتلخيصات، ففي الشرح الأكبر كتب عن أعمال أرسطو شرحًا مطولاً، والشرح الأوسط شرحها شرحًا متوسطًا بين الإطناب والإيجاز. وفي التلخيص شرحها شرحًا موجزًا ص٦٤، ويعرض بعد ذلك رد ابن رشد على ابن سينا، ورده على الغزالي ثم يوضح اتجاه ابن رشد الخاص ومذهبه الفلسفي.

أما موضوع الباب الثاني، العقل والمعرفة ويحتوي هذا الباب على فصول ثلاثة، يوضح مؤلفنا في الفصل الأول الحس والعقل، وكيفية إدراك المجردات عن طريق إثبات وجود صورة مفارقة فيقول: "حاول ابن رشد إثبات وجود قوة ناطقة في الإنسان تختلف عن القوى الأخرى كالحس مثلاً. إذ يدرك الحس الصور من حيث هي شخصية، وبالجملة من حيث هي هيولي ومشار إليها، وإن كان لا يقبلها قبولاً هيولانيًا على الجهة التي هي عليها خارج النفس. بل هي على جهة أكثر روحانية. أما العقل فشأنه انتزاع الصورة من الهيولي المشار إليها وتصورها مفردة على كنهها، وبذلك أمكن له أن يعقل ماهيات الأشياء وإلا لم تكن ها هنا معارف أصلاً" ص٩٤.

ويشمل هذا الفصل على إثبات وجود صور مفارقة، ويتناول بعد ذلك العقل العلمي والعقل النظري ويقول رائد الفكر التنويري د. عاطف- بصدد هذا الموضوع "إن القوة العملية هي القوة المشتركة لجميع الناس التي لا يخنو إنسان منها وإنما يتفاوتون فيها بالأقل

والأكثر، والقوة النظرية، يظهر من أمرها أنها إلهية "جدًا" وأنها إنما توجد فى بعض الناس وهم المقصودون أولاً بالعناية من هذا النوع"ص٩٦، ٩٧.

ويوضح مؤلفنا أن الصور الهيولانية وصور المعقولات من حيث خصائصها ومراتبها ويرى أن صور المعقولات تتميز بصفات عديدة تختلف عن الصفات التى تتميز بها الصور الهيولانية وهذه الصفات هى وجود المعقول وهو نفس وجودها المشار إليه وإن إدراكها غير متناه، إذ أنها تجرد الصور من كثرة وتحكم حكمًا على كثرة غير متناهية ولهذا وجب أن يكون هذا الفعل لقوة غير هيولانية، ص٩٨.

ونجد بين صفحات الكتاب الذى بين أيدينا موضوعات فى غاية الأهمية الفلسفية والثقافية وهو موضوع المعرفة الحسية والمعرفة العقلية ويعرض أستاذنا رأى ابن رشد فى نظرية المعرفة بأنها قائمة أساسًا على المقارنة بين الوجود المحسوس والوجود المعقول والصعود من الأول إلى الثانى ص١٠١ ويوضح لنا أيضًا كيف تحدث المعقولات، ونقد القول بوجود كليات مفارقة.

أما الفصل الثانى وموضوعه مشكلة الاتصال ويذكر أستاذنا أن الحديث عن مسألة الاتصال مرتبط بالحديث وبالكلام عن العقول التى قسمها ابن رشد ثلاث أقسام هى الهيولانية، وبالملكة، الفعال وهو المخرج له من القوة إلى الفعل وحديثه عن الفعال وهو الذى وصفه بأنه أشرف من الهيولانى وأنه فى نفسه موجود بالفعل كعقل دائم سواء عقلناه نحن أو لم نعقله، وأنه أيضًا صورة محضة، إذا حصلت لنا فقد حصل ضرورة معقول أزلى كل ذلك يرتبط بموضوع الاتحاد أو الاتصال ص١٢٠.

وأما موضوع الباب الثالث العقل والوجود فيناقش فيه أستاذنا مؤلف الكتاب مشكلة قدم العالم وهو موضوع الفصل الأول ويوضح فيه رأى ابن رشد بأنه قال بقدم العالم ورفض القول بالحدوث أما الفصل الثانى فيعرض فيه موقف ابن رشد من مشكلة الفيض.

ويعد الفصل الثالث من الفصول الهامة لأنه يتناول الجوانب العلمية فى فكر ابن رشد بأنه قال بقدم العالم ورفض القول بالحدوث أما الفصل الثانى فيعرض فيه تفسير الظواهر الفلكية ويعتبر هذا الموضوع جديدا ومبتكرا من جانب مفكرنا العراقى فاننا لم نجد بحوثا من قبل قد تناولت هذا الجانب العلمى الهام أما الدكتور العراقى فيركز على جانب خصب فى مجال تاريخ العلوم عند العرب وخاصة دراسة ابن رشد لهذا الجانب ويوضح فيه عقلية ابن رشد العلمية فى عدم إيمانه بالتنجيم والسحر والمبالغة فى أثر الأفلاك والكواكب على العالم الأرضى وخاصة على الإنسان وتحكمها فى مستقبله ومصيره كما فعل من قبل إخوان الصفا فقد اعتقدوا فى السحر والتنجيم. بل إننا نجد أن ابن رشد يؤمن فقط بأثر الأفلاك على العالم الأرضى من حيث حركة السموات فيرى أنه يلزم عنها أفعال محدودة بها قوام ما ها هنا وحفظه من الحيوان والنبات والجماد.

ويقول أستاذنا العراقى أن ابن رشد يرى أنه لولا قرب الشمس وبعدها فى فلكها المائل، لم يكن ها هنا فصول أربعة ولو لم يكن ها هنا فصول أربعة لما كان نبات ولا حيوان ولا جرى الكون على نظام فى كون الاسطقسات بعضها على بعض. ص٢٢٧. ويوضح أن

الأمر لا يتوقف عند ابن رشد على الشمس فحسب بل يتعداها إلى القمر وجميع الكواكب إذ لكل منها أفلاك مائلة وهى لا تفصل فصولاً فى حركتها الدورية، وأعظم من هذه كلها فى ضرورة وجود المخلوقات وحفظها بالحركة العظمى اليومية الفاعلة بالليل والنهار، وهذا ما يدل على قوله تعالى "وسخر لكم الليل والنهار" ص٢٢٥. ص٢٢٦. وإننى أشير بناء[1] على رأى أستاذى العراقى واستكمالاً لجهده الكبير فى مجال الفلك بأنه قد أشار علىّ بإعداد كتاب عن الجانب الفلكى عند ابن رشد.

وقد فعلت واعتمدت فى هذا الكتاب على مراجع أستاذى العراقى وهذا الفصل بالذات فضلاً عن إرشاده لى بالعديد من المراجع المتخصصة فى المجال الفلكى وقد تفضل أستاذنا العراقى بكتابة تصدير لكتابى "التصور الفلكى عند ابن رشد".

ولقد أثبت مؤلفنا أن ابن رشد قد وقع فى العديد من الأخطاء العلمية فى مجال الفلك وبرر وجود هذه الأخطاء فى آراء ابن رشد بأنها ناتجة من التصور القديم للأفلاك السماوية، وذلك التصور القديم الذى أصبح الآن فى ضوء العلم الحديث لا أساس له ص٢٢٨.

وكلما تعمقنا فى صفحات كتاب مؤلفنا المفكر العراقى نجد أننا أمام موضوعات أكثر خصوبة وعمقًا فى مجال الفكر الفلسفى وهو موضوع العقل والإنسان ويناقش هذا الموضوع فى فصلين هامين مشكلة الخير والشر، ومشكلة القضاء والقدر، ويرى أستاذنا العراقىّ أن ابن رشد قد حلّ مشكلة الخير والشر معتمدًا فى إسناد براهينه وأدلته على آيات من القرآن الكريم، كما يوضح لنا مؤلفنا خلاصة رأى ابن رشد فى الخير والشر بقوله: "وذلك أن الطبيعة التى منها خلق الإنسان والتركيب الذى ركب عليه، اقتضى أن يكون بعض الناس وهم الأقل، أشرارًا بطباعهم، وكذلك الأسباب المرئية من خارج لهداية الإنسان، لحقها أن تكون لبعض الناس مضلة وإن كانت للأكثر مرشدة، فلم يكن بد بحسب ما تقتضيه الحكمة من أحد أمرين: إما أن يخلق هذه الأنواع فيوجد فيها الخير الأكثر مع الشر الأقل ومعلوم بنفسه أن وجود الخير الأكثر مع الشر الأقل أفضل من إعدام الخير الأكثر لمكان وجود الشر الأقل، ص٢٣٩، ٢٤٠.

ويعد موضوع القضاء والقدر من الموضوعات الشيقة والتى تثير فكر كل إنسان وهى من المشكلات الحيوية والتى كثر حولها الجدال والخلاف وخاصة عند الفلاسفة والفرق الكلامية وبصفة خاصة فرقة المعتزلة التى اعتمدت على العقل فى حل هذا النزاع وانتهى بها القول إلى أن الإنسان حر ومسئول عن أفعاله لأن هذا من سمة العدل الإلهى فلا يمكن أن يعاقب الإنسان ويحاسب على فعل لم يفعله باختياره وبمحض إرادته.

ولقد بذل أستاذنا العراقى مجهودًا جبارًا وحاول التوصل إلى رأى ابن رشد فى هذه المسألة الهامة وعرضها بصورة حاسمة ومقنعة وأشار إلى أن ابن رشد فى رأيه يكون قد حسم الموقف وقدم حلا جذريًا لمشكلة القضاء والقدر بقوله: "يذهب ابن رشد إلى أن الظاهر من مقصد الشارع ليس تفريق الاعتقادين وإنما القصد هو الجمع بينهما على التوسط بشرط أن يكون حقًا، ص٢٥٥.

ويؤكد أستاذنا على أن ابن رشد يرى ضرورة الربط بين الإرادة الداخلية والعالم الخارجي عن طريق الاعتقاد بأن الأسباب التى من خارج تجرى على نظام محدد وضرورى طالما أن كل شئ فى العالم لابد أن يرتد إلى أسبابه الضرورية المحددة، ولهذا لابد من الاعتقاد بأن إرادتنا وأفعالنا لا تتم ولا توجد إلا بموافقة الأسباب التى من خارج أى أن أفعالنا تكون مسببة عن الأسباب من خارج وكل مسبب عن أسباب محددة مقدرة فهو بالضرورة محدد مقدر، ص٢٥٥.

وبهذا نتوصل إلى فهم القضاء والقدر، فالنظام المحدد فى الأسباب الداخلة والخارجة، أعنى التى لا تحل، وهو القضاء والقدر الذى كتبه الله تعالى على عباده وهو اللوح المحفوظ، وعلم الله تعالى بهذه الأسباب وبما يلزم عنها هو العلة فى وجود هذه الأسباب، ص٢٥٦.

ونأتى إلى نهاية أبواب هذا الكتاب القيم وهو الباب الخامس وموضوعه علاقة العقل بالله ويمكن أن نلاحظ مدى دقة مؤلفنا فى ترتيب الأبواب والفصول والتسلسل المنطقى فى سرد الأفكار وتنظيمها ومعالجتها، فإذا كانت موضوعات الأبواب السابقة تعالج مشكلة العقل والمعرفة وأنواعها وعلاقة العقل بالعالم وعلاقة العقل بالإنسان فإننا نصل إلى أعلى درجات المعرفة وأسماها وهى معرفة الله وعلاقة العقل بالله، ففى هذا الباب الذى يقسمه مؤلفنا إلى أربعة فصول كان موضوع الفصل الأول أدلة ابن رشد على وجود الله وهى أدلة عقلية وهذه الأدلة هى دليل العناية الإلهية أو الأسباب الغائية – ثم دليل الاختراع – ودليل الحركة.

ويحلل أستاذنا مؤلف الكتاب هذه الأدلة ويناقشها مناقشة عقلية فلسفية مع عرض آراء كل من الفلاسفة والمعتزلة فى هذا الموضوع، ويلمح أستاذنا إلى أن ابن رشد كان فى أدلته متأثرًا بأرسطو بالإضافة إلى مؤثرات دينية إسلامية أخرى ص٢٨٧.

وفى الفصل الثانى من هذا الباب وعنوانه اتفاق العقل والشرع أو بمعنى آخر التوفيق بين الدين والفلسفة ويفسر أستاذنا رأى ابن رشد فى مجال اتفاق "العقل والشرع بقوله إن رأيه يقوم أولاً وقبل كل شئ على تفضيل أهل البرهان، إذ أنهم أهل الحكمة فمادمنا قد نادينا بالتأويل، فإن هذا التأويل كفيل بحل الخلافات التى قد تبدو فى أول الأمر بين الفلسفة والشرع، إذ التأويل فى أصله منزع عقلى، وهو من أهم المطالب العقلية التى يتمسك بها أهل البرهان أى الفلاسفة، ص٣١٣.

وفى الفصل الثالث وموضوعه "فلسفة الموت" فهو يعد من الموضوعات الميتافيزيقية الهامة ويلخص مؤلفنا فكرة الموت أو خلود النفس عند ابن رشد بقوله.

ويمكن استخلاص دليل من الشرع على بقاء النفس. فالله تعالى يقول: "الله يتوفى الأنفس حين موتها والتى لم تمت فى منامها" فتشبيه الموت بالنوم فى هذا المعنى فيه استدلال ظاهر على بقاء النفس من قبل أن النفس يبطل فعلها فى النوم ببطلان آلتها ولا تبطل هى، فيجب أن يكون حالها فى الموت كحالها فى النوم، لأن حكم الأجزاء واحد ص٣٣٠.

ثم ينتقل بنا مؤلفنا على صفحات كتابه "النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد إلى موضوع الفصل الأخير وهو بعث الرسل ويوضح فيه ضرورة القول ببعث الرسل ولقد عرض آراء كل من الفرق الكلامية والغزالى ثم يوضح بعد ذلك رأيه فى القرآن وأنه هو المعجزة الحقيقية التى تختلف عن سائر ما يسميه المتكلمون بالمعجزات، إذ أنه لم يكن خارقًا من طريق السماع، كانقلاب العصا حية، وإنما تثبت كونه معجزة بطريق الحس والاعتبار لكل إنسان وجد ويوجد إلى يوم القيامة، وبهذا فاقت هذه المعجزة سائر المعجزات ص٣٥٢.

أما عن خاتمة هذا الكتاب فقد ذكر مؤلفنا وأستاذنا العراقى خلاصة فكره ونتائج بحثه فى مجال العقل وأوضح اتجاه ابن رشد العقلى فى دراسته لمشكلة المعرفة وقدم حلا جذريًا فى مشكلة القضاء والقدر والخير والشر، ومشكلة خلود النفس وبحثه فى فلسفة الموت ويرجح أستاذنا العراقى أن هذه الدراسة تقوم أساسًا على التسليم بالخصائص الضرورية بكل موجود فى الموجودات، كما يقول أساسًا على تجاوز الطريق الخطابى والطريق الجدلى حتى نصل إلى البرهان العقلى ص٣٦٢.

أما من حيث المصادر الأصلية التى رجع إليها مؤلفنا فهى كثيرة ومتنوعة وقد بلغ عدد المراجع العربية التى رجع إليها أكثر من ١٣٢ مرجعًا فضلاً عن رجوعه إلى أكثر من ٥٠ مرجعًا أجنبيًا، وكما أوضحنا يحفل الكتاب بالعديد من القضايا الفكرية والفلسفية وهذه هى سمة من سمات أستاذنا الفاضل ومنهجه وأسلوبه الواضح وغزارة إنتاجه الفكرى الفلسفى ودقة مصطلحاته مما أدى إلى نجاح هذا الكتاب والإقبال الشديد على إقتنائه فهو قد طبع للمرة الخامسة لما يحويه من آراء وموضوعات فلسفية جرينة وراقية.

ونرجو لمؤلفنا وأستاذنا العراقى المزيد من هذه الكتب القيمة التى تسد فراغًا كبيرًا فى مكتبتنا العربية والتى تسمو بالفكر الفلسفى إلى أسمى درجات الرقى العلمى والفكرى وأن يقدم لنا الجديد دائمًا فى مجال الفكر العلمى والفلسفى.

(٤)

كتاب "الفلسفة الطبيعة عند ابن سينا"

تحليل الأب الدكتور جورج شحاتة قنواتي(*)

منذ نصف قرن توسعت الدراسات فى عيدان الفلسفة الإسلامية بشكل يلفت النظر ويثير الإعجاب. ومرد هذا تعدد نشر المخطوطات التى كانت مطوية فى بطون المكتبات وتحقيقها بطريقة علمية تمكن الباحث من التعمق فى معانيها وهو فى مأمن من التحريف وقد كان للشيخ، الطيب الذكر الشيخ مصطفى عبد الرازق، اليد العليا فى توجيه تلاميذه إلى التمعن فى النصوص والقيام بدراسة مقارنة مستندة إلى مبادئ علمية موضوعية.

ومن أبرز مظاهر تأثيره فى توجيه الدراسات الفلسفية، تعدد منابر الفلسفة الإسلامية فى جامعاتنا وتركيز جهود الباحثين فى الدراسات المتعمقة فى نقاط معينة من المذاهب الفلسفية الشهيرة.

ومن أهم النصوص الفلسفية الشهيرة التى قام بتحقيقها نخبة من الباحثين المختصين - وكثير منهم ينتمون إلى ما نستطيع أن نسميه مدرسة مصطفى عبد الرازق - الفلسفية - تحت إشراف الدكتور إبراهيم مدكور. كتاب الشفاء لابن سينا.

ويرجع الفضل فى تكوين لجنة ابن سينا التى نيط بها نشر الشفاء إلى الدكتور طه حسين الذى كان، أثناء العيد الألفى السينوى، وزيرا للمعارف (التربية والتعليم).

وقد اجتهدت هذه اللجنة وكادت تحقق جميع أجزاء الشفاء من منطق وطبيعيات ورياضيات وميتافيزيقا.

وقد أحدث العيد الألفى لابن سينا فى مصر وإيران وبغداد بل وفى عدد كبير من الأوساط الفلسفية فى أوربا، عددا كثيرا من البحوث تناولت المذهب السينوى من زوايا مختلفة فمكننا من تقدير أهميته النظرية والتاريخية.

ولكن البحث الفلسفى لا يقف أبدا عند حد بل هو دائما يسعى إلى تجديد النظرة إلى المشاكل وربطها بمقتضيات التفكير المعاصر فيحاول أن يستخرج من النظريات القديمة ما هو وراء العابر والزمنى والذى يعبر عن حقيقة خالدة لا يتطرق إليها التبديل أو التغيير، ويمكننا أن نسمى هذا حقيقة "إحياء التراث" إذ لا يقتصر هذا الإحياء على إعادة طبع نصوص قديمة فى ثوب قشيب ومن غير أغلاط بل يحاول أن ينفذ إلى أعماق المذاهب القديمة وإبراز ما تحتوى عليه من معان حية.

وأصرح دليل على ما نبديه من ملاحظات هو رسالة السيد الفاضل الدكتور محمد عاطف رجب العراقى التى ناقشتها لجنة مكونة من الدكتور إبراهيم مدكور والمرحوم

(*) توفى منذ عدة سنوات وكان عضوا فى لجنة مناقشة رسالة دكتوراة عاطف العراقى، وكان مديرا لمعهد الدراسات الشرقية للآباء الدومينيكان بمصر.

الدكتور أحمد فؤاد الأهوانى المشرف على الرسالة، وكاتب هذه الأسطر. وموضوع الرسالة هو "الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا".

والدكتور العراقى تخرج من قسم الفلسفة بكلية الآداب جامعة القاهرة عام ١٩٥٧م ثم نال درجة الماجستير فى الفلسفة من نفس الكلية عام ١٩٦٥م. وأخيرا حصل على درجة الدكتوراة عام ١٩٦٩ من الكلية المذكورة عن بحثه الذى يقدمه اليوم للنشر والطبع. ثم أعير للتدريس بكلية الآداب جامعة قسطنينة بالجزائر بعد ذلك.

وقد عرفت الدكتور العراقى من عدة سنين حينما أرسله صديقى العزيز الدكتور الأهوانى إلى مكتبتنا لكى يستعين بما فيها من مراجع فى ميدان الفلسفة الإسلامية.

والحق يقال أننى وجدته منذ المقابلة الأولى شابًا. مولعًا بالعلم وبالبحث عن وسائله ومصادره مهمًا تعددت العقبات فى الوصول إليها، وفى نفس الوقت باحثًا متواضعًا حريصًا على ألا يتقدم إلا بحذر شديد فى مراحل بحثه وألا يفوته كتاب أو مقالة تتصل من قريب أو بعيد بموضوع بحثه. لقد بذل مجهودًا يندر وجود مثله عند الباحثين فى مستوى سنه للحصول على جميع مصادر بحثه فلم يتأخر فى أن يحضر من الخارج ما كان لا يجده فى مكتبات القاهرة.

وقد حضّر أولا لموضوع الماجستير فى بحث تحت عنوان "النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد" وقد طبع كتابه فى دار المعارف عام ١٩٦٨.

وابن رشد كما يعلم الكل، من مناقضى الفلسفة السينوية، وفى بعض النقاط من أشدهم حملة على ابن سينا ولكنه فى نفس الوقت هو فيلسوف إسلامى استقى من الفلسفة اليونانية وبخاصة من أرسطو معظم آرائه الفلسفية.

ومعنى هذا أن العراقى فى دراسته لابن رشد أعد نفسه لمواجهة ابن سينا واعيًا بمواطن الضعف أو على الأقل بما يؤخذ عليه من الوجهة الرشدية وقادرًا على مقارنة الموقفين من المشاكل الفلسفية الأساسية.

والجديد فى عرضه لفلسفة ابن سينا أنه اختار من هذه الفلسفة وجها هامًا لم يعرض له حتى الآن أى باحث غربى أو شرقى بالرغم من كثرة البحوث التى كتبت عن ابن سينا، وهو "الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا".

وبعد نبذة عن حياة ابن سينا ومؤلفاته التى تتعرض للفلسفة الطبيعية أخذ الدكتور العراقى يعرف ماهية الفلسفة الطبيعية وبأى معنى يمكننا استخلاصها من مذهب ابن سينا العام ثم حلل مبادئ الموجودات الطبيعية: المادة والصورة ثم درس أنواع العلل كالعلة الفاعلية والعلة الغائية. ثم انتقل إلى لواحق الموجودات الحركة والزمان والمكان والخلاء وإلى الأمور الطبيعية للأجسام: الحيز والشكل .. إلخ. وأخيرًا إلى عالم الكون والفساد. وقد أردف بحثه بثبت للمراجع يدل على سعة اطلاع العراقى ومدى حرصه ونزاهته العلمية.

ومما هو جدير بالذكر أن الأستاذ العراقى لم يكتف بمجرد سرد الأفكار السينوية وتقديمها بأسلوب قريب إلى القارئ الحديث. وإن كان متميزًا جدًا من هذه الناحية قد جاء بحثه على حد تعبير أحد مناقشى الرسالة باعتباره بحثًا موضوعيًا متكاملاً.

ولكن بالإضافة إلى هذه الموضوعية لم يمتنع الدكتور العراقى عن إبداء آرائه الشخصية ومناقشة بعض مواقف ابن سينا وبخاصة فيما يخص الغائية مما يدل على أن العراقى لا يقف إزاء الفلسفة كالمتفرج المحايد الذى يسرد الآراء ويلهو بعرضها بل هو ملتزم (engagé) محب للحقيقة. ومؤمن بضرورة البحث عنها والخضوع لها والدفاع عنها بإخلاص ونزاهة.

وفى عالم أصبحت فيه الأهواء والآراء الضالة تجذب أذهان الشباب وتنحرف بهم عن الطريق السوى، يسرنا ويثلج صدرنا أن نرى كتابا مثل كتاب الدكتور العراقى تتجلى فيه سمات الجد والإيمان بالحقيقة وندعو الله أن يوفقه فى تدريسه وفى أبحاثه. وهو قد عين الآن مدرسا فى كلية دار العلوم جامعة القاهرة فالميدان أمامه واسع منطلق والمشاكل الفلسفية مطروحة تتطلب من المفكرين حلولا ناضجة وأحيانا جذرية، بعد التروى والبحث العميق بعيدا عن ثرثرة الناس والمظاهر الخادعة.

(٥)

كتاب "الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا"

تحليل

د. علاء محمد السيد

ساهم الدكتور عاطف العراقى بالعديد من الدراسات والمقالات التى شملت مجالات فلسفية متنوعة، من بينها مجال الفلسفة الطبيعية، وقد خصص لها كتابه المعروف باسم "الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا" والذى نهدف إلى دراسته وتحليله فى هذا البحث، بحيث يمكننا إبراز أهم جوانب الإبداع الفلسفى عند عاطف العراقى.

والجدير بالذكر أن كتاب "الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا" يعتبر الخطوة الثانية فى علاقة عاطف العراقى بعالم الفلسفة، وذلك بعد كتابه المتميز "النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد".

ويبدو واضحًا أن عاطف العراقى "أثناء دراسته لابن رشد قد أعد نفسه لمواجهة ابن سينا واعيًا بمواطن الضعف أو على الأقل مدركًا لما يؤخذ على ابن سينا من الوجهة الرشدية، وقادرا على مقارنة الموقفين من المشكلات الفلسفية الأساسية"[1].

وقد قسم عاطف العراقى كتابه إلى أربعة أبواب وخاتمة للبحث، كل باب يشتمل على عدة فصول، وكل فصل يحتوى على قسمين، بخلاف التمهيد وخاتمة لكل باب، ويمكننى القول أن أبواب الكتاب بينها ترابط دقيق ويميزها العمق الفلسفى، لأن أستاذنا لم يكتف بمجرد سرد أفكار ابن سينا، بل ناقش مواقف وأفكار ابن سينا وخاصة ما يتعلق بالغائية، وقارن مفكرنا بين آراء ابن سينا وآراء من سبقوه، وكذلك من جاء بعده من فلاسفة، ولم يقف مفكرنا موقف المتفرج الذى يصفق أحيانًا ويصمت أحيانًا أخرى، ولكنه دائمًا يذكر رأيه الشخصى فى المسألة التى يناقشها ويعرض لها، ولذلك جاء كتابه – موضوع الدراسة والتحليل – كباقى كتبه، فرغم صعوبة الموضوع والصبغة الفلسفية، إلا أنه تميز بالموضوعية والدقة العلمية.

والحقيقة أن الدارس لآراء عاطف العراقى فى هذا الكتاب يتبين له مدى تأثره بأرسطو وابن رشد، ورغم هذا لم يسلما من نقده، وكذلك ابن سينا ومن قبله الكندى والفارابى والمتكلمين، حيث وجه لهم مفكرنا نقدًا يتناسب مع طبيعة الموضوع الذى يدرسه. وفيما يلى عرض وتحليل للكتاب المشار إليه لنتبين ملامح الإبداع الفلسفى عند مفكرنا عاطف العراقى.

وقد جاء الباب الأول مشتملا على تصدير عام لم يكن تقليديا أو تلخيصا لبعض عناصر البحث، بل طرح خلاله سؤالا دقيقًا: ما هى طريقة معالجتنا – أى عاطف العراقى – لموضوع هذا البحث؟

وجاءت الإجابة عن هذا السؤال لتكشف لنا عن قدرة مفكرنا على استخدام المنهج التحليلى النقدى فى دراسته لفلسفة ابن سينا الطبيعية، فيؤكد بداية أن كتابه "لا

يقتصر على حدود الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا، بل يبحث فى صلته بسابقيه ومن جاء بعده من فلاسفة ومفكرين سواء كانوا مؤيدين له أو معارضين.."[٢].

ولعل هذا ما دفع عاطف العراقى إلى تتبع الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا فى مصادرها عند كل من: أرسطو ومن قبله ستراتون ثم ثابت بن قرة ويوحنا فيلوبونوس وغيرهم، ثم متابعة تأثير فلسفة ابن سينا فى الذين جاءوا بعده أمثال: الغزالى والشهرستانى وأبى البركات البغدادى وابن طفيل وابن رشد. وابن خلدون وفخر الدين الرازى والطوسى والإيجى والشريف والجرجانى وصدر الدين الشيرازى وألبرت الكبير وجيلسون والدكتور مدكور والدكتور فؤاد الأهوانى والأب قنواتى والدكتور عبد الحليم منتصر ..[٣].

وبعد أن يقرر العراقى مسألة التأثير والتأثر، يعلن بوضوح أن رد بعض أفكار ابن سينا إلى ما سبقها من أفكار عند أسلافه، لا ينهض دليلا على عدم أصالة الفكر الفلسفى عند ابن سينا.

وكذلك يتحدث مفكرنا عن أخطاء ابن سينا دون أن يحاول إيجاد مبررات مفتعلة لها ودون مقارنتها بالتقدم العلمى الذى حدث فى العصر الحديث، ولكنه يحللها وينقدها فى ضوء ظروف عصر ابن سينا.

ويدرك عاطف العراقى بوعى تام أن البحث فى الفلسفة الطبيعية قد يختلف فى كثير أو قليل عن البحث فى الطبيعيات، إذ من الخصائص البارزة للفلسفة الطبيعية تداخلها مع الميتافيزيقا ومع موضوعات الفلسفة المختلفة، ويتضح هذا التداخل مثلا فى كتابى السماع الطبيعى والميتافيزيقا لأرسطو فيما يخص موضوعى الطبيعة وما بعد الطبيعة[٤].

ويعرض مفكرنا فى الباب الثانى للموجودات الطبيعية: مبادؤها وأقسام عللها[٥].
ويحدد مفكرنا موضوع العلم الطبيعى وصلته بغيره من العلوم عند ابن سينا الذى يطلق على هذا العلم اسم الحكمة الطبيعية، ويصنف ابن سينا الأشياء الموجودة إلى نوعين هما:
الأول: الفلسفة النظرية، ويقصد بها الأشياء التى لا توجد باختيارنا وفعلنا، والثانى الفلسفة العملية، ويقصد بها الأشياء الموجودة باختيارنا وفعلنا.

ويؤكد عاطف العراقى أن العلوم الفلسفية عند ابن سينا ثلاثة هى: العلم الطبيعى والعلم الرياضى والعلم الإلهى[٦].

ويرى مفكرنا أن العلم الطبيعى يبحث فى الأمور التى تكون حدودها ووجودها متعلقة بالمادة الجسمانية والحركة، مثل أجرام الأفلاك والعناصر الأربعة وما يتكون منها وما يوجد من الأحوال خاصا بها، مثل الحركة والسكون، والتغير والاستحالة والكون والفساد، فموضوعه إذن الأجسام الموجودة بما هى واقعة فى التغير، وبما هى موصوفة بأنحاء الحركات والسكونات[٧].

والحقيقة أن ابن سينا يسلم بأنه إذا كان هناك أمور لابد من إثبات وجودها وماهيتها، فإن بيان هذا الأمر يتم فى العلم الإلهى الذى موضوعه الوجود المطلق بما هو وجود مطلق ولذلك فإن موضوعه أعم الأشياء.

ومعنى هذا أن العلم الطبيعي – عند ابن سينا – إذا كان موضوعه الجسم فإن بحثه في الجسم لا يكون من جهة ما هو موجود، ولا من جهة ما هو جوهر، ولا من جهة ما هو مؤلف من الهيولى والصورة، ولكن من جهة ما هو موضوع للحركة والسكون، أي موجود شأنه كذا وكذا، أي قبول الحركة والتغير والسكون ".

ومعنى هذا أن مبدأ الحركة هو المبدأ العام الجوهري لموضوع العلم الطبيعي عند ابن سينا وهو نفس المبدأ عند أرسطو(٩).

ويقارن عاطف العراقي بين موقفي ابن سينا وابن رشد من موضوع العلم الطبيعي، حيث يرى ابن رشد أن ابن سينا قد أخطأ في قوله بأن صاحب العلم الطبيعي ليس يمكنه أن يبين أن الأجسام مؤلفة من مادة وصورة، وأن صاحب العلم الإلهي هو الذي يتكفل ببيانه.

ويفسر ابن رشد سبب هذا الخطأ فيقول: أخطأ ابن سينا عندما قال إن كل علم لا يبرهن مبادئه، مما أدى إلى اعتقاده بأن مبادئ الجوهر المحسوس سواء كان أزليا أو غير أزلي، إنما يبرهن على وجودها صاحب الفلسفة الأولى، أي أن صاحب العلم الطبيعي يضع وضعا أن الطبيعة موجودة، ويبرهن صاحب العلم الإلهي على وجودها.

وعلى هذا فإن صاحب الفلسفة الأولى إذا كان يبحث في مبادئ الجوهر بما هو جوهر ويبين أن الجوهر المفارق هو مبدأ الجوهر الطبيعي، فإنه يصادر على ما يتبين في العلم الطبيعي.

ويواصل ابن رشد نقده لابن سينا قائلا: إن العلم الطبيعي والعلم الإلهي يشتركان في مبادئ الجوهر. فالعلم الطبيعي يبين وجود هذه المبادئ من حيث هي مبادئ جوهر متحرك، وصاحب العلم الإلهي ينظر فيها بما هي مبادئ للجوهر بما هو جوهر لا جوهر متحرك.

ومعنى هذا أن مبادئ العلمين مختلفة بالجهة فقط لا بالوجود(١٠).

ولا يقف عاطف العراقي موقف المتفرج من آراء ابن سينا وابن رشد، لذلك يقول: "ولو كان كل من ابن سينا وابن رشد قد قالا صراحة باستقلال العلم الطبيعي عن العلم الإلهي لترتب على نظرتهما شأن كبير، وتمكنت العلوم الطبيعية من التقدم إلى حد كبير، ولكن القول بوجوب اعتماد العلم الطبيعي على العلم الإلهي سواء بالصورة التي قال بها ابن سينا أو ابن رشد لا يضمن للعلوم الطبيعية الجزئية الاستقلال الذي يؤدي إلى تقدمها .. (١١).

وكذلك يؤكد مفكرنا أن نظرة ابن سينا وابن رشد لم تتحرر تماما من التأثير الأرسطي فيما يخص موضوع العلم الطبيعي والعلم الإلهي والعلاقة بينهما(١٢).

مفهوم الطبيعة عند ابن سينا:

الطبيعة عند ابن سينا قد تقال على كل قوة يصدر عنها فعل بلا إرادة، فتسمى النفس النباتية طبيعية ... فيكون اسم الطبيعة بحسب ذلك يعني المبدأ الفاعلي الذي يصدر عنه في الأجسام أفعال وحركات على طريقة واحدة وإلى جهة واحدة لا على وجوه مختلفة

ولا إلى جهات مختلفة وربما قيل اسم الطبيعة لكل ما يصدر عنه فعل من غير روية واختيار حتى يكون العنكبوت إنما يشبك بالطباع، وكذلك ما يشبهه من الحيوانات[١٣].

ويحدد ابن سينا الطبيعة بأنها: "مبدأ أول لحركة ما يكون فيه وسكونه بالذات لا بالعرض، ليس على أنها يجب فى كل شئ أن يكون مبدأ للحركة والسكون معا، بل على أنها مبدأ لكل أمر ذاتى يكون للشئ من الحركة إن كانت والسكون إن كان"[١٤].

ويرى الدكتور عاطف أن رأى ابن سينا فى مفهوم الطبيعة مطابق لرأى أرسطو، حيث يقال عنده إن حركة الكون وحركة النمو طبيعية، وذلك لأنها سبيل إلى هذه الطبيعة التى أعنى بها الصورة ومبدأ لها، والصورة فيها موجودة على سبيل التوسط، أى فى الحركة بين القوة الخالصة والفعل الخالص، أى جزء منها بالقوة وجزء بالفعل[١٥].

وبعد أن يعرض مفكرنا لأقسام العلم الطبيعى عند ابن سينا، يحدثنا عن موضوع الفلسفة الطبيعية، فيقول:

"إنها تبحث فى المبادئ الجوهرية للطبيعيات أى المتحركات المحسوسة الموجودة فى عالم الحس والحركة، أى تدرس الأسس الجوهرية مثل المادة والصورة والجوهر، كما تدرس مبدأ الحركة فى الأشياء الطبيعية بالذات، وحركة الكون. وكذلك تهتم بدراسة الأسباب العامة الأول لما يوجد بالطبيعة وفى اللواحق العامة لهذه الأسباب".

ومن خصائص الفلسفة الطبيعة تداخلها مع الميتافيزيقا، ومحاولتها وضع نظرية للكون، واهتمامها بالبحث فى الأسس العامة أكثر من بحثها فى التفصيلات الفرعية[١٦].

وإذا شئنا تحديد مجالات البحث فى "الطبيعة" عند ابن سينا داخل إطار فلسفته، وجدنا أنها تتمثل فى نظرياته فى مبادئ الأجسام الطبيعية، وعلل الموجودات، وغائيتها فى عالم الطبيعة ولواحق الأجسام الطبيعية من حركة وزمان ومكان .. إلخ، ثم دراسة عالم ما فوق فلك القمر وعالم الكون والفساد، يضاف إلى ذلك دراسته للمعادن والآثار العلوية والنبات والحيوان والنفس إلى اختلاف مراتبها من نفس نباتية ونفس حيوانية ونفس إنسانية[١٧].

مبادئ الموجودات الطبيعية:

بحث ابن سينا فى هذه المبادئ، وانتهى إلى القول بأن الجسم يتكون من مبدأين أساسيين هما المادة والصورة، ومن مبدأ ثالث يعد مبدأ بالعرض، وهو العدم الذى يعد نقطة نهاية صورة وبداية صورة أخرى.

وإذا كان الجسم مركبا أساسا من مادة وصورة، فإن الصورة عنده تنفصل عن الهيولى (والمادة لا تنفصل عن الصورة) فهى كالجزأين المتكاملين. أى لا يوجد أحدهما دون الآخر.

والحقيقة أن ابن سينا فى معرض بيانه للعلاقة بين المادة والصورة. يضفى على الصورة صفات تجعلها- حسب رأى مفكرنا - أفضل من المادة. بمعنى أنها هى التى تضفى الجوهرية والكمال على المادة، وهذا قد دفعه إلى نقد موقف القائلين بأن المادة وحدها هى الموجود الحقيقى ولا أهمية للصورة.

ويقول عاطف العراقى: "إذا كان ابن سينا قد تابع أرسطو إلى حد كبير حين قال بالمادة والصورة، إلا أن ابن سينا قد قال بصورة أخرى يسميها أحيانا بالصورة الجسمية، وتارة يطلق عليها الصورة الجرمانية، ويرى ابن سينا أنها تختلف عن الصورة النوعية التى قال بها أرسطو[١٨].

والواقع أنه لم يكن ثمة مبرر لإضافة ابن سينا للصورة الجرمانية. وقد أفاض فى نقد قول ابن سينا بهذه الصورة، بعض المفكرين من أمثال أبى البركات البغدادى قديما ويوسف كرم حديثا.

التجوهر وماهية التركيب[١٩]:

يقصد مفكرنا بهذه الفكرة البحث عن ماهية الجسم الطبيعى أو ما يعرف بمطلق الجسم، حتى يشمل كل الكائنات، ونلاحظ أن تجوهر الأجسام يعنى بالدرجة الأولى المبادئ الأولية أو الذاتية التى للجسم أى قبل حلول الأعراض فيه، وهذا ما لاحظه مفكرنا عند بحث ابن سينا لهذا الموضوع فيذكر أنه يدرس هذا الموضوع فى كثير من كتبه وخاصة فى أقسامها الميتافيزيقية.

وفى الإلهيات من "الشفاء" يذكر ابن سينا أن الموجود على قسمين:

أحدهما: الموجود فى شئ آخر وهذا الشئ متحصل القوام والنوع فى نفسه ولا تصح مفارقته لذلك الشئ وهو الموجود فى موضوع.

وثانيهما: الموجود الذى لا يكون فى شئ من الأشياء بهذه الصفة أى لا يكون فى موضوع إطلاقا، وهو الجوهر[٢٠].

وينتهى عاطف العراقى إلى أن الجوهر – عند ابن سينا – هو المقدم فى الوجود، وهو الأقوى وجودا، إذ كل موجود كان وجوده، بوسائط أقل، كان أقوى وجودا، والجوهر قد وجد بوسائط أقل. أما العرض فأضعف وجودا لأنه قد وجد بوسائط أكثر، ومعنى هذا أن الجوهر علة آنية الأعراض، وهذه الأعراض قد وجدت لمكان الجواهر.

ويركز عاطف العراقى على دراسة ابن سينا للجوهر الجسمانى وذلك لارتباطها بمبادئ الموجودات التى يرى ابن سينا أن صاحب العلم الطبيعى يتسلمها عن صاحب العلم الإلهى تسلما، ويضعها كالمبادئ المقررة التى لا تحتاج منه إلى إثبات، لأن صاحب العلم الإلهى هو الذى يهتم بإثباتها[٢١].

وإذا كانت العادة قد جرت على تعريف الجسم بأنه "الجوهر الطويل العريض العميق، أو الجوهر القابل للأبعاد الثلاثة" فهذه المعانى – عند ابن سينا – لا تدخل فى اعتبار الجسم جسما.

الجسم إذن هو الجوهر الذى كذا صورته، وهو بها ما هو. أما سائر الأبعاد الموجودة أو المفروضة كالنهايات وما بين النهايات. وكذا الأشكال والأوضاع باعتبارها تابعة للنهايات، فإنها كلها أمور ليست مقومة له، بل تابعة لجوهره وقد يلزم بعض الأجسام شئ منها أو كلها، وقد لا يلزم بعض الأجسام شئ فيها أو بعضها.

وينتهي عاطف العراقي إلى تأكيد رأى ابن سينا في عرضية الأبعاد الثلاثة "الطول والعرض والعمق" وكذلك السطوح أو الخطوط، ومعنى هذا أن الجسم بما هو جسم طبيعة نوعية محصلة، فلا يمكن أن يختلف أفرادها في التقويم بشئ وعدمه، وكذلك تعد الأبعاد ذات طبيعة واحدة، إذ كل منها لا يمكن أن يختلف أفرادها بالتقدم والتأخر والكمال والنقص، فلا يمكن إذن أن يكون بعضها جوهرا مقوما للجسم وبعضها عرضا متقوما به.

وهذا كله يدفع ابن سينا للقول بأن حقيقة الجسمية هي صورة الاتصال القابل لفرض الأبعاد الثلاثة ...[٣٢]

الهيولى والصورة:

يقرر عاطف العراقي أن ابن سينا يذهب - كما ذهب أرسطو - إلى أن هناك مبادئ للجسم بما هو جسم، بها تحصل جسميته. وهذه المبادئ منها ما هو قائم منه مقام صورة السرير وشكله - القائم منه مقام الخشب يسمى هيولى وموضوعا ومادة وعنصرا وأسطقسا، والقائم منه مقام صورة السرير يسمى صورة.

وبعد أن يشرح ابن سينا المعاني المرتبطة بالهيولى ويوضح الفرق بينها وبين الصورة يذهب إلى أن للجسم بما هو جسم، مبدأ هو الهيولى، ومبدأ هو صورة، سواء صورة جسمية مطلقة، أو صورة نوعية من صور الأجسام، أو صورة عرضية، إذا أخذنا في اعتبارنا الجسم من حيث هو أبيض أو قوى أو صحيح.

ويدرك عاطف العراقي أن الهيولى - عن ابن سينا - لا تتجرد عن الصورة القائمة بنفسها بأى حال من الأحوال، ولا تكون موجودا بالفعل إلا بأن تحصل الصورة لها فتوجد بها بالفعل، وإذا زالت الصورة فإن زوالها إنما يكون مع حصول صورة أخرى تنوب عنها وتقوم مقامها، وتفسد معها الهيولى بالفعل[٣٣].

ويوضح ابن سينا الفرق بين الصورة والأعراض وارتباط كليهما بالهيولى، فإذا كانت الصورة مقومة للهيولى ولابد للهيولى منها، فإن الأعراض هي المحمولات التي حصلت في الهيولى بعد أن تتقوم جوهرا جسمانيا بالفعل. وإذا كان منها ما هو لازم غير مفارق فإن وجوده ليس أولا وبالذات، أى تقومت الهيولى منه، بل عندما تقومت لزمته بالذات. فإذا كانت الصورة مقارنة للمادة في القوام ومعها في القوام، فإن للصورة والعرض شيئان في افتقار شخصهما إلى المادة. فالسخونة مثلا قد عرضت للصورة لتهيأ في المادة لا لتهيأ في الصورة.

ويؤكد عاطف العراقي أن الصورة جوهر بالفعل - عند ابن سينا - والهيولى جوهر بالقوة ولكن العرض ليس كذلك.

ومعنى هذا أنه إذا كان لكل جسم طبيعة ومادة وصورة، فإن له أعراضا تعرض له من خارج، بعد تصورنا لمادته بصورته، وبعد تمام نوعيته ..

لذلك فإن المادة الجسمانية - عند ابن سينا لا يمكن مقارنتها للصورة فهما كالجزأين الكاملين. لا يوجد أحدهما دون الآخر. فتؤدي الهيولى مهمة الموضوع أو

المحل، وتؤدى الصورة مهمة الماهية المعينة، فكل منهما يفتقر للآخر، ويؤلفان هيئة واحدة تامة[٢٤].

ويعرض عاطف العراقى لفكرة الاتصال والانفصال التى قال بها ابن سينا عند معالجته لتجوهر الأجسام، فيرى أن المتصل بذاته غير القابل للاتصال والانفصال. قبولا يكون هو بعينه الموصوف بالأمرين[٢٥].

ومعنى هذا أن الصورة الجسمية هى التى من شأنها الاتصال بذاتها غير الهيولى، وهى القابلة للاتصال والانفصال.

ثم يعرض عاطف العراقى لفكرة الامتداد الجسمانى التى رد بها ابن سينا على الذين قد يعترضون على فكرة الاتصال والانفصال.

وأهمية فكرة الامتداد الجسمانى – من وجهة نظر مفكرنا – ترجع إلى وجودها فى أكثر من موضع من فلسفة ابن سينا الطبيعية، فهو يستخدمها فى دراسته للمكان، إذ يفهم منها كون الأجسام موجودة فى المكان حالة بجزء منه، ويستخدمها فى دراسته للتناهى واللاتناهى وتوضيحه لهما[٢٦].

ويذهب ابن سينا إلى أن طبيعة الامتداد الجسمانى واحدة فى نفسها، واستغناءها عن القابل أو الحاجة إليه متشابهة. فإذا عرف فى بعض أحوالهما حاجتها إلى ما تقوم فيه، عرف أن طبيعتها غير مستغنية عما تقوم فيه. ولو كانت طبيعتها طبيعة ما يقوم بذاته، فحيث كان لها ذات كان لها تلك الطبيعة، لا لأنها طبيعة نوعية محملة، تختلف بالخارجات عنها دون الفصول.

ومعنى هذا أن الامتداد الجسمانى عبارة عن الصورة الجسمية المتصلة بذاتها التى لا تبقى هويتها الامتدادية عند وجود الانفصال لا فى الخارج ولا فى الوهم[٢٧]..

وقد أصبح واضحا عند عاطف العراقى أن ابن سينا يستخدم فكرة الامتداد لتفسير العلاقة بين المادة والصورة وإثبات أن الهيولى محتاجة إلى الصورة، وكذلك يدرك موقف ابن سينا من مسألة الوضع، حيث يذهب ابن سينا إلى أن الهيولى إذا كان لها وضع. فإن هذا الوضع لم تستفده من ذاتها، بل استفادته من الصورة الجسمية، أى من اقترانها بالصورة الجسمية[٢٨].

أى أن المادة الجسمانية يتعلق وجودها بسبب يجعلها ذات وضع دائما، فلا تتعرى إذن عن الصورة الجسمانية ولا عن صور وقوى غيرها، حتى فى استحالة شئ إلى شئ آخر، فالمادة إذا كانت مثلا ماء استحال هواء تعين لها ذات الوضع لأنها إذا كانت ماء كانت هناك، فإذن إنما ليست صورة الهوائية أو النارية وهى ذات وضع[٢٩].

ويناقش عاطف العراقى مسألة القوة والفعل التى يبحثها ابن سينا فى الجوانب الميتافيزيقية لفلسفته بالإضافة إلى بحثه لها فى الفلسفة الطبيعية مختلطة بالعدم متأثرا فى هذا بأرسطو.

فالجسم من حيث هو جسم وحيث له وجود اتصالى وصورة امتدادية يعد أمرا بالفعل، ومن حيث إنه مستعد لقبول شئ ما من الفصل والوصل وغيرهما من الأشياء المفقودة عنه، التى من شأنه أن يقبلها، فهو أمر بالقوة[٣٠].

وبعد أن يناقش عاطف العراقى موقف ابن سينا من كيفية تعلق الهيولى بالصورة. وكذلك مناقشته للصورة الجسمية أو الجرمانية، ثم القول بالعدم كمبدأ بالعرض[٣١]. يعرض بعد ذلك لعلل الموجودات – عند ابن سينا – وغائيتها فى عالم الطبيعة.

ويذكر مفكرنا أن ابن سينا قد وجه نقدا لأنطيفون[٣٢] لأنه أعتقد أن المادة هى التى يجب أن تحصل وتعرف. وإذا حصلت فإن ما بعدها لا يخرج عن كونه أعراضا ولواحق غير متناهية لا يمكن حصرها وضبطها، ومعنى هذا أن أنطيفون رفض مراعاة أمر الصورة.

ويرى عاطف العراقى أن نقد ابن سينا لأنطيفون لقوله بالمبدأ المادى فقط جعله يقر ضرورة مبادئ أخرى صورية وفاعلية وغائية.

وكذلك نقد ابن سينا القائلين بالصورة دون المادة، ويرى أنهم استخفوا بالمادة أصلا قائلين إنها إذا كانت موجودة فى الموجودات، فإن سبب ذلك ظهور الصورة بآثارها فيها .. وهذا المذهب خاطئ أيضا فى نظر ابن سينا لأنهم أسرفوا فى استبعاد المادة كما أسرف أنطيفون فى استبعاد الصورة، وهذا يؤدى إلى تعذر البحث فى العلوم الطبيعية، إذ أنها تبحث فى المادة والصورة من جهة تغيرها وكونها وفسادها. والصور تحتاج لكى تتحقق فى الوجود، إلى المادة. فكيف نستكمل معرفتنا إذن بالصورة إذا استبعدنا المادة. إن الصورة النوعية مفتقرة إلى مادة معينة تلزم لوجودها[٣٣].

ويذهب عاطف العراقى إلى القول "كان يجدر بابن سينا بدلا من متابعته التامة لأرسطو، وتأثره بأفلاطون الذى جعل أساس العلم الحق الغاية والمقصد، أن ينظر إلى ما يمكن أن يتمخض عنه مذهب أنطيفون وأمثاله من اتجاهات قد تفيد فى دراسة الطبيعة من بعض زواياها[٣٤].

ثم يذكر عاطف العراقى أن العلة المادية أو العنصرية – حسب تصور ابن سينا لها – هى العلة التى تعتبر جزءا من قوام الشئ، يكون بها الشئ هو ما هو بالقوة، وتستقر فيها قوة وجوده.

وهذه العلة المادية لا تكفى وحدها فى تصور العلية بالنسبة للموجود إذ أنها علية انفعال، أى علية سلبية، بل يجب أن يضاف إليها الاستعداد وتنسب إلى الفاعل والغاية.

أما العلة الصورية، فهى التى تكون جزءا من قوام الشئ، يكون بها هو ما هو بالفعل، وتكون هذه العلة بالنسبة للمادة كأنها مبدأ فاعلى لو كان وجودها بالفعل يكون عنه وحده، كما نستطيع اعتبارها جزءا للعلة الفاعلية كأحد محركى السفينة، وإن كانت تعد فى الواقع علة صورية للمركب منها ومن المادة إذ أنها صورة للمادة وليست علة صورية لها.

ويدرك مفكرنا وجود تقارب عند ابن سينا – كما هو الحال عند أرسطو – بين العلة الصورية الغائية، وفى رأيه أن نقد ابن سينا للقائلين بالعلة المادية فقط دون غيرها من العلل. إنما كان هدفه التركيز على العلة الغائية فى عالم الطبيعة نظرا للارتباط بينها وبين العلة

الصورية، فالصورة تمثل الجانب الواضح من الطبيعة عنده كما تتمثل فيها العناصر الإيجابية الفعالة، طالما أنها تضفى على المادة حقيقتها، حتى تصبح العلة الغائية فى آخر الأمر غير متميزة تماما عن العلة الصورية[٣٥].

ويقسم ابن سينا علتى الوجود إلى ما يكون علة للإيجاد فى نفسه، بأن يكون به الإيجاد، وهذه هى العلة الفاعلية، وإلى ما يكون علة لعلة الإيجاد، بأن يكون الإيجاد لأجله، وهذه هى العلة الغائية، بمعنى أن الغائية لا تفيد وجود المعلول بالذات، بل تفيد فاعلية الفاعل، فهى علة فاعلية بالنسبة إلى ذلك الوصف للفاعل، وعلة غائية بالنسبة إلى المعلول، والفاعل فى الأمور الطبيعية عند ابن سينا قد يقال لمبدأ الحركة فى آخر غيره من جهة ما هو آخر، وهذه الحركة هى الخروج من قوة إلى فعل فى مادة، فيكون هذا المبدأ إذا سببا لإحالة غيره وتحريكه عن قوة إلى فعل[٣٦].

ويشرح ابن سينا بعض المعانى التى توضح أحكام العلة الفاعلية، من هذه المعانى: المهئ والمتمم والمشير والمعين.

ولذلك يقسم مبدأ الحركة الذى تعرف به العلة الفاعلية إلى قسمين: فهو إما مهئ وإما متمم، والمهئ هو الذى يصلح المادة كمحرك النطف فى مواضعها المعدة، أما المتمم فهو الذى يعطى الصورة، وهذان المبدآن يخرجان الشئ من القوة إلى الفعل.

أما المعين فيعد جزءا من مبدأ الحركة التى تعد أصلا بالنسبة له، والفرق بين المعين والأصل، أن الأصل يحرك لغاية له والمعين يحرك لغاية ليست له، بل للأصل، أو لغاية ليست نفس غاية الأصل الحاصلة بالتحريك، بل غاية أخرى.

أما المشير فهو مبدأ الحركة بتوسط، فإنه سبب الصورة النفسانية التى هى مبدأ الحركة التى تعد الأولى لأمر إرادى، فكأنه إذا مبدأ المبدأ، وعلى هذا فهو يعد من جهة أخرى داخلا فى العلة الغائية، بمعنى أنه الفاعل المتقدم للفاعل أى الداعى إلى الفعل، والفاعل لصورة الاختيار الذى ينبعث منه الفعل الأخير[٣٧].

وخلاصة هذا أن العلة الفاعلية الطبيعية تفيد التحريك على نحو من أنحاء الحركة، أى مفيد الوجود فى الطبيعيات يكون مبدأ حركة.

أما العلة الغائية فإن ابن سينا يؤكد أن الغاية هى المعنى الذى لأجله تحصل الصورة فى المادة وأنها الخير الحقيقى، أى ما لأجله يكون الشئ، فالعلة الغائية إذن سبب وعلة للصورة الموجودة عن الفاعل فى الهيولى، ومسبب ومعلول فى وجودها لتلك الصورة.

ومعنى هذا أن ما يربط العلة الفاعلية بالعلة الغائية هى مسألة البداية والنهاية. فالصورة الإنسانية مثلا تعد غاية إذا نظرنا إلى انتهاء الحركة وهى الصورة التى فى الابن، وتعد علة فاعلة باعتبار ابتداء الحركة وهى الصورة التى فى الأب.

والعلة الغائية عند ابن سينا علة تمامية متناهية، وهذا ما يدركه عاطف العراقى بدقة وعمق عندما يلاحظ ربط ابن سينا بين الغاية والخير الحقيقى وهذا بالرجوع إلى فكرة تناهى العلة الغائية فى الوجود.

ويذهب ابن سينا إلى أنه إذا كانت العلة الغائية هى التى تكون سائر الأشياء لأجلها ولا تكون هى من أجل شئ آخر، فإنه ينتج عن هذا وجوب تناهيها، دليل هذا أن من يعتقد كون العلل الغائية تستمر واحدة بعد أخرى، فقد أداه هذا إلى إبطال العلل التمامية فى أنفسها، كما أبطل طبيعة الخير التى هى العلة التمامية، فالخير هو الذى يطلب لذاته وسائر الأشياء تطلب لأجله. وإذا كان شئ يطلب لشئ آخر، كان نافعا لا خيرا حقيقيا[٣٨].

وبعد ذلك يحلل عاطف العراقى موقف ابن سينا من قضايا فلسفية لها جذورها هى الاتفاق والمصادفة والغائية.

فبالنسبة للقائلين بإنكار البخت والمصادفة فهم يرون أن البخت ليس له معنى فى الوجود، إذ من المحال فى الوقت الذى نجد للأشياء أسبابا موجدة ونشاهدها، أن نعزلها ونرتاد لها عللا مجهولة من البخت والاتفاق، ويذهب ابن سينا إلى أن المذهب المبطل للاتفاق، المحتج بأن كل شئ يوجد له سبب معلوم، وليس هناك من داع إلى اختلاق سبب هو الاتفاق، هذا الرأى خطأ من وجهة نظر ابن سينا ولا يؤدى احتجاجه إلى المطلوب، لأنه ليس إذا وجد لكل شئ سبب، لم يكن للاتفاق وجود. بل كان السبب الموجب للشئ الذى لا توجبه من جهة الدوام والأكثر هو السبب الاتفاقى نفسه من حيث هو كذلك.

والمنكرون للبخت والاتفاق يستندون إلى وجود غايات كثيرة معا لشئ واحد، وهذا خاطئ من وجهة نظر ابن سينا، وسبب الخطأ أن الغاية تقال على أنحاء شتى منها ما ينتهى إليه الشئ، ومنها ما يقصد بالفعل. والمقصود بالحركة الطبيعية محدود وكذلك المقصود بالإرادة أيضا محدود.

وإذا قال المنكرون للبخت والاتفاق أنه لا يجب أن تصير الغاية غير غاية بالجعل، فهذا خاطئ من وجهة نظر ابن سينا، لأن الجعل يؤدى إلى أن يكون شئ ما أكثريا وفى الآخر أقليا، مثال ذلك أن الشاعر بمقام الغريم الخارج إليه ليظفر به من حيث هو كذلك، فإنه غالبا ما يظفر به، والعكس صحيح. فإن كل الجعل المختلف يختلف له حكم الأمر فى أكثريته وغير أكثريته، فكذلك يختلف له حكم الأمر فى أنه اتفاقى[٣٩].

ونقد ابن سينا للمنكرين للبخت والاتفاق خاطئ من وجهة نظر عاطف العراقى، حيث يتساءل كيف يكون الاتفاق فى جملة الأسباب، وكذلك فإن ابن سينا قد غفل عن النتائج التى يمكن أن تؤدى إليها آراء هذا الفريق، إذ كيف يتسنى لنا تفسير أسباب شئ ما تفسيرا دقيقا إذا سلمنا بالاتفاق والبخت مهما كانت الصورة التى يكونان عليها[٤٠].

ويعرض مفكرنا لموقف ابن سينا من طائفة أخرى عظمت من أمر البخت وبالغت فى ذلك حتى أرجعت إلى الاتفاق كل الظواهر التى نشاهدها فى السماء وفى العالم. بمعنى أن الاتفاق هو الذى أدى إلى دوران العالم والحركة ومنه تركبت الأشياء وانفصلت بعضها عن بعض، حتى أدى إلى النظام الذى نراه. والمعظمون لأمر البخت والاتفاق يقسمهم عاطف العراقى إلى ثلاثة فرق:

الأولى: ترى أن البخت سبب إلهي مستور لا يرقى العقل إلى إدراكه، إذ أنه شئ إلهي لا يعرفه إلا الملائكة والشياطين المردة.

وابن سينا لا يوجه لهذه الفرقة نقدا محددا ورأيهم عنده أقرب إلى الخرافات والأساطير.

الثانية: قدمت البخت على الأسباب الطبيعية، وجعلت كون السماء والعالم بالبخت. وهذه الفرقة يمثلها ديمقريطس الذى يرى أن الجزئيات لا تكون بالاتفاق.

الثالثة: وهى لم تجعل العالم بكليته كائنا بالاتفاق، ولكنها جعلت الكائنات متكونة عن المبادئ الأسطقسية بالاتفاق، ويمثل هذه الفرقة أنبادوقليس ومن تبع مذهبه.

وينقد ابن سينا ديمقريطس وأتباعه ويرى أن قوله بتكون العالم بالاتفاق. وأن الكائنات تكون بالطبيعة قول فاسد. وينفذ ابن سينا نقده فيقول: الاتفاق غاية عرضية لأمر طبيعى أو إرادى أو قسرى كما أن الطبيعة فى ذاتها أقدم من الاتفاق، وبالتالى فإن السبب الأول للعالم طبيعة أو إرادة، ولهذا فرأى ديمقريطس خاطئ.

وفيما يتعلق بقول ديمقريطس أن الجزئيات لا تكون بالاتفاق، فهذا رأى خاطئ فى نظر ابن سينا، إذ كيف نسلم بأن الأمر الدائم الذى لا يقع فيه خروج على نظام واحد يكون اتفاقيا، ونجعل الأمور الجزئية تسير نحو غاية وفيها ما يرى بالاتفاق.

ويوجه عاطف العراقى نقدا لموقف ابن سينا من ديمقريطس، ويرى أنه ليس نقدا جوهريا، وأنه لم يتغلغل فى مذهب ديمقريطس حتى ينقده صحيحا دقيقا، كما أن ابن سينا قد غفل عن الجوانب العلمية فى رأى ديمقريطس، وانساق إلى الدخول فى تصور ميتافيزيقى للعالم، لا تصور علمى.

كما يؤكد مفكرنا أن ابن سينا قد غفل عما فى تفرقة ديمقريطس بين ما هو بالاتفاق وما هو فى الحقيقة، وهى تفرقة مبدئية بين الكم والكيف، ولو كان ابن سينا – فى رأى عاطف العراقى – قد استفاد من هذه التفرقة وسار بها إلى آخر مجالاتها لكان لها شأن كبير فى فلسفته الطبيعية ولكنه لم يشأ، فسيطر عليه التفسير الغائى الكيفى حتى غفل عما قد يكون فى بعض مذهب ديمقريطس وشيعته من أفكار تسعى نحو التفسير الكمى واختصار الظواهر.

كما يؤكد مفكرنا أن فكرة ديمقريطس فى الاتفاق لا تعبر تماما عن التفسير العلمى الصحيح، إذ إغفال لمعرفة خصائص الأشياء، ولكن بعض جوانب مذهبه فى هذا المجال كان يجب أن تكون جديرة باهتمام ابن سينا.

وبالنسبة للفرقة الثالثة يرى ابن سينا ضرورة التفرقة بين الغاية والضرورة، وكذلك التفرقة بين الدائم والأكثرى والأقلى بالنسبة للموجودات وما يحدث عنها، ويصعد ابن سينا من هذه التفرقة إلى إثبات الغائية فى عالم الطبيعة. حيث يرى أن الأمور منها ما هى دائمة ومنها ما هى فى أكثر الأمر. مثال ذلك أن النار تحرق الخطب إذا لاقته، وأن الخارج من بيته إلى مكان ما يصل إليه فى أكثر الأمر. ومن الأمور ما هى ليست دائمة ولا فى أكثر الأمر. فالأمور التى تكون فى أكثر الأمر هى التى لا تكون فى أقل الأمر فكونها إذن إذا كانت فإما

أن يكون عن اطراد فى طبيعة السبب إليها وحده أو لا يكون كذلك. وإذا لم يكن كذلك. فإما أن يحتاج السبب إلى قرين من سبب أو زوال مانع.

وقد أصبح واضحا أمام مفكرنا أن الفرق بين الدائم والأكثرى- عند ابن سينا - يتضح فى أن الدائم لا يعارضه معارض أبدا، أما الأكثرى فيعارضه معارض، وعلى ذلك فإن الأمر الأكثرى يمكن أن يكون واجبا، وذلك إذا رفعنا الموانع والعوارض من طريقه، وذلك صحيح سواء فى الأمور الطبيعية أو الإرادية، ولهذا يصح القول أن كلا من الدائم والأكثرى لا يمكن أن يوجدا عن البخت والاتفاق.

ويعتقد عاطف العراقى أن هذه التفرقة من جانب ابن سينا لا مبرر لها، بل هى نوع من الهروب من تحديد أفعال وخصائص معينة للأشياء رغم وجود تفرقة لفظية بين الدائم والأكثرى.

والحقيقة أن ابن سينا ينحاز لرأى أرسطو الذى يقول إن الشئ الواحد قد يكون أقليا باعتبار ما وأكثريا باعتبار آخر، ومتساويا باعتبار ثالث، مع ملاحظة أن متأخرى المشائين قد اشترطوا أن ما يكون بالاتفاق إنما ينحصر فى الأمور الأقلية الكون عن أسبابها، وهذا مخالف لرأى أرسطو الذى اشترط ألا يكون دائما ولا أكثريا.

وينتهى ابن سينا إلى أن البعد بين الأكثرى وهو الذاتى الضرورى الذى عاقه عائق عن فعله، وبين المتساوى الذى تتوقف أسبابه على أسباب أخرى توجبه أو تمنعه، أقرب من البعد بين الواجب والأقلى، ودليل هذا- عند ابن سينا - أن الإرادة تخرج الشئ من الإمكان المتساوى إلى الإمكان الأكثرى وإذا خرج الشئ من هذا الإمكان المتساوى، فقد خرج بالتالى من دائرة الاتفاق والبخت طالما أنه أصبح إمكانا أكثريا[٤١].

ويؤكد عاطف العراقى أن ابن سينا قد رأى أن الاتفاق يعتبر سببا بالعرض وليس سببا بالذات، وكذلك فإن دراسته للاتفاق والأسباب الأكثرية والدائمة والمتساوية والأقلية أدت به إلى الصعود نحو تقرير غائية الطبيعة وتبرير كل ما قد ينشأ ضد هذا المبدأ من وجود للشرور والفساد والنقص ...

ويذهب ابن سينا إلى أن الغاية تقال لما ينتهى إليه الشئ كيف كان. ويقال لما يقصد بالفعل والمقصود بالحركة الطبيعية محدود، والقصود بالإرادة أيضا محدود[٤٢]، والغاية إلى يقصدها ابن سينا هنا هى الغاية الذاتية.

وكذلك فإن تحريكات الطبيعة للمواد إنما هو على سبيل قصد طبيعى منها إلى حد محدود، وأن ذلك مستمر بطريقة دائمة أو أكثرية. وعلى هذا أيضا لا يكون الاتفاق، إذ أن كل ما يكون دائما أو على أكثر الأمر ليس بالاتفاق.

ويؤكد مفكرنا تأثر ابن سينا بأرسطو فى اتفاقه معه أنه إذا نتج عن الطبيعة شئ ضار فإن ذلك يكون بطريقة دائمة ولا أكثرية. وعلى ذلك فإننا نجد الغائية والخيرية متمثلة فى كل الموجودات فى عالم الطبيعة سواء الحيوانات والنباتات أو حركات الأجرام البسيطة وما يصدر عنها من أفعال بالطبع نحو غايات تتوجه إليها، إما بطريقة دائمة، وإما بطريقة أكثر إذا عاقها عن ذلك عائق[٤٣].

ويرى ابن سينا أننا لا يمكن أن نحكم بأن الفعل الصادر عن الطبيعة غير متوجه إلى غاية إذا عدمت الطبيعة الروية. إذ أن الروية لا تجعل الفعل ذا غاية، بل تعين الفعل الذى يختاره من بين سائر الأفعال. أى أن الروية هدفها تخصيص الفعل لا جعله ذا غاية[٤٤].

ويؤكد عاطف العراقى أن الأسباب الدائمة والأكثرية عند ابن سينا غايات ذاتية. أما الأسباب الأقلية فهى غايات بالعرض.

وينتهى ابن سينا إلى التأكيد على أن كل شئ لغاية، ووجود الشرور ومظاهر النقص، لا يمكن أن ينهض دليلا على هدم الغائية والخيرية.

والحقيقة أن دراسة ابن سينا للغاية فى عالم الطبيعة لم تسلم من نقد مفكرنا عاطف العراقى، حيث يرى أن ابن سينا خلط بين المباحث الطبيعية والأخلاقية واتجه نحو تفسيرات كيفية لا كمية، كما تتميز هذه الدراسة بوجود تعقيد فى تفسير الظواهر حتى بعدت عن المبادئ والعلاقات الأساسية التى يجب أن تكون أساسا للدراسات الطبيعية.

وتمام النقد أن ينصف مفكرنا عاطف العراقى الفيلسوف ابن سينا، حين يرجع خلطه بين المباحث الطبيعية والأخلاقية إلى تأثره بأرسطو، وكذلك اتجاه العلم فى عصره وتداخله مع الفلسفة، بالإضافة إلى قيام ابن سينا بكثير من التجارب والملحوظات الشخصية التى لها أهميتها الكبيرة فى مجال العلوم الطبيعية.

وبعد ذلك يهتم عاطف العراقى بدراسة لواحق الأجسام الطبيعية عند ابن سينا[٤٥]: الحركة وأنواعها والسكون، وأحكام الحركة والزمان والمكان والخلاء، ثم يدرس الحيز والوضع والشكل للجسم الطبيعى، ثم يدرس الحركة الطبيعية وغير الطبيعية للأجسام.

الحركة:

يلاحظ عاطف العراقى منذ البداية عدم وجود وحدة موضوعية فى دراسة ابن سينا لنظرية الحركة، شأنه فى ذلك شأن أرسطو، فمن دراسته لمجال ينتقل لمجال آخر ثم ينتقل إلى المجال الأول وهكذا، ومن دراسته للحركة وأنواعها، ينتقل إلى بيان أحكامها، ثم يعود لبيان أنواعها.

ويرتبط تعريف ابن سينا للحركة بالمقولات التى يمكن أن تقع فيها الحركة، وبتفرقته بين الحركة وبين الكون والفساد.

والموجودات عند ابن سينا بعضها بالفعل من كل وجه وبعضها من جهة بالفعل ومن جهة بالقوة، ومن المستحيل أن يكون شئ من الأشياء بالقوة من كل جهة، ولا ذات له بالفعل. بل لابد أن يكون من شأن كل ذى قوة أن يخرج عنها إلى الفعل المقابل لها. وإذا امتنع ذلك فلا قوة له.

والخروج إلى الفعل عن القوة قد يكون دفعة، وقد يكون لا دفعة وهو أعم عن الأمرين جميعا ويكون لجميع المقولات، ومثال ذلك الجوهر خروج الإنسان إلى الفعل بعد كونه بالقوة، وفى الكم خروج النامى إلى الفعل عن القوة، وفى الكيف خروج السواد إلى الفعل عن القوة ..[٤٦].

ويؤكد الدكتور عاطف العراقي أن ابن سينا يشترط التدرج في الوجود، لأنه يميز بين الخروج دفعة والخروج على سبيل التدرج، ومعنى هذا أن الحركة تقع في مقولات معينة دون غيرها، إذ نظرنا إليها من جهة القوة والفعل. وإذا أضفنا إلى هذا معنى الزمان. بمعنى أن الحركة يؤخذ الزمان في حدها فيمكننا القول إن الحركة خروج عن القوة إلى الفعل في الزمان أو على الاتصال أو لا دفعة.

وهذا التعريف غير صحيح من وجهة نظر ابن سينا الذي يتابع أرسطو في القول بأن الحركة كمال أول لما هو بالقوة من جهة ما هو بالقوة.

ويحلل مفكرنا تعريف ابن سينا للحركة قائلا: إن فكرة القوة والفعل التي ناقشها ابن سينا لا تتعارض تماما مع تعريف الحركة، الذي يراه قريبا مما ذهب إليه السابقون على أرسطو، ولكن أرسطو وأتباعه كابن سينا عدلوا من تعريف القدماء للحركة لأنهم – أي أرسطو وأتباعه – رأوا أن التدرج هو وقوع الشئ في زمان بعد زمان. ولما كان الزمان هو مقدار الحركة، فيلزم الدور إذن[٤٧].

وكذلك حلل عاطف العراقي موقف ابن سينا من صلة الحركة بالمحرك والمتحرك والزمان الذي فيه تقع الحركة والنقطة التي منها تبتدئ والحد الذي إليه تنتهي، ثم ميز بين الحركة والتغير لمعرفة المقولات التي تقع فيها الحركة، ثم عرض مفكرنا للمقولات التي ناقشها ابن سينا لتوضيح أنواع الحركة، وهذه المقولات هي: الجوهر والكيف والكم والأين والوضع والإضافة والزمان والجدة والفعل والانفعال، كما حلل عاطف العراقي موقف ابن سينا من السكون من خلال تقابله مع الحركة وأيضا من خلال تقابل السكون مع السكون[٤٨].

وثمة ملاحظات يذكرها مفكرنا الدكتور عاطف العراقي عند تحليله لمفهوم ابن سينا للحركة وعلاقتها بالمقولات، فمثلا نجده يقول: "إذا رجعنا إلى تعريف الحركة، استطعنا أن نميز داخله بين كمال أول وكمال ثان. أوضح هذا قائلا أن هناك حالة قوة قبل الكمالين، وهي الحالة التي تركها الكمال الأول متوجها إلى الكمال الثاني. وسواء قلنا أن منه ضدين أو حالتين متوسطتين بين الضدين، إلا أنه من الواضح أننا نستطيع تمييز مبدأ حركة عن نهاية حركة، كما أن ذلك يثبت وجود زمان بين المبدأ والنهاية".

ويضيف عاطف العراقي قائلا: "أن الحد الذي إليه تنتهي الحركة هو الذي يعين لنا اسمها الخاص. إنه أجدر من نقطة الابتداء. ومثال ذلك الكون والفساد الذي هو ضرب من التغير. الكون هو تغير إلى جهة الموجود، ولكن يلزم أن يبتدأ أصلا من اللاموجود. معنى هذا إذن أن المبدأ أو النهاية إذا كانا ضروريين للحركة، إلا أن ما تنتهي إليه الحركة هو الذي يحدد لنا نوع هذه الحركة أو التغير.

الحركة إذن لها مبدأ ومنتهى وهما طرفا المسافة في النقلة، والوضعان الأول والأخير في الدوران، أي ما منه وما إليه. كما تتضمن الزمان الذي تقع فيه، تتساوى في هذا كله الحركة أو التغير.

الحركة إذن لها مبدأ ومنتهى وهما طرفا المسافة فى النقلة، والوضعان الأول والأخير فى الدوران، أى ما منه وما إليه. كما تتضمن الزمان الذى تقع فيه، تتساوى فى هذا كله الحركة الوضعية والحركة المكانية .."[49].

وملاحظة أخرى بالنسبة للسكون يحللها عاطف العراقى فيقول: "يمكن القول بأن جسما ما ساكن، إذا كان عادما للحركة، وكان من شأنه أن يتحرك، وعلى ذلك إذا كان هناك شئ لا يتحرك أبدا، فلا يمكن أن نقول عنه أن ساكن. إذ السكون ليس شيئا آخر إلا ضد الحركة وعدم الكيف الذى يكون الموضوع قابلا له. وعلى ذلك ينبغى عدم الخلط بين حالة السكون وحالة الثبات .."[50].

بعد ذلك يحلل مفكرنا أحكام الحركة كما تصورها ابن سينا، فيتحدث عن وحدة الحركة وكثرتها ومقاييس الحركة من حيث سرعتها وبطؤها وتضاد الحركة وتقابلها وكذلك يتحدث عن تقابل الحركة والسكون.

الزمان عند ابن سينا:

يحلل الدكتور عاطف العراقى موقف ابن سينا من مشكلة الزمان[51]، ويعرض لهذه المشكلة فى قسمين داخل الفصل الثانى من الباب الثالث، أما القسم الأول، فيضمنه موقف ابن سينا النقدى من المذاهب الخاصة بالزمان، وفى القسم الثانى، يتحدث عن مذهب ابن سينا فى طبيعة الزمان وتعلقه بالحركة والنفس.

يقول مفكرنا فى تمهيده الدقيق لمشكلة الزمان: "الواقع أن نظرية ابن سينا فى الزمان، لها شقان أساسيان، شق يدخل فى مجال الطبيعيات– موضوع هذا التحليل – وشق آخر أكثر أهمية منه وهو الذى يبحث فى الزمان من جهة حدوثه أو أزليته، ولا يدخل هذا الشق فى نطاق هذا البحث لأنه داخل فى مجال الميتافيزيقا، إذ أنه يبحث فى مشكلة العالم من حيث قدمه وحدوثه، وبوجه عام يمكن القول بأن البحث الطبيعى فى الزمان يكون من جهة تعلقه بالحركة والمكان .. إلخ، والاعتماد فى إثبات وجوده على مشاهدة اختلاف الحركات من حيث سرعتها وبطئها وبيان تعنقه بالنفس، وأيضا التساؤل عن تناهى الزمان أو لا تناهيه من زاوية الحركة ولواحقها، أما البحث فى مجال علم ما بعد الطبيعة. فإنه يهتم بدراسة العلاقة بين الحادث والقديم، أى دراسة ماهية القبلية والبعدية.

ويحدد مفكرنا أهم مصادر نظرية الزمان عند ابن سينا فى مصدرين أحدهما يونانى والآخر إسلامى[52].

وبعد أن يعرض مفكرنا لموقف ابن سينا النقدى من القائلين بأن الزمان ليس له وجود وأنه أمر متوهم وكذلك رأى القائلين بأن الزمان جوهر أزلى، والقائلين بأن الزمان هو الحركة، يعرض لمذهب ابن سينا فى طبيعة الزمان وبيان تعلقه بالحركة والنفس، ويوضح أن ابن سينا يركز على القول بأن الزمان ليس هو الحركة رغم أنها تتطلب زمانا معينا لتحدث فيه، ومعنى هذا أن الزمان لا يوجد بالنسبة لنا إلا بشرط الحركة والتغيير.

ويدرك عاطف العراقى محاولة ابن سينا للربط بين الحركة والزمان، والاستعانة بظاهرة الحركة لفهم الزمان، وذلك للبرهنة على وجود مقدار يختلف عن ذات الحركة أو المتحرك أو المسافة.

ويرى عاطف العراقى أن الزمان عند ابن سينا تلزمه لذاته إضافة القبل والبعد، كما تلزم هذه الإضافة سائر الأشياء بسبب الزمان.

ويعتبر تفسير ابن سينا للزمان تفسيرًا ماديًا- من وجهة نظر مفكرنا- ودليل هذا قول ابن سينا: "ولما صح أن الزمان ليس مما يقوم بذاته، وكيف يكون مما يقوم بذاته، وليس له ذات حاصلة، وهو حادث وفاسد، وكل ما يكون مثل هذا فوجوده متعلق بالمادة، فيكون الزمان ماديًا(٥٣).

ويحلل مفكرنا المفهوم المادى للزمان عند ابن سينا فيقول: "إن تفسير ابن سينا لماهية الزمان يحمل طابعًا ماديًا، بمعنى أنه ينسب إليه نوعًا من الشيئية، فالزمان عنده لا يكون إلا إذا كان هناك قبل وبعد. ولا يكون هناك قبل وبعد إلا إذا حدث أمر. كما لا يكون القبل والبعد معا، بل لابد من إبطال واحد منهما حتى يأتى الآخر، فيبطل القبول لحدوث البعد، وإذا لم يكن ثمة اختلاف وتغير، بأن يبطل شئ أو يحدث شئ، فلا يكون هناك زمان، إذ الزمان لا يوجد- كما يقول ابن سينا- إلا مع وجود تجدد حال، وهذا التجدد لابد أن يكون مستمرًا، وإلا لم يكن زمانًا".

وكذلك يحلل مفكرنا موقف ابن سينا من مسألة الآن، ويرى أن تفسيره لهذه المسألة يدل على أن "الآن" فكرة تصورية تخلعها النفس على الأشياء لإدراك معنى الزمان، وفهم فيلسوفنا للآن على هذا النحو يخفف من حدة الطابع المادى الذى لا يتردد ابن سينا فى إعلانه بإرجاعه الزمان إلى الحركة، وهذه بدورها لا توجد إلا فى الأشياء المتحركة.

ويربط عاطف العراقى بين تفسير ابن سينا للآن وآرائه فى مسألة أزلية العالم. إذ أننا لو رجعنا إلى جذور تفسيره لمسألة الأزلية والأبدية وجدناه يكمن فى التفرقة بين الحركة على خط مستقيم والحركة على الدائرة. فإذا ربطنا هذه التفرقة برأيه فى الآن، وقوله أنه يشبه النقطة على دائرة، لا النقطة على خط مستقيم، وكيف أن الأولى تتصل أطرافها ويوجد لها المبدأ والنهاية والثانية لا يمكن أن توجد إلا متناهية ومحاطًا بها.

ويعرف ابن سينا الآن بأنه طرف موهوم يشترك فيه الماضى والمستقبل من الزمان، وعلى هذا فإنه لا يكون موجودًا بالفعل، إذ أنه لو كان كذلك بالقياس إلى نفس الزمان، لأدى هذا إلى قطعة اتصال الزمان.

والآن- من وجهة نظر مفكرنا- يعد فى الحقيقة واصلا لا فاصلا، دليل هذا أن الزمان لا يكون له آنًا بالفعل موجودًا بل بالقوة، وعلى هذا فلا يؤدى إلى إحداث فصل فى ذات الزمان نفسه، وكذلك فإن الآن لا يعد فى الواقع جزءا من الزمان، بل هو حد له يفصل الماضى من المستقبل من غير انقطاع، بحيث تتعاقب الآنات دون اقتران بعضها بالبعض وتماسكها، نظرًا لأن الآن يعدم فى نفس اللحظة التى يوجد فيها، وهذا هو ما يجعلنا نميز بين معانى التقدم والتأخر.

وبعد أن يربط مفكرنا بين تعريف ابن سينا للزمان وتوضيحه لفكرة الآن، يقول أن الزمان ليس شيئًا غير قسمة الحركة بالآنات إلى المتقدم والمتأخر. إن الآن هو الذى يفعل الزمان ويحدده وبدونه لم يكن متقدم ولا متأخر ولا عدد أصلاً. وعن طريقه يلقى الزمان الوجود، أى أنه بدونه لا يدخل الزمان فى الوجود.

ويرى مفكرنا عاطف العراقى أن فكرة الآن عند ابن سينا تدلنا على إثبات دور النفس فى إدراك الزمان وتأكيد هذا الدور، فالزمان يتوقف على النفس، لأنه عدد يحتاج إلى عاد، كما أنه مؤلف من ماض ومستقبل، وهذا يثبت دور النفس، كما أن هذه النفس تسبب حركة الأفلاك، وهذه الحركة بدورها شرط فى وجود الزمان.

ينتهى مفكرنا عاطف العراقى إلى القول بأن ابن سينا استفاد من الإسكندر الأفروديسى وسمبلكيوس فى قوله بأن الزمان يتوقف على النفس أى أنها علة وجود الزمان، ويؤكد مفكرنا أن الزمان - عند ابن سينا - يعتبر من جهة فعل للنفس، ومن جهة موجود خارج النفس[٥٤].

التناهى واللاتناهى فى الزمان عند ابن سينا:

أدرك عاطف العراقى أن الزمان يتعلق بالحركة وأنه لا يتصور إلا مع الحركة كما أدرك أن الزمان عند ابن سينا عبارة عن مقدار للحركة المستديرة جمن جهة المتقدم والمتأخر، وأن الحركة - عند ابن سينا - غير محدثة حدوثًا زمانيًا. إذ أنه ليس قبلها مبدأ إلا الإبداع وليس قبلها شئ إلا ذات المبدع، قبلية بالذات لا بالزمان، طالما أنه ليس للزمان فى نفسه أول متقدم عليه أو شئ أول إلا ذات البارى المبدع، ولذلك لا يكون للحركة ابتداء زمانى إلا على جهة الإبداع، ولا شئ إلا ذات المبدع.

ونستنتج مما سبق أن القول بلا تناهى الزمان عند ابن سينا يقوم على قطعه بتعلق الزمان بالحركة وعدم تصوره دونها، مع ملاحظة أن الزمان والحركة حادثان.

ويحلل عاطف العراقى رأى ابن سينا فى الحركة والزمان وتناهى ولا تناهى الزمان وينتهى إلى أن قول ابن سينا بأن الحركة حادثة حدوثًا ذاتيًا، لا ينفى أن جوهر رأيه هو نفس جوهر رأى أرسطو، لأن ابن سينا إذا كان قد ارتضى لنفسه تعريف أرسطو للزمان وتعلقه بالحركة على أنه عدد لها، فإنه بالتالى قد سلم بأنه لا بداية لها ولا نهاية، أى أنها تجرى أبداً ولا تنتهى.

ويقرر عاطف العراقى أن ابن سينا بمتابعته لأرسطو فى مسألة الزمان يكون مخالفًا لسلفه الكندى الذى ذهب إلى أن الزمان لا يوجد مستقلاً عن العالم وحركته، وأنه حادث له بداية. ومن هنا يكون هذا العالم وكل ما يعرض فيه حادثًا غير قديم، إذ لا يوجد مبدأ قديم سوى الله تعالى.

وبعد تحليل مفكرنا لموقف ابن سينا من الزمان والحركة يؤكد وجود خمسة أسس يقيم عليها ابن سينا رأيه فى هذا المجال. وهذه الأسس هى:

١ - يميز ابن سينا بين القدم بالذات والقدم بالزمان. والأول يقصد به انتفاء البداية للقديم، والثانى معناه انتفاء البداية الزمانية وبالتالى الحدوث الإبداعى الذى يعنى حدوث شئ

غير مسبوق بزمان بفعل مبدأ يوجده، والحدوث الزمانى عبارة عن حدوث الشئ مسبوقًا بزمان لم يكن فيه موجودًا.

٢- التسوية بين الزمان والحركة من جهة أنهما قديمان لا متناهيان وإن كانا مبدعين.

٣- الدهر عند ابن سينا محيط بالزمان. فالدهر فى ذاته من السرمد. والدهر دهر بالقياس إلى الزمان، ومن هنا يمكن القول إن الدهر بمعنى الأبد بخلاف الزمان. الأول دائم ولا يتحرك ولا يفنى ولا يحل فى الزمان كمثل أفلاطون، والثانى يمر وينقضى بل هو محل للتغير.

٤- إذا كان الزمان يلحقه اللاتناهى، بمعنى أنه وهو مقدار الحركة. لا أول له ولا آخر فإن الحركة هى التى مقداره يجب أن لا يكون لها أول ولا آخر. والحركة الحافظة للزمان - كما يقول الطوسى - هى الحركة الدورية المتصلة دائمًا حيث لا يلحقها السكون.

٥- يميز ابن سينا بين ما يكون فى الزمان، وما يكون مع الزمان من غير أن يكون فيه، الأول مثل أقسام الزمان وأطرافه والحركات والمتحركات الزمانية، أما الثانى فيقصد به الذات الإلهية والعقول العشرة، أى هذا النظام الذى حاول عن طريقه تفسير صدور الكثرة عن الوحدة والمتغير عن الثابت، ويؤكد عاطف العراقى أن ابن سينا قد تأثر برأى الأفلاطونية الجديدة فى هذه الجزئية(٥٥).

المكان والخلاء عند ابن سينا:

يحلل مفكرنا عاطف العراقى كلا من الفكرتين على حدة، ولكنه يقرر ارتباطهما تمام الارتباط، فيقول: "البحث فى المكان لابد أن يؤدى إلى التساؤل: هل هناك مكان خال من الأجسام؟ وما هى طبيعة هذا الخلاء؟ وهل يمكن تصوره؟..".

ويعتقد مفكرنا أن التفسير الخاص بالمكان عند ابن يسنا تفسير حسى، ويعرض لموقف ابن سينا من نفاة المكان مناقشًا حججهم المتمثلة فى: اللاتناهى، والجسمية واللاجسمية، ومكان النقطة، والحركة والعلة، والنمو واللاتناهى.

وبعد ذلك يحلل مفكرنا موقف ابن سينا من حجج مثبتى المكان وهى: النقلة، والتعاقب، وحركة الأجسام نحو مكانها الطبيعى، والأشكال التعليمية، والخلاء والتخيل العامى(٥٦)، وهذه الحجج الستة سبق لأرسطو أن أشار إليها.

وقبل أن يحلل مفكرنا موقف ابن سينا من المذاهب المتعلقة بطبيعة المكان، يشير إشارة موجزة إلى موقف الجمهور من نظرية المكان، حيث يلاحظ أن الجمهور يستخدم لفظة المكان على وجهين:

أولهما: ما يكون الشئ مستقرًا عليه، دون تمييز دقيق بين الجسم الأسفل والسطح الأعلى من الجسم للأسفل..

ثانيهما: المكان هو الشئ الحاوى للشئ كالوعاء للشراب والبيت للناس. أى ما يكون فيه الشئ وإن لم يستقر عليه ..(٥٧)

وبعد هذا يقوم مفكرنا بعرض دقيق واف للمذاهب المختلفة التى حاولت تفسير محدد لطبيعة المكان، ثم يحلل موقف ابن سينا النقدى من هذه المذاهب، وقد حصر أستاذنا هذه المذاهب فى أربعة هى:

المذهب الأول: يرى أصحابه أن المكان هو الهيولى أو الصورة.

المذهب الثانى: يرى أصحابه أن المكان هو البسيط.

المذهب الثالث: يرى أصحابه أن المكان هو الأبعاد. ويرفض ابن سينا المذاهب الثلاثة السابقة.

المذهب الرابع: وعندهم المكان هو السطح الحاوى، وهذا المذهب هو الصحيح عند ابن سينا حيث المكان هو السطح الباطن من الجرم الحاوى المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوى. وعلى ذلك يكون المكان وهو السطح الذى هو نهاية الجسم الحاوى لا غيره، أو نقطة التقاء الحاوى بالمحوى، حاويًا ومتساويًا، ثابتًا للمنتقلات، يملؤه المنتقل شغلا ويفارقه المنتقل بانتقاله عنه، ويواصله بالانتقال إليه، ويستحيل أن يوجد فيه جسمان معًا[٥٨].

وتبدو ملامح المنهج النقدى التحليلى أكثر وضوحًا عند مفكرنا عاطف العراقى عندما يناقش نقد ابن سينا للمكان، فيقول: "إن تفسير ابن سينا للمكان يبدو لى – أى لأستاذنا عاطف العراقى – غير مقنع من بعض زواياه، حيث ترك ابن سينا بعض المشكلات المرتبطة بالمكان لا حل"[٥٩].

وأهم الملاحظات التى يذكرها مفكرنا على موقف ابن سينا من تفسير نظرية المكان هى:

١- نقد ابن سينا للقائلين بأن المكان هو الهيولى والصورة، نقد صحيح، إذ لابد من التسليم بأن هناك فرقًا أساسيًا بين مكان الأشياء وموضعها وبين مادتها، المادة لا تنفصل عن الشئ الذى تكونه ولا تحوى شيئًا، والمكان لا يحوى الأشياء وهو منفصل عنها.

ويرى عاطف العراقى أن هذا النقد هو محاولة من جانب ابن سينا لإخراج المكان عن التفسير الحسى الجسمى له.

٢- نقد ابن سينا للقائلين بأن المكان هو الأبعاد، هو أقرب المذاهب إلى التجريد حسب رأى عاطف العراقى الذى يرى أن هذين النقدين متناقضان.

وابن سينا بهذا النقد قد غفل – حسب رأى مفكرنا – عن ميزة أساسية فى هذا المذهب وهى محاولة أصحابه الابتعاد عن التفسير الحسى للمكان. بتجريد المكان عن خصائصه الحسية.

وفى اعتقاد عاطف العراقى أن تصور المكان على أنه الأبعاد أو أنه مجموعة من الحدود والروابط كفيل بحل كثير من المشكلات التى وقع فيها أرسطو وسابقوه وكذلك من تابعهم.

٣- أن إضافة ابن سينا لفكرة الامتداد فى تفسيره لمبادئ الموجودات الطبيعية وتحقيقه لماهية الجوهر الجسمانى، لها صلة بنفيه للمكان على أنه الأبعاد.

٤- أن ابن سينا لجم يحسن التعبير عن حجة زينون فى نفى المكان، كذلك فإن مشكلة زينون وتساؤله عن مكان هذا المكان باقية دون حل سواء عند أرسطو أو عند ابن سينا لسبب أساسى فى نظر مفكرنا هو عدم تخلصهما من النزعة الحسية الواقعية.

ويؤكد مفكرنا أن آراء نفاة المكان لا تثبت أمام النقد، وابن سينا محق فى نقده لهم.

ويتجه مفكرنا إلى دراسة وتحليل موقف ابن سينا من الخلاء[٦٠]، فيؤكد أن ابن سينا يسوى بين لفظتى الخلاء والفضاء.

ويمكن القول أن كثير من الفلاسفة يعنون بالفضاء بصفة خاصة، الخلاء الواقع خارج العالم، أما عن تعريف ابن سينا للخلاء والملاء، فإنه يقول: "الخلاء بعد يمكن أن يفرض فيه أبعاد ثلاثة، قائم لا فى مادة من شأنه أن يملأ جسمًا وأن يخلو عنه. أما الملاء فهو جسم من جهة ما تمانع أبعاده دخول جسم أخر فيه".

والقائلون بالخلاء يعتبرونه نوعًا من المكان، أى موضعًا لا متمكن فيه، أى امتدادًا لا يشغله شاغل، ويذكر مفكرنا أن أصحاب هذا الرأى يربطون أساسًا بين الجواهر الفردة والخلاء بمعنى أنه لابد من وجود فراغ بين الذرات حتى تتمكن من الحركة فيه، أما أصحاب الاتجاه المضاد فلا يعترفون بوجود الخلاء إطلاقًا، ويرون أن الوجود يملأ جميع المكان، أما الفراغ فهو عدم يستحيل أن يوجد. وعلى هذا فلابد أن يملأ العالم المكان كله، حتى يكون كالكرة المتجانسة الصلبة.

والقائلون بوجود الخلاء يمثلهم ديمقريطس ولوقيبوس وأبيقور وستراتون، أما الذين ينفون وجود الخلاء فيمثلهم بارمنيدس وأرسطو وابن سينا الذى ينحاز لرأى أستاذه أرسطو.

ويحلل مفكرنا حجج كل فريق على حدة مبينًا عناصر القوة والضعف فى كل حجة ثم يحلل نقد ابن سينا لوجود الخلاء، حيث يفرق ابن سينا داخل هذا المذهب بين رأيين، أحدهما يستبعد وجود بعد خال لا مالئ له، والآخر يجيز خلو هذا البعد تارة وامتلاءه تارة أخرى.

وعلى سبيل المثال يحلل مفكرنا مناقشة ابن سينا لأدلة القائلين بوجود الخلاء وهى: المشاهدة المبدئية، والتخلخل والتكاثف والإناء المملوء بالرماد، والنمو وحجة القارورة وتفسير عمل السراقة والزراقة وأخيرًا الحركة سواء فى المكان أو الحركة الطبيعية والقسرية أو علاقة الزمان بالحركة ثم حركة الجسم المقذوف فى الهواء سواء تتوقف حركته على ثقله أو خفته.

ويرى عاطف العراقى أن المناقشات حول مسألة الخلاء والملاء كان يمكن حسمها لو تصورنا طبيعة هذا الخلاء، فالمناقشات كلها تبلورت حول الحركة، وإنها يمكن أن توجد إلا إذا كان العالم ملاء عند ابن سينا، وفيه خلاء عند القائلين به، وإذا حاولنا تفسير مجرد

انتقال الجسم ولو خطوة واحدة من مكان لآخر، فلابد من النظر إلى مسألتى الخلاء والملاء نظرة أخرى. إ. مذهب القائلين بالخلاء يكون كاذبًا من أساسه لو قالوا أن العالم كله خلاء. عندئذ تصح الحجج السينوية، ولكنهم ذهبوا إلى أن فى العالم خلاء، وذلك حتى يفسروا كثيرا من الظاهر التى تدلنا وتدل التصور العامى على أن انتقال جسم من مكان يعد ملاء إلى مكان آخر أصبح ملاء. يؤدى بنا إلى التساؤل عن المكان الذى فارقه الجسم والمكان الذى غيره الجسم فى حالة انتقاله من موضع إلى موضع آخر. لابد من افتراض وجود خلاء حتى نتمكن من تفسير حركة الأجسام.

وتتضح موضوعية مفكرنا عاطف العراقى فى تناوله لموضوع الخلاء عند ابن سينا، عندما يقيم نقد ابن سينا للقائلين بالخلاء، فيقول:

"نقد ابن سينا لظاهرة التكاثف والتخلخل التى قال بها المؤيدون لوجود الخلاء تقدم شاهدا جديدًا على أن نظريته فى الخلاء تتصور العلم فى حال أقرب ما يكون إلى السكون منه إلى الحركة والتغير والتطور، وفى رأى عاطف العراقى يقوم هذا النقج فى جوهره على فكرة القوة والفعل، وهذه الفكرة بدورها فكرة سكونية ستاتيكية لا دينامية متحركة، وكذلك فإن أدلة ابن سينا على عدم وجود الخلاء قائمة على العلم القديم. ومن الخطأ إبطال آراءه من زاوية العلم الحديث".

ويستمر مفكرنا فى نقده لموقف ابن سينا، فيقول: "الخطأ الأساسى عند ابن سينا يتضح فى تركيزه الدفاع عن آراء وأرسطو فى إبطال الخلاء، فى الوقت الذى كانت هناك اتجاهات مخالفة كثيرة سواء قبل أرسطو أو بعده، أو عند أسلافه من المتكلمين، وتدلنا على أن الخلاء وصلته بالوزن والحركة والمقاومة وغيرها من مسائل لم تكن بعيدة عن أذهان المفكرين الإسلاميين.

وفى رأى الدكتور عاطف العراقى أن جذور الفكرة العلمية للخلاء موجودة ومعروفة عند الفلاسفة، ولو كان ابن سينا قد سلم بوجود الخلاء، ثم استغل هذه الفكرة بدلا من نقضه لوجود الخلاء على أساس الثقل والخفة، لكان سابقًا لكثير من العلماء الذين بينوا أن السرعة لا تتوقف على الوزن[٦١].

الأمور الطبيعية للأجسام[٦٢]:

يحلل مفكرنا عاطف العراقى موقف ابن سينا من عدة مسائل هى: الحيز والوضع والشكل للجسم الطبيعى، وكذلك يناقش موقف ابن سينا من فكرة التأثير الغريب، وكذلك يحاول مفكرنا تفسير اهتمام ابن سينا بإثبات مكان لكل جسم فيقول: إذا كان لكل شئ حيز يعد طبيعيًا بالنسبة له، لا يفارقه إلا بالقسر، فإنه يمكن ترتيب العناصر البسيطة الأولى كالآتى: الأرض والماء والهواء والنار. وقد أراد ابن سينا توضيح الصلة بين كل عنصر منها والأخر. فهو يذهب إلى أن السماء للإحاطة، وللأرض الحيز الوسط من الإحاطة، يلى ذلك حيز الماء. ثم حيز الهواء، ثم حيز النار. وهكذا يمكن ترتيبها بالنظر إلى فكرتى البرودة والحرارة من جهة، والكثافة واللطافة من جهة أخرى. فالنار التى هى الأحر والألطف محيطة دون السماء بالهواء الذى هو أقل منها حرًا ولطفًا وحيز الهواء محيط بحيز الماء الذى بارد كثيف. وحيز

الماء يحيط بحيز الأرض التى هى الأبرد والأكثف. ولذلك تصعد النار فى الهواء، ويصعد الهواء فى الماء، وينزل الماء فى الهواء، وتنزل الأرض فى الماء[٦٣].

وقد أصبح تصور ابن سينا للعناصر واضحا تماما أمام مفكرنا فنجده يقول: أن كل عنصر من العناصر إنما يتميز بثقله أو بخفته النوعية، كما يتميز بصفات أخرى محسوسة. فالأرض عنصر ثقيل رطب يابس، والهواء عنصر جاف خفيف بارد، والنار عنصر خفيف جاف حار، والماء عنصر ثقيل رطب بارد.

ويحلل مفكرنا محاولة ابن سينا ترتيب العناصر وعلاقتها بالمكان. فيقول: إذا كان الخفيف يطلب القرب من الفلك والثقيل يطلب البعد عنه، وكانت الأرض أثقل الأجسام، فإن مكانها الطبيعى فى غاية البعد عن الفلك وهو الوسط، ولا يمكن أن يكون مكانها خارج الفلك .. وهكذا إلى أخر التصور الساكن للكون، فكل شئ ساكن فى موضعه الطبيعى بالطبع ما لم يتحرك من خارج.

ويرى مفكرنا أن ابن سينا قد تأثر فى هذا المجال بأرسطو، حيث ربط بين وزن الشئ ونظريته فى المكان الطبيعى، الذاهبة إلى أن لكل عنصر فى الوجود مكانا يميل إليه بطبيعته، كذلك فإن كل جسم له شكل طبيعى لأن كل جسم منتهاه أى له حد أو حدود، وشكل الجسم إما طبيعيا وإما قسريا حسب تصور ابن سينا فى قواسر الأجسام، حيث يرى أن الجسم إذا وجد على حال غير واجبة فى طباعه فحصوله عليها من الأمور الإمكانية - أى المحتملة - ولعلل جاعله، ويقبل التبدل فيها من طباعة إلا لمانع، وإذا كانت هذه الحال، فى الموضع والوضع أمكن الانتقال عنهما بحسب اعتبار الطبع. فكان فيه ميل[٦٤].

ثم يناقش مفكرنا موقف ابن سينا من الحركة الطبيعية وغير الطبيعية للأجسام[٦٥] وهذا الموقف يتضح فى نظرية الميل أو الاعتماد عند ابن سينا.

العالم عند ابن سينا:

وفى الباب الرابع[٦٦] يحلل عاطف العراقى موقف ابن سينا من العالم، حيث يقسمه القسمة التى ارتضاها أستاذه أرسطو من قبله، وهى عالم فوق فلك القمر. وعالم الكون والفساد أى العالم السفلى.

والحقيقة أن المجال لا يتسع لعرض المسائل المختلفة التى بحثها ابن سينا فى هذا الباب[٦٧]. فيمكننى القول أن ابن سينا انتهى فى بحثه للسماء والعالم إلى إثبات وجود مادة خامسة لحركة الأفلاك الدائرية السماوية، وذلك بالمقارنة بين حركة العالم السفلى وحركة العالم العلوى.

وعلى ذلك يمكن القول بأن هناك مقابلة بين الأرض والسماء، وفصلا بين الميكانيكا الأرضية والميكانيكا السماوية، ومعنى هذا وجود حركة دائرية منتظمة للأجرام السماوية فى مقابل التحركات الطبيعية للسقوط والارتفاع التى تقوم بها الأجسام الأرضية. ونستنتج من هذا وجود نوعين من الحركات: الأولى منها هى حركات العناصر الأرضية الأربعة (التراب والماء والهواء والنار)، والثانية هى حركة العنصر الخامس أى التأثير الذى

تنتهى إليه الحركة الدائرية المنتظمة وهو لا يتغير داخليًا على خلاف العناصر الأربعة الأرضية الأخرى.

ويتضح لمفكرنا أن ابن سينا يبين أحكام الأفلاك ويثبت الشكل الكروى للأرض مقدمًا لنا الكثير من الحجج والأدلة، منتهيًا إلى القول بأن الأرض ساكنة وفى مركز الكون وأن العالم واحد ومنتهاه.

وابن سينا فى دراسته لهذه الجوانب يجمع بين مبادئ ميتافيزيقية ومبادئ رياضية ومبادئ طبيعية، ويمزج بينها مزجًا دقيقًا، مع ملاحظة أن معظم آرائه فى هذا المجال لا يوافقه عليها العلم الحديث.

والحقيقة أن ابن سينا فى بحثه لموضوع العالم بشقيه قد استند إلى مشاهدات وملحوظات وتجارب، وهى تعتبر دليلاً على اهتمامه العلمى الدقيق الذى وضح فى دراسته للمعادن والآثار العلوية والنبات والحيوان.

ويلاحظ مفكرنا أن بعض هذه التجارب قد وردت عند أرسطو فى كتابة "فى السماء" وكذلك وردت عند شراحه المتأخرين، ورغم هذا ينصف ابن سينا بموضوعية عندما يذكر إضافته المتميزة لما وصل إليه السابقون عليه، كذلك فقد كانت إضافات ابن سينا وتجاربه ذات تأثير فيمن جاء بعده، سواء كان هذا التأثير من جهة التأييد أو المعارضة، ويتضح هذا التأثير عندما نقارن بين مؤلفات ابن سينا وكتاب "المواقف" للإيجى، والمعتبر فى الحكمة "لأبى البركات البغدادى، وكذلك شرح كل من الرازى والطوسى للإشارات والتنبيهات لابن سينا، وكذلك المباحث المشرقية للرازى، ومقاصد الفلاسفة ومعيار العلم للغزالى، وغيرها الكثير.

وما يقال عن دراسة ابن سينا للعالم العلوى، يقال أيضًا عن دراسته للعالم السفلى، وقد قدم ابن سينا الكثير من الأمثلة الاستقرائية، ودلل على آرائه بكثير من المشاهدات التى شاهدها بنفسه، وهذه ميزة من المزايا التى امتلأت بها كتب ابن سينا: الشفاء، والنجاة، والإشارات والتنبيهات ..

المراجـع

١ - الأب قنواتي، مقدمة كتاب "الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا" دار المعارف، ١٩٧١، ص١١.
٢ - د. عاطف العراقي، تصدير عام لكتابه "الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا" .. ص٢٥.
٣- المصدر السابق، ص ص٢٥ - ٢٦.
٤- يوسف كرم، الطبيعة وما بعد الطبيعة، دار المعارف، ص٨.
٥- الكتاب موضوع التحليل، ص٧١.
٦- راجع: د. عاطف العراقي "الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا" ص٧١- ٧٢، ص٨٧ - ٨٨، مذاهب فلاسفة المشرق، دار المعارف، ط٣، القاهرة، ١٩٧٤م، ص٨٧، د. أحمد فؤاد الأهواني: ابن سينا، دار المعارف، ١٩٥٨، ص٤٢ وما بعدها. دى بور: تاريخ الفلسفة فى الإسلام، ترجمة د. أبو ريدة، ط٥، سنة ١٩٨١، دار النهضة العربية، ص٢٥١- ٢٥٢.
٧، ٨- ابن سينا: النجاة فى الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية، ط القاهرة سنة ١٩٣٨، القسم الطبيعى، ص٩٨، فخر الدين الرازى: شرح عيون الحكمة، جـ٢ (الطبيعيات)، تحقيق: دُ. أحمد حجازى، مكتبة الأنجلو المصرية، ط١، ١٤٠٠هـ، ص٢٣، ٢٤.
٩- د. عاطف العراقى، الفلسفة الطبيعية .. ص٧٥.
١٠- ابن رشد، تلخيص كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو، تحقيق د. عثمان أمين، ط٢، ١٩٥٨، ص٤١، تفسير ما بعد الطبيعة، تحقيق الأب موريس بويج، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، جـ٢ ص٥٠٨، جـ٣، ص١٤٢٢ - ١٤٢٦، ص١٤٣٦ (مواضع مختلفة).
١١، ١٢- د. عاطف العراقى، الفلسفة الطبيعية .. ص٧٧ وما بعدها.
١٣- يوسف كرم، الطبيعة وما بعد الطبيعة، ص٨، ابن سينا، الشفاء، الطبيعيات، (١-السماع الطبيعى)، تصدير ومراجعة: د. إبراهيم مدكور، تحقيق: سعيد زايد، الهيئة المصرية للكتاب ١٩٨٣، م١، ف٥: فى تعريف الطبيعة: ص٢٩-٣٠ (بتصرف قليل).
١٤- ابن سينا- الشفاء، الطبيعيات (السماع الطبيعى) م١ ف٥، ص٣١- ٣٤ بتصرف، تسع رسائل فى الحكمة والطبيعيات، طبعة سنة ١٣١٨، ص٥٦، الرازى: شرح عيون الحكمة، جـ٢، ص٣٥-٣٦.
١٥- د. عاطف العراقى، الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا .. ص٤٨، هامش ص٨٦، ٨٧ وما بعدها وكذلك: د. عبد الرحمن بدوى، أرسطو عند العرب، جـ١، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة سنة ١٩٤٧، ص١٦٠ (المباحثات لابن سينا).
١٦- د. عاطف العراقى، الفلسفة الطبيعية لابن سينا .. ص٩٠ وما بعدها، ابن سينا: تسع رسائل فى الحكمة والطبيعيات، طبعة القاهرة ١٣٢٦ - ١٩٠٨ (رسالة فى أقسام العلوم العقلية)، ص١٠٩ - ١١١.
١٧، ١٨- د. عاطف العراقى، الفلسفة العربية (مدخل جديد)، دار لونجمان - القاهرة - ٢٠٠٠م ص١٧٤ - ١٧٥.
١٩- راجع: د. عاطف العراقى: الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا، ص ص٩٢ - ١٤٧.
٢٠- المصدر السابق، ص٩٥، حيث يقول ابن سينا فى رسالة الحدود: الجوهر اسم مشترك يقال جوهر لذات كل شئ كالإنسان أو كالبياض، ويقال جوهر لكل موجود لذاته لا يحتاج فى الوجود إلى ذات أخرى يقارنها حتى يقوم بالفعل وهذا معنى قولهم الجوهر قائم بذاته، راجع ابن سينا:

تسع رسائل فى الحكمة والطبيعيات، ص٢٣ وما بعدها، ورسالة الحدود هذه تحتوى على عدد (٧٢) مصطلح عرفها ابن سينا تعريفات موجزة دقيقة.

وفى "الإشارات والتنبيهات" يقول ابن سينا ("الجوهر" يطلق على الموجود لا فى موضوع. وعلى حقيقة الشئ ذاته. والتجوهر هى - بالمعنى الأول - صيرورة الشئ جوهرًا، - وبالمعنى الثانى - تحقق حقيقته، فالمراد بتجوهر الأجسام ليس هو الأول، لأنها مما لا يكون جوهرًا فيصير جوهرًا. بل هو الثانى، فإن المطلوب تحقق حقيقتها: أهى مركبة من أجزاء لا تتجزأ، أم من المادة والصورة. راجع: ابن سينا: الإشارات والتنبيهات مع شرح نصير الدين الطوسى، تحقيق د. سليمان دنيا، القسم الثانى ط٢، دار المعارف (مصر)، ١٩٥٨، ص١٤٩.

راجع أيضًا: الرازى: شرح عيون الحكمة - جـ٣ (الإلهيات)، تحقيق: د. أحمد حجازى، ص٥٥ وما بعدها.

٢١،٢٢- نفس الكتاب موضوع الدراسة ص٩٦-١٠٠ مواضع متفرقة، فخر الدين الرازى، المباحث المشرقية، طبعة حيدر آباد الدكن سنة ١٩٢٤، جـ٢، ص٤١ وما بعدها.

٢٣، ٢٤- الكتاب موضوع التحليل، ص١٠١-١٠٨.

٢٥- ابن سينا: الإشارات والتنبيهات، القسم الثانى "الطبيعيات" .. ص١٧٠ - ١٧٣.

٢٦- نصير الدين الطوسى: شرح الإشارات والتنبيهات، القسم الثانى "الطبيعيات"، ط٢، ص١٧٢-١٧٣ "مواضع متفرقة"، وكذلك الكتاب موضوع التحقيق ص١٠٨، الفقرة الثانية.

٢٧، ٢٨- د. عاطف العراقى: الفلسفة الطبيعية .. ص١١٠، ~~ص١١٥~~.

٢٩- راجع: ابن سينا: عيون الحكمة - تحقيق د. عبد الرحمن بدوى، ط٢، وكالة المطبوعات - دار القلم (بيروت)، ط سنة ١٩٨٠، (الإلهيات) ص٤٩.

وفى شروح "عيون الحكمة" يقول فخر الدين الرازى فى بيان أن الهيولى لا تعرى عن الصورة النوعية، قال الشيخ - يقصد ابن سينا -: "فالمادة الجسمانية لا تفارق هذه الصورة لأنها إن فارقت، فإما أن تكون ذات وضع أو لا تكون. فإن كانت ذات وضع وتنقسم فهى بعد جسم. وإن كانت ذات وضع ولا تنقسم، حصل لذى الوضع الغير المنقسم أفراد قوام. وقد بينا: استحالة هذا فى الطبيعيات. وإن لم يكن لها وضع وكانت مثلا مادة نار بعينه فإذا لبست الصورة النارية لم يجب أن تحصل فى موضع بعينه، ولكنها لا يمكن أن تحصل إلا فى وضع بعينه".

راجع: الرازى: شرح عيون الحكمة، جـ٣ (الإلهيات)، ص٢٨.

٣٠- د. عاطف العراقى: الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا .. ص١١٦ وما بعدها.

٣١، ٣٢- المصدر السابق، ص ص١١٩ - ١٤٧، ص١٤٨ - ١٨٨.

٣٣- ابن سينا: الشفاء - الطبيعيات، (١-السماع الطبيعى). م١، ف٩، ص٤٦ - ٤٨.

٣٤، ٣٥- د. عاطف العراقى: الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا .. ص١٥٤، ١٥٩، ابن سينا، الشفاء - الإلهيات - م٦، ف١، ص٢٥٩.

٣٦، ٣٧- د. عاطف العراقى: الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا .. ص١٦٢ وما بعدها، وكذلك: ابن سينا، الشفاء - الطبيعيات (١-السماع الطبيعى) م١، ف١٠. ص٤٨، ف١٥، ص٧٦، ابن سينا، الشفاء - الإلهيات، م٦، ف١ ص٢٥٧، ف٣ ص٢٦٨.

٣٨- د. عاطف العراقى: الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا .. ص ص١٦٤- ١٦٧، وكذلك: ابن سينا، الشفاء - الطبيعيات (١-السماع الطبيعى) م١، ف١٠، ص٤٨-٥٢، ف١١، ص٥٣ وما بعدها، ف١٢،

ص٥٥ – ٥٩، أبو البركات البغدادى، المعتبر فى الحكمة، جـ٢، ط١، حيدر آباد الدكن سنة ١٣٥٨هـ، ص١٧ وما بعدها.

٣٩، ٤٠- د. عاطف العراقى: الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا .. ص١٦٩ وما بعدها، ابن سينا، الشفاء – الطبيعيات (١-السماع الطبيعى) م١، ف١٣، ص٦٠، ف١٤، ص٦٧ وما بعدها، ويتفق فخر الدين الرازى مع ابن سينا فى إنكار أن يكون للبخت معنى فى الوجود.

راجع: الرازى، المباحث المشرقية، جـ١، طبعة حيدر آباد الدكن سنة ١٣٤٣هـ، ص٥٣١.

٤١، ٤٢- د. عاطف العراقى: الفلسفة الطبيعية .. ص١٧١ – ١٧٨، ابن سينا، الشفاء، الطبيعيات (١- السماع الطبيعى) م١، ف١٣، ص٦٠-٦٣، ف١٤ ص٦٧ – ٦٨.

٤٣- د. عاطف العراقى، الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا ص١٨٠.

٤٤- ابن سينا، الشفاء – الطبيعيات – (١-السماع الطبيعى) .. م١، ف١٤، ص٦٩.

٤٥- نفس الكتاب موضوع التحليل .. ص١٨٩ – ٣٤٥.

٤٦- ابن سينا، الشفاء، ن١، م٢، ف١، ص٨١.

٤٧- المصدر السابق، ص٨٢، د. عاطف العراقى، الفلسفة الطبيعية .. ص١٩٤، الايجى، المواقف فى علم الكلام (بشرح السيد الجرجانى) طبعة سنة ١٩٠٧، جـ٦، ص١٨٩، ص١٩٥ وما بعدها، فخر الدين الرازى، المباحث المشرقية، جـ١، ص٥٤٧ وما بعدها.

٤٨- د. عاطف العراقى، الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا ص ص١٩٥ – ٢٣١، ابن سينا، الشفاء (الطبيعيات)، ن١ م٢ ف٢ ص٩٣ – ٩٧، ف٣ ص٩٨ – ١٠٧.

٤٩، ٥٠- نفس الكتاب موضوع التحليل، ص١٩٨ – ١٩٩، ابن سينا: الشفاء – الطبيعيات (١-السماع الطبيعى)، م٢، ف١، ص٨٤ – ٨٧، ف٤، ص١٠٨ – ١١١، م٤، ف٥، ص٢٧٦ – ٢٨٠، ف٦، ص٢٨٠ – ٢٨٩، النجاة فى الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية (القسم الطبيعى)، ص١١١ – ١١٤، الايجى، المواقف فى علم الكلام (بشرح الجرجانى) جـ٦، ص٢٢٩، الرازى، المباحث المشرقية، جـ١. ص٦٠٨ – ٦١٠.

٥١، ٥٢- راجع: د. عاطف العراقى: الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا، الفصل الثانى من الباب الثالث، (ص٢٣٢ – ٢٥٩)، ابن سينا، الشفاء – الطبيعيات (١-السماع الطبيعى) م٢ ف١٠ ص١٤٨ – ١٥٤، الرازى، شرح عيون الحكمة، جـ٢، ف٨، ص١١٩.

٥٣- نفس الكتاب موضوع التحليل، ص٢٤٧، وكذلك ابن سينا، الشفاء، الطبيعيات (١-السماع الطبيعى) المقالة ٢، ف١١، ص١٥٥ – ١٥٩، النجاة (القسم الطبيعى)، ص١١٥، وما بعدها، الإشارات والتنبيهات (القسم الإلهى) ص٥٠٤ – ٥٠٦، الرازى، شرح عيون الحكمة، جـ٢، ص١٢٦.

٥٤- نفس الكتاب موضوع التحليل، ص٢٤٩ – ٢٥٤، وكذلك: ابن سينا، الشفاء، الطبيعيات (١- السماع الطبيعى)، م٢، ف١٢، ص١٦٠ – ١٦٥، ف١٣، ص١٦٦ – ١٧٣.

٥٥- نفس الكتاب موضوع التحليل، ص٢٥٦ – ٢٥٩، نصير الدين الطوسى: شرح الإشارات والتنبيهات لابن سينا، (الإلهيات)، دار المعارف، القاهرة سنة ١٩٥٨، ص٣٩٢ وما بعدها.

٥٦- نفس الكتاب موضوع التحليل، ص٢٦٠ – ٢٦٩، ابن سينا، الشفاء، الطبيعيات (١-السماع الطبيعى)، م٢، ف٤، ص١٠٨ – ١١١، ف٥، ص١١١ – ١١٣، ف٩، ص١٣٧ وما بعدها، الايجى: المواقف فى علم الكلام، جـ٥، ص١١٦ – ١١٧. الرازى، المباحث المشرقية، جـ١، ص٢١٨ – ٢٢٠.

٥٧- ابن سينا. الشفاء، الطبيعيات (١-السماع الطبيعى). م٢، ف٦، ص١١٤ - ١١٨، ايجى، المواقف. جـ٥، ص١١٤، أبو البركات البغدادى: المعتبر فى الحكمة ص٤١ من القسم الطبيعى.

٥٨- ابن سينا، الشفاء، الطبيعيات (١- السماع الطبيعى)، م٢، ف٩، ص١٣٧ - ١٤٨، النجاة فى الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية، القسم الطبيعى. ص١٢٤، الإيجى، المواقف، جـ٥، ص١٢١ وما بعدها. د. خليل الجر. حنا الفاخورى، تاريخ الفلسفة العربية، جـ٢، دار الجيل - لبنان - ط٢ سنة ١٩٨٢، ص١٧٢.

٥٩- د. عاطف العراقى، الفلسفة الطبيعية .. ص٢٧٧. الفقرة الأولى.

٦٠- المصدر السابق، ص ص٢٨١ - ٢٩٩، ابن سينا: عيون الحكمة، تحقيق د. عبد الرحمن بدوى. ص٢٣ - ٢٤، الشفاء، الطبيعيات، ن١ م٢ ص١٢٣، الرازى، شرح عيون الحكمة لابن سينا. جـ٢. ف٦، ص٨٣ - ٩٩، أبو البركات البغدادى، المعتبر فى الحكمة، القسم الطبيعى، ص٥٤، الغزالى. مقاصد الفلاسفة، ط٢ سنة ١٩٣٦ ص١٠-١١.

٦١- نفس الكتاب موضوع التحليل، هامش ص٢٩٩. جورج سارتون، تاريخ العلم، جـ٣ (القرن الرابع)، ترجمة لفيف من العلماء بإشراف د. مدكور وآخرين، دار المعارف سنة ١٩٦١، ص٢٢٦ - ٢٢٩، ابن سينا. الإشارات والتنبيهات بشرح الطوسى، ط٢. ص٢٤٩ وما بعدها، د. بينيس، مذهب الذرة عند المسلمين، ترجمة د. محمد عبد الهادى أبو ريدة، النهضة المصرية سنة ١٩٤٦م، ص٤٨-٤٩.

٦٢- نفس الكتاب موضوع التحليل، ص٣٠٠- ٣٤٥، ابن سينا، الشفاء، الطبيعيات (١-السماع الطبيعى) م٤، ف١٠ ص٣٠٥- ٣٠٨، ف١١ ص٣٠٨- ٣١٣، عيون الحكمة ص٢٢، النجاة (القسم الطبيعى) ص١٣٣ - ١٣٧، الإشارات والتنبيهات (بشرح الطوسى) القسم الطبيعى)، ص٢٧٣ - ٢٧٨.

٦٣- ابن سينا، الشفاء، الطبيعيات (السماع الطبيعى) م٤، ف١١ ص٣١١- ٣١٢، أبو البركات البغدادى، المعتبر فى الحكمة، القسم الطبيعى، ص١٠٧ وما بعدها.

٦٤- ابن سينا، الإشارات والتنبيهات (بشرح الطوسى)، ص٢٩٤.

٦٥- نفس الكتاب موضوع التحليل، ص ص٣١١- ٣٤٥. ابن سينا، الشفاء، الطبيعيات، ن١، م٤، ف١٢ ص٣١٣ - ٣١٩، ف١٤، ص٣٢٦ - ٣٢٧، الإشارات والتنبيهات، القسم الثانى (الطبيعيات)، ص٢٨٠ - ٢٩٠، وكذلك شرح الطوسى للإشارات، نفس القسم والصفحات، الإيجى، المواقف (بشرح الجرجانى) جـ٥، ص١٩٣، الغزالى. مقاصد الفلاسفة، ص١٠٧، معيار العلم، تحقيق: سليمان دنيا دار المعارف - ط١ سنة ١٩٦١م، ص٣٠٤.

٦٦، ٦٧- نفس الكتاب موضوع الدراسة والتحليل. ص ص٣٤٧- ٤٠٢، د. عاطف العراقى، الفلسفة العربية "مدخل جديد"، ص١٧٧ - ١٧٩، ابن سينا: الشفاء، الطبيعيات، ن١، م١ ف١ ص٧ - ١٢، اشلفاء، الطبيعيات السماء والعالم، م١ ف١ ص١٦١. ف٣ ص١٦٣، ف٤ ص١٦٨ - ١٧٠، الكون والفساد م١ ف١ ص١٨٦، ف٢، ٣ (ص١٨٨ - ١٩٤). الإشارات والتنبيهات، القسم الطبيعى، ص٢٩٨ وما بعدها. ص٣١١ - ٣١٣، القسم الإلهى، ص٥٧٣ - ٦٨٠ النجاة، القسم الطبيعى ص١٣٦ - ١٤٠، (القسم الإلهى) ص٢٧٣ - ٢٨٤، عيون الحكمة، ص٣٢. الرازى، المباحث المشرقية، جـ٢، ص١٤٦ - ١٥٠، سارتون، تاريخ العلم، جـ١، ص٢١٦ وما بعدها. جـ٣، ص٢٢٤ وما بعدها.

(٦)
كتاب: "مذاهب فلاسفة المشرق"
تحليل نقدى : د. سناء خضر(*)

فى عرضنا لهذا الكتاب سوف نتبع خطوات أربع وهى: تأصيل المنهج - تطبيق المنهج - توابع المنهج - ملاحظات.

(١) تأصيل المنهج (قواعد المنهج)

تحليلات نقدية لمقدمة الكتاب:

يدعو د. عاطف العراقى فى تصدير كتابه(١) كل مشتغل بالتراث الفلسفى العربى إلى أن يقف وقفة تأمل قد تطول أو تقصر ليراجع فيها المنهج الذى يسير عليه وينظر من خلاله للمشكلات التى بحثها فلاسفة المشرق أو المغرب. وأى مشتغل بالتراث يحتاج إلى هذه الوقفة ليناقش بعض الجوانب التى ينبه (هو) عليها. حتى يتكون بعد ذلك منهج(٢) يدعو إليه وذلك المنهج - من وجهة نظره - له القدرة على إعادة النظر فى كثير من الأحكام التى توصل إليها المشتغلون بالتراث الفلسفى العربى. كما أن تلك الوقفة من وقفات التأمل سوف تتضمن جوانب ستؤدى إلى تغيير مسار دراستنا لمشكلات الفلسفة.

علينا أولا أن نضع أيدينا على الخطوط العريضة والمعانى الباطنة لهذا المدخل: د. عاطف العراقى فى هذا الكتاب يقوم (بالفعل) بعملية تأصيل للمنهج الخاص به وهو: المنهج العقلانى التنويرى Enlightening Rationalistic method فى شكل أقرب الشبه بثورة فكرية على ما سبق وصدر من أحكام فلسفية، وذلك من خلال إعادة النظر فيها برؤية جديدة، ومغايرة للمنظور السابق لها، مما يؤدى بالتالى إلى نتيجة حتمية وضرورية هى (صدور أحكام مخالفة لما سبق).

ومن الطبيعى والمنطقى أن اختلاف الأحكام نابع من اختلاف المنهج. هذا إلى جانب الدعوة إلى التأملية وهى صلب العمل الفلسفى، وماء حياته. ومن افتقد هذا البعد التأملى - من وجهة نظرنا - فكأنه افتقد الرؤية الفلسفية برمتها.

ولكن علينا أن نتوقف هنا عند المعنى الذى قصده د. العراقى بجوانب المنهج. فالأصح والأدق عندنا هو: قواعد المنهج ما دمت أأصل لمنهج فلابد أن يكون لهذا المنهج قواعد ثابتة راسخة وليست جوانب: فنقول على سبيل المثال القاعدة الأولى فى المنهج - القاعدة الثانية - القاعدة الثالثة ويرمز لهذه القواعد - فى هذه الدراسة - ق١ - ق٢ - ق٣ لتعدد ورودها فى هذا العرض.

(*) مدرس الفلسفة بكلية الآداب بقنا - جامعة جنوب الوادى.

القاعدة الأولى:

يراها د. العراقى تتمثل فى قيام الكثير من الباحثين فى الفلسفة العربية – وهو يأسف لذلك – ببلورة هذه الفلسفة حول موضوع العلاقة بين الفلسفة والدين[٢]، وقد داروا حول هذا الموضوع سنوات إلى يومنا هذا بحيث تحولت الفلسفة إلى صورة خاطئة، ومهوشة فجعلت – من وجهة نظره – فلسفة هذا الفيلسوف أو ذاك فلسفة مغلقة لا فلسفة مفتوحة، ومجاوزة هذا الانغلاق للانفتاح يكون باستخلاص ما فى فلسفة هذا الفيلسوف من منازع عقلية[*]، وتجاوز الأدلة الجدلية والخطابية للوصول إلى اليقين والبرهان.

فى القاعدة الأولى يحدد د. العراقى أسباب الداء ثم يطرح أساليب العلاج: فأسباب الداء هو التكريس لموضوع واحد قديم وجديد ومعاصر هو العلاقة بين الفلسفة والدين. والأمر عنده – كما نرى – ليس فى إهمال مشكلة العلاقة بين العقل والنقل برمتها، بل فى شجب ونفى إعطائها الأولوية فى الدراسات الفلسفية ذات العمق الفلسفى الحقيقى.

لأنه من نتيجة هذا الداء الخروج بفلسفة مغلقة متقوقعة فى ذاتها ليس لديها القدرة على التفاعل مع المتغيرات، فهى فلسفة مشلولة أو تمشى على ساق واحدة. وهنا يأتى العلاج بالدعوة إلى فلسفات مفتوحة متعددة الأبعاد والمستويات. ولكن كيف يكون العلاج؟ باستخلاص المنازع العقلية فى أى مذهب فلسفى هذا أولاً، ثم بتجاوز الأدلة الجدلية والخطابية التى لا تؤدى إلا إلى الشك والتهميش، وليس اليقين والبرهان. فمحاولة الوصول إلى اليقين هى الهدف النهائى للنظر الفلسفى.

ولكننا إذ نشارك (المؤلف) دعوته إلى الانفتاح والبعد عن الانغلاق، بل الدعوة إلى الفكر الحر المستنير فى كافة مجالات الحياة والفكر، لكن يبقى السؤال عريضًا بعرض العالم كله كيف السبيل إلى ذلك؟.

فإذا كانت الإجابة هى كما قال د. عاطف باستخلاص المنازع العقلية والنظر إليها نظرة تأملية فمن واجبنا أن نسأله ما هى حدود العقل وقدراته. فهل هى حدود لا نهائية أم أن هناك أبعادًا أخرى فيما وراء العقل؟ أم أن هناك حالة من التوقف بعد العقل؟ فهذا ما لم يوضحه لنا (المؤلف) إذا كان يريد أن يضع لنا نظرية أبستمولوجية Epistymologycal Theory جديدة فى مجال البحث الفلسفى. ولكن ما نستطيع استخلاصه من ذلك هو: أن د.عاطف يجعل العقل فى المصاف الأول.

أما بخصوص مشكلة العلاقة بين الفلسفة والدين فيقول إنه لا يريد استبعادها لأنها جزء من التراث تراث فلاسفة العرب والإسلام. وهو تراث الماضى. وهو يحدد هنا الفرق بين دراسة المشكلة كتراث، وأن تصبغ الدراسات الفلسفية كلها بصبغة التوفيق لأنها أصبحت مشكلة تاريخية فى ذمة التاريخ[٣].

وهنا يتأصل عند د. عاطف فى منهجه بعدان: البعد الأول هو الموقف من التراث. فهو يعتز بتراثه، ولكنه يقوم بعملية تنقية لهذا التراث. والبعد الثانى يتبلور فى عملية قلب

الموازين فما كان كلا أصبح جزءا. فالتوفيق ليس هو الكل بل جزء من الكل (الكل هو التراث العربي الفلسفي).

وفي تقديري أن تقديس الماضي بشكل مطلق، ومحاولة وضع هالة من التضخيم والتفخيم - لمجرد أنه ماض وتاريخ - هو أمر يسيء إلى الفكر الإنساني المتطور. بل يسيء إلى إنسان اليوم الذي لم يعد مؤهلا ذهنيا لأن يأتي بجديد، ولا أن يخدم واقعه المتغير وكأنه يعزف على أوتار القديم نفس اللحن والذي لم يعد اليوم مناسبا بل يعد لحنا شاذا في عالم متغير.

فليست هناك مقدسات فكرية تقف على التوازي مع المقدسات الدينية. وليس الأولون أفضل - على وجه الإطلاق - من المحدثين. وأنا أرى هنا أن د. عاطف ضد الرؤية الفلسفية الاستاتيكية ومع الرؤية الديناميكية (رؤية تتصف بالنقد - التحليل - الحركة - تعدد الأبعاد - تجميع الأطراف) فهو لا يدور حول مركز الدائرة بل يستجمع أنصاف أقطارها لتوليد رؤية جديدة ثم يصل إلى تشكيل نهائي لوحدة الدائرة الفلسفية - الذي هو عنده - بمثابة الوصول إلى اليقين والبرهان. فالهدف من الدراسات الفلسفية - من وجهة نظرنا - هو تقديم رؤية جديدة للكون كله من خلال رؤية تجميعية لمفردات هذا الكون.

أما بخصوص الزاوية التاريخية في النظر إلى التراث عند د. عاطف فإننا نجده متأثرا فيها برأي أستاذه د. زكي نجيب[4]. الذي يرى أنه ليس من العدل أن نحكم على ما أنتجه مفكر من المفكرين الأقدمين من فكر إلا إذا عرفنا أولا ما السؤال الذي أراد المفكر أن يجيب عنه بفكره ذاك. ولكن مهما تنوعت نواحي الفكر في عصر معين فالأرجح أننا عند تحليل نواحي النشاط الفكري في ذلك العصر سنجد وراء هذا التنوع تشابها في الاتجاه هو الذي يطبع العصر بطابعه الخاص.

ففي تاريخ الفلسفة (كمثال) نرى عصورها المتعاقبة هي في الواقع أسئلة متلاحقة فالسؤال الذي ألقاه الطبيعيون السابقون على سقراط هو: مم صنعت الأشياء؟ ثم حاولوا الإجابة عنه بمختلف الفروض، ثم تغير السؤال عند سقراط وأصبح سؤالا عن القيم الخلقية والجمالية وباختلاف السؤال انتقل الفكر من عصر إلى عصر يليه.

القاعدة الثانية:

وتتمثل هذه القاعدة في إدخال كثير من الباحثين في الفلسفة العربية والإسلامية موضوعات حشرت حشرا بلا أدنى مبرر - كما يقول[5] د. عاطف - وهذه الموضوعات هي علم الكلام وعلم أصول الفقه والتصوف، وليس لهذه الموضوعات علاقة بالمفهوم الفلسفي المحدد.

فليس بها أي جانب فلسفي كموضوع الإمامة. ولكن هذا لا يعني - عنده - إهمال هذه الموضوعات، بل ضرورة تنقية هذا النوع من الفكر حتى نميز الصادر عن منهج فلسفي وغير الصادر عن منهج فلسفي. وهنا يتبلور وجود دائرتين الدائرة الأولى يدخل في نطاقها تفكير رجال تنطبق عليهم لفظة (الفيلسوف) لأنهم ساروا على المنهج الفلسفي، والدائرة

الثانية غير دقيقة تتعلق في القليل النادر بدائرة الفلسفة، ولا تصعد لمستوى المذهب الفلسفي. ولا يعني ذلك تقليل دور المعتزلة[*] أمثال النظام والمتصوفة كالحلاج ولكن ما يعنيه د. عاطف هو ضرورة عدم الخلط بين منهج في التفكير يلتزم به الفيلسوف ويقوم أساسا على العقل ومنهج آخر في التفكير كما هو الحال عن المعتزلة في التمسك بالعقل إلا أنه يقوم أساسا على الجدل والخلافات اللفظية.

وهنا يتوصل المؤلف[1] إلى نتيجة هامة وهي: أننا في حاجة إلى إعادة كتابة تاريخ (الفلسفة العربية)[*] بحيث نفصل بين تاريخ الفلسفة وتاريخ علم الكلام وتاريخ التصوف. وهنا يبرز موقفه. فالكثير من علماء الكلام والمتصوفة لديهم هذا النوع من الفكر الذي ينتسب للفلسفة من بعيد، ولكن لا يصعد لمستوى (المذهب الفلسفي).

فإذا التزمنا ذلك - كما يرى - سنجد أن تاريخ الفلسفة أصبح في صورة تختلف في كثير من زواياها عن أي كتاب يؤرخ للفلسفة العربية أو الإسلامية مما سيؤدي إلى دخول شخصيات في تاريخ الفلسفة أو خروجها منه. فعلى المشتغلين بالتراث الفلسفي عدم الوقوف متجمدين تجاه ما حفظوه قديما. فهناك تواريخ أخرى غير تاريخ الفلسفة كتاريخ الفقه وتاريخ الأدب يمكن إدخال شخصيات أخرى فيه.

ويضرب د. عاطف مثالا لذلك في الأدب فيرى أنه إذا كنا نفعل ذلك في الشعر فنقول عن الشعر ليكون شعرا لابد أن يتوافر فيه عددا من الخصائص فالأجدر بنا أن نقدم خصائص محددة للتفكير الفلسفي.

وبصدد هذه القاعدة الثانية لدينا عدة ملاحظات وهي:

١- التأكيد على الخلاف الواضح بين الفلسفة البحتة وبقية أنماط الفلسفة الإسلامية كالتصوف وعلم الكلام أي التفرقة بين غلبة المنازع الفعلية والمنازع الدينية. ففي الثانية تغلبت لغة الدين على لغة الفلسفة.

٢- تجاهل العراقي للميتافيزيقا Metaphysics رغم أنها من الموضوعات القديمة "الحديثة والمعاصرة بل إن للمؤلف كتابا عن ميتافيزيقا ابن طفيل.

٣- محاربة الافتقار إلى المنهج الفلسفي وهو لب العملية الفلسفية فاقتراح المنهج الفلسفي الجديد هو دعوة صريحة للتغيير فالفلسفة هي الرغبة في التغيير، بل والقوة القادرة على التغيير، فالعالم لن يتوقف من أجلنا. ولكن بشرط عدم اللهاث وراء الجديد لمجرد أنه جديد.

إذا كان د. عاطف يذكر لنا شخصيات من المعتزلة أمثال النظام أو المتصوفة أمثال الحلاج فهي من - وجهة نظره - حالات استثنائية منتقاة من قلب التراث الذي هو في الأغلب الأعم تراث ليس كله غنيا بالقيمة الفلسفية. والدليل على ذلك إعجابه بالمعتزلة وهجومه الشديد على الأشاعرة (هامش ص١٦) مما يؤسس لموقفه الخاص من علم الكلام والتصوف.

٤- محاولته ابتكار معيار جديد New norm للانتقاء الفلسفى، وهو معيار عقلى يمهد للتفرقة بين علم الكلام والتصوف والفلسفة، والنتيجة الحتمية لذلك إعادة كتابه تاريخ الفلسفة طبقا للمنظور الجديد.

٥- إذا كان المعيار الأحادى النظرة جائزا فى المجال الفلسفى فهو - من وجهة نظرنا - غير جائز فى مجالات الأدب والفن فالأدب إنسانى ويتطور أكثر من الفلسفة، ولذلك فلا داعى لوضع أسس وخصائص كما وضعها د. العراقى لمجال الشعر. لأن هذا سيؤدى بنا إلى رفض قصيدة النثر والشعر الحر مثلا وهما موجودان جنبا إلى جنب مع الشعر العمودى، وله كتابه ومريدوه سواء رضينا أم أبينا. ولذلك فطرح المثال هنا فى غير موضعه تماما.

القاعدة الثالثة:

يتناول فيها موقفه من التراث[٧] حيث يفرق بين (طبع التراث) وهو مخطوطة لمفكر عربى نقوم بتحويل أوراقها الصفراء المتآكلة بفعل الزمن إلى اللون الأبيض، وهو يأسف لقيام عدد كبير من الناس بذلك فهم أدخل إلى التجارة منهم إلى الثقافة و(تحقيق التراث) الذى يعتمد على أدوات التحقيق العلمى الحديثة، ومقارنتها بنسخ أخرى خطية وبذل الجهد فى ذلك، و(إحياء التراث) وهو الأهم عنده يكون من خلال النظر نظرة جديدة إلى المشكلات التى أثارها الفلاسفة القدماء.

فليس من المعقول - عنده - النظر إليها بنفس النظرة القديمة والهدف من ذلك هو تصحيح تلك النظرة وإعادة تقييمها. ونتيجة ذلك هو إفساح المجال للنقد إذا كان هناك مبرر له فصورة المفكر ليست هى صورة القديس فليس عيبا أن يخطئ وليس من العيب أن ننقده.

وهنا نجد موقفا آخرا من التراث يتلخص فى التفرقة الحادة ذات الخطوط الفاصلة بين طبع ونشر وإحياء التراث، أى بتحليل زوايا تناوله الثلاثة. هذا أولا ثم الهجوم على من يحقق التراث دون الالتزام بالقواعد المتعارف عليها، والتى لا يختلف عليها اثنان. وهى قواعد علمية خاصة بأصول التحقيق .. لأنه - للأسف الشديد - هناك من يقوم بالتحقيق التراثى عن بعد (أى يفتقد العلاقة المباشرة بالمخطوط المحقق و بنسخه المتعددة بل كل ما يقوم به هو نقل تحقيقات الغير ونسبها إلى الذات).

ولذلك يؤكد د. عاطف على الاهتمام بإحياء التراث (سمة العصر) والنظر إليه بمنظور جديد يتمتع بالحيوية والديمومة حيث تضخ فيه دماء جديدة من دماء العصر. وهو فى ذلك يدعو إلى مراعاة البعد والسياق التاريخى لما طرح فى الماضى فهناك مشكلات قديمة وجديدة، وفى المقابل مشكلات أخرى ليس لها أى صدى فى مجتمعنا المعاصر فعلينا الابتعاد عن ذكرها لأننا تجاوزناها بمراحل.

القاعدة الرابعة:

يوضح د. عاطف فى هذه القاعدة الموقف الخاص به من موضوع التأثير والتأثر[٨]. فهو يرى أن الفلاسفة العرب قد تأثروا بمن قبلهم وأثروا فيمن تلاهم، ولكن الخطأ الذى يمسك به - تجاه هذا الموضوع - هو التطرف والغلو فى كل من الموقفين.

ويتضح ذلك عند من يصيحون بأن نظريات مفكرينا تمثل الأصالة كل الأصالة. فى حين أن التأثر علامة من علامات الصحة لا المرض. فالأصالة الكاملة لا وجود لها فى الواقع.

وإن هذا الطريق الذى يسلكه البعض غير مرضى عنه– عند المؤلف – فهو (طريق الكسالى) أما بالنسبة للتأثير فلا غبار عليه لكن بشرط أن تكون له مبرراته القوية التى تحفظ له مكانته.

ثم يعرض لنا مثالين لتوضيح رؤيته هما: السببية بين هيوم والغزالى. ونقد أرسطو بين ابن تيمية وفلاسفة الوضعية المنطقية، وذلك فى محاولة من المؤلف لتقريب الصورة (صورة التأثير والتأثر) وإنهم بهذا لن يضيفوا شيئا إلى الفلسفة ويعلل ذلك بأن أقوالهم خطابية تستند إلى العاطفة قلبا وقالبا.

وفى تقديرى – إن هذه القاعدة ترتبط ارتباطا وثيقا بالقاعدة الثالثة المنطلقة من موضوع هام فى الموقف من التراث تتمثل فى التأثير والتأثر. ود. عاطف هنا ليس ضد التأثير والتأثر ولكنه ضد عشوائية الرؤية وعدم تحديد الهدف والدخول إلى التراث بفكر مسبق وخلفية مرجعية مؤكدة بفكرة تأثير السابق فى اللاحق ..

بل ينبغى عنده إخضاع موضوع التأثير والتأثر لشروط ومعايير تحكم تناوله. وإن كان فى هذا إجهاد لعقلية الباحث، ولكن سوف تأتى ثماره فى نتيجة يقينية قائمة على ثوابت معرفية ومقدمات صحيحة شكلا وموضوعا، وهذه القاعدة فى تقديرى ترتبط أيضا بالقاعدة الأولى أشد الارتباط (الدعوة للانفتاح الفكرى) ويبدو ذلك فى مقولة ليس بيننا أصيل كل الأصالة.

القاعدة الخامسة

وتتعلق بالموقف من الشروح[9]، كشروح فلاسفة العرب كابن رشد على أرسطو وغيره، فيرى ضرورة الرجوع إلى هذه الشروح بالدرجة الأولى ولماذا؟ لأنه يرى أن الكثير من أفكار فلاسفة العرب كانوا يعبرون عنها فى تضاعيف شروحهم على أرسطو بصفة خاصة ..

وهنا نلمس بعدا هاما فى منهج د. العراقى، وهو البعد الموضوعى فإذا درسنا مذهبا لفيلسوف قديم فعلينا بالرجوع إلى مؤلفات الفيلسوف نفسه. وهى دعوة صريحة للموضوعية العلمية، والبعد عن الذاتية وإضفاء جانب ليس ضمن جوانب فلسفة هذا الفيلسوف؛ بتحرى الدقة وعدم إقحام الذات فى موضوعات لا تتطلب سوى العرض والشرح الأمين فقط لهذه الموضوعات .. أما إذا أردنا عرضا لرؤيتنا الشخصية عن هذا الفيلسوف أو ذاك فعلينا بالإشارة إلى ذلك حتى تتواجد الحدود الفاصلة بين قول أرسطو وما يراه ابن رشد فيه على سبيل المثال.

(٢) تطبيق المنهج

قبل الدخول فى عملية تطبيق المنهج علينا بالتعرف على موضوعات الكتاب (الذى وضع فيه قواعد المنهج ثم حاول تطبيقها على موضوعاته) حيث يشتمل على ثلاثة أبواب هى:

الباب الأول: يتناول الجوانب الإلهية فى فلسفة الكندى من خلال ثلاثة فصول تعالج الموقف التوفيقى بين الفلسفة والدين عند الكندى، إلى جانب مشكلة حدوث العالم وقدمه ثم انتهاء بأدلة الكندى على وجود الله.

الباب الثانى: فيتناول فيه الكائنات اللاحية والكائنات الحية فى طبيعيات ابن سينا من خلال أربعة فصول تعالج المعادن والآثار العلوية (الكائنات التى لا نفس لها) - النبات - الحيوان - النفس.

الباب الثالث: بين الفلاسفة والغزالى يتناول فيه من خلال ثلاثة فصول الاختلاف بين الغزالى والفلاسفة فى موضوعات مثل العلم الإلهى - المعاد الروحانى والجسمانى - موقف الغزالى من المعاد ونقده للفلاسفة.

ومن خلال كل ما سبق يمكن تقسيم الكتاب إلى شريحتين:

أ - شريحة إلهية (الكندى - ابن سينا - الغزالى).

ب- شريحة طبيعية (ابن سينا).

ق١ وهنا يتوقف د. العراقى عند مشكلة حدوث العالم وقدمه من خلال أدلة المتكلمين والفلاسفة على اعتبار أن هذه الأدلة نوع من الجدل بين المتكلمين من جهة والفلاسفة من جهة أخرى وهم الدين أيدوا إلى حد كبير القول بقدم العالم[١٠].

ق٤ التركيز على صفة الوحدانية فى أدلة الكندى على وجود الله، فهى أهم الصفات التى يبدأ بها المتكلمون والفلاسفةعادة ببحثها. فقد حاول فيها د. عاطف إبراز المصادر الإسلامية والأرسطية التى اعتمد عليها الكندى فى تدليله على الوحدانية[١١].

وهو ما يعكس توجه د. العراقى فى موضوع التأثير والتأثر بإعطاء كل جانب حقه دون الغلو أو التقصير.

ق١ ويعلل المؤلف اهتمام الفلاسفة والمفكرين العرب بمسألة العلاقة بين الشريعة والحكمة أو الفلسفة والدين بسببين[١٢]:

أ - حين وصلتهم الفلسفة اليونانية (وخاصة فلسفة أرسطو) وجدوا فى هذه الفلسفة بعض الآراء التى تبدو مخالفة لآراء الشريعة الإسلامية) وقد كانوا حريصين على التمسك بدينهم بالإضافة إلى تعلقهم بالفلسفة اليونانية. فوجدوا من الواجب عليهم الخوض فى موضوعات التوفيق بين الفلسفة والدين، وإثبات العلاقة بينهما.

ب- ولقد تصدى للبحث فيها - أيضًا - فلاسفة المغرب الإسلامى كابن طفيل وابن رشد[*] فقد كان هذا الأمر أكثر أهمية عند فلاسفة المغرب الإسلامى (فلاسفة الأندلس، فى تلك الفترة) وقد أرجع العراقى ذلك إلى هجوم الغزالى على الفلسفة والفلاسفة وحين اعتقد كثير من الناس أنها لن تقوم لها قائمة بعد هذا الهجوم العنيف.

ق١ ويحدد العراقى أسباب معينة تخص الكندى[١٣] فى اهتمامه بموضوع التوفيق بين الفلسفة والدين، ومنها على سبيل المثال آيات القرآن التى تدعو إلى النظر والبحث والنظرة العامة إلى الفلسفة فى عصره، وهى نظرة دونية إلى جانب قوة نفوذ أهل السنة، وكذلك ما أصابه من أذى لاشتغاله بالفلسفة مما أدى إلى أن يقوم الكندى بوضع رسالتين فى هذا

الموضوع هما (رسالته إلى المعتصم بالله فى الفلسفة الأولى) و(رسالته فى كمية كتب أرسطو طاليس وما يحتاج إليه فى تحصيل المعرفة).

والرؤية السابقة للمؤلف تكشف بوضوح عن الجانب النقدى والتحليلى للعلاقة بين الفلسفة والدين وأن لهذا الموضوع مبرراته الشخصية والتاريخية والفكرية.

ق٣ ويرى د. العراقى أن هناك تقاربا بين ابن رشد والكندى[١٤] فى تبرير الاشتغال بدراسة كتب الفلاسفة اليونان، وإن كان ابن رشد أكثر دقة وصراحة.

وهنا يؤكد د. العراقى على وجوب تعرض الفيلسوف أيا كان للنقد فهو ليس بقديس، على الرغم من اهتمامه الخاص بشخصية ابن رشد وتوجهاته الفكرية، إلا أنه نقده فى مواضع أخرى كثيرة.

ق٤ وهنا يتبلور الموقف من التأثير والتأثر عند العراقى ومطالبته بعدم الغلو فيه، عندما يعرض لموقف الكندى من أرسطو[١٥]. فيرى أن النظرية الأرسطية التى أثرت فى فلاسفة العرب هى أن أرسطو يعلى من شأن العلوم النظرية كالطبيعة والرياضة وما بعد الطبيعة على العلوم العملية كالأخلاق والسياسة كذلك يعلى من شأن ما بعد الطبيعة على غيرها من العلوم النظرية أو العملية .. وهو يرى أن هذا الموقف من الكندى رد على ما كان يشاع من أن الفلسفة اليونانية والباحثين فيها فلاسفة وثنيون، ولذا يجب الابتعاد عنها.

ق٢ ففى رسالة الكندى (فى كمية كتب أرسطوطاليس وما يحتاج إليه فى تحصيل المعرفة)[١٦] ينبهنا الكندى بالفروق الجوهرية بين علوم الأنبياء والفلاسفة سواء تمثل هذا الفرق فى الطريق إلى كل منهما أو فى المصدر الذى يتلقى منه كلا من الفلاسفة والأنبياء علومهم. فمن الواضح أن الطريق لاكتساب هذه العلوم يختلف عن طريق علوم الأنبياء.

وهنا تبدو الدعوة صريحة من المؤلف لعدم حشر موضوعات ليس لها علاقة بالفلسفة مثل علم الكلام وأصول الفقه وعلوم الأنبياء، لأن هناك فرقا موجودا بالفعل بين مذهب فلسفى وآخر لا فلسفى.

ق١ إن مشكلة التوفيق بين الفلسفة والدين سواء عند الكندى[١٧] أو غيره من الفلاسفة هى مشكلة تاريخية[*] أى كانت هناك أسباب معينة دفعت إليها. فليس من المناسب بعد زوال الأسباب التاريخية أن يخصص المفكر مبحثا من مباحثه الفلسفية لمحاولة التوفيق بين جانب فلسفى وجانب دينى، ولذلك يجب عنده أن نوجه اهتمامنا نحو استخلاص ما فى مذاهب الفلاسفة من جوانب عقلية دقيقة بدلا من التركيز على محاولة التوفيق بين الفلسفة والدين.

والمؤلف هنا يصرح بالدعوة إلى تجاوز المشكلات التقليدية ذات الطابع التاريخى المرتبطة بعصر لا ننتمى إليه ومحاولة التجاوز تتم بفكر عقلانى.

ق٤ وهنا يرى أن الكندى قد استفاد من حجج المتكلمين فى ترجيحه القول بحدوث العالم وهى بلا شك حجج كثيرة[١٨].

ق٤ وفى قول د. العراقى بعدم الغلو فى قضية التأثير والتأثر مدمجا هذا مع مشكلة العلاقة بين الفلسفة والدين فيصل إلى نتيجة أن الكندى[١٩] عالج موضوع

العلاقة بين الفلسفة والدين موفقا بين العقيدة الإسلامية التى يدين بها، والمسائل الفلسفية فى التراث اليونانى، وانتهى إلى القول بحدوث العالم، وليس قدمه ومختلفا فى هذا عن مذهب أرسطو الذى قال بقدم العالم.

كما يؤكد ذلك بقوله: إن هذه النتيجة إن دلت على شئ فإنما تدل على أن فلاسفة العرب لم يقفوا إزاء التراث اليونانى الفلسفى موقف المؤيد لكل حلول النظريات كما جاء بها اليونان بل جاءوا بنتائج لم يصل إليها أرسطو محاولين التوفيق بين مجالات الفلسفة والدين.

ق١ وفى محاولة لتقييم الكندى يرى المؤلف أن البرهان عنده يقوم على أدلة كلامية بالإضافة إلى أدلة قرآنية يتصور أنها تساند رأيه فى القول بالحدوث[٣٠].

تأمل هنا كلمة (يتصور) كما جاءت على لسان المؤلف وهى لا تعرب عن رؤية الكندى بقدر ما تعرب عن خطأ وقع فيه الكندى. فكلمة يتصور هنا دليل على الشك وعدم اليقين فالأدلة الكلامية والجدلية ليست لديها القدرة الكافية للوصول إلى حد اليقين فى موضوع حدوث العالم.

ق٥ حيث يرى أن الكندى لم يتعمق فى دراسة آراء القائلين بقدم العالم، بل ولم يكلف نفسه عرضها فى موضوعية كاشفا عما بها من خطأ أو صواب[٣١].

فتحرى الدقة والموضوعية والبعد عن الأهواء والآراء الشخصية بل والرجوع إلى الأصول والشروح هو لب التفكير الفلسفى ق٥.

ق٣ وهنا يتعامل د. عاطف مع محاولات الكندى الفلسفية من خلال منظور نقدى وتحليلى للفيلسوف[٣٢]. فالفيلسوف ليس بقديس، ولذلك يرى أن: عيب الكندى الأكبر يتمثل فى أنه كان يقتصر على مناقشة وجه واحد يميل إليه دون الاهتمام بمناقشة الوجه الآخر.

بل ومما يؤكد تصور المنهج عند الكندى- كما يرى المؤلف - أنه ربط بين القول بحدوث العالم ومحدث الكون، فإن هذا ليس من الضرورى. إذ أن القائلين بقدم العالم قالوا أيضا بإله للكون.

ق٢ وهو يأخذ على الكندى أنه يتعامل مع الغائية[٣٣]- مثلا - على أنها أمر مسلم به وبديهى، ويغطى الأدلة التى تؤيد وجهة نظره ويتغافل عن أمثلة أخرى لا تؤيد وجهة نظره، وكان ينبغى أن يتوقف عندها ويناقشها، ولهذا فهو يرى أن الكندى لم يلتزم بخصائص التفكير الفلسفى مما يقوى الاعتقاد بأن تفكيره أقرب إلى المتكلم منه إلى الفيلسوف.

أى أن المؤلف هنا يحاول وضع الحد والفاصلة بين مذهب فلسفى ولا فلسفى. مذهب عقلى وآخر جدلى. وهو بلا شك يؤيد الأول فى مواجهة الثانى.

ق٤ ويظهر هنا المؤلف موقفه من قضية التأثير والتأثر فهو ليس ضدها على طول الخط.

والدليل على ذلك أن آراء الكندى فى مجال الوحدانية[٣٤] يرى أنها تأثرت بالتراث الأرسطى، بل إنه تأثر أيضا بأقوال المتكلمين فى مبحث الوحدانية، وخاصة

المعتزلة حيث ذهبوا إلى القول بأن معنى الوحدانية هو أن ذاته تعالى ليست مركبة من اجتماع وانضمام.

ق٣ ود. العراقى هنا لا يقلل من قيمة التراث بل يدلل على اهتمامه بتراث العرب فى قوله[٢٥]:

(الدارس للتراث الذى تركه لنا فلاسفة العرب يجد أنهم لم يقتصروا على الخوض فى مجالات منطقية وإلهية بل أضافوا إلى ذلك جوانب طبيعية وفلكية أصبح لها الآن علوم مستقلة كالنبات والحيوان والفلك والنفس).

ق٤ فى موضوع التأثير والتأثر يرى أن الدارس لكتابات ابن سينا فى الطبيعيات[٢٦] يلمس الأفكار الذاتية لابن سينا وليس فقط مجرد التأثر بسابقيه، فقد أجرى تجاربه بنفسه كما ازداد ابن سينا اقتناعا بضرورة الملاحظة والتجربة وإعطاء الأولوية للشواهد الحسية الواضحة. ففى الآثار العلوية كان يميل إلى عنصر الملاحظة، بعد أن كان يعتمد على الاستدلال والبرهان الجدلى قبل ذلك.

ق٤ إن قضية التأثير والتأثر قضية مفروضة حتما. ولكن يجب إيجاد تبريرات منطقية وكافية لها عند د. عاطف، ويبدو ذلك فى تأثر ابن سينا فى موضوع النفس بمن سبقوه سواء بتأييد آرائهم أو معارضتها ويعدد هذه الاستفادات فى[٢٧]:

١- استفاد من أفلاطون الذى اهتم بإثبات وجود النفس والبرهنة على خلودها.

٢- استفاد من أرسطو حتى أنه خصص جزءا كبيرا من كتابه (الإنصاف) للتعليق على كتاب النفس فهو أرسطى الطابع.

٣- استفاد من أفلوطين من خلال تاسوعاته المنسوبة خطأ إلى أرسطو (أثولوجيا أرسطوطاليس).

ق٤ حيث يرى المؤلف أن الغزالى أيضا استفاد من رأى المتكلمين فى العلم الإلهى مما يدل على المنحى الكلامى فى رأى الغزالى[٢٨].

بل إنه فى تصورى – أن المداخلات التى وضعها د. العراقى فى موضوع العلم الإلهى بين الفلاسفة والغزالى تجعل الغزالى ليس بفيلسوف بدليل التناقضات الحادة بينه وبينهم مما يؤدى بالتالى إلى تطبيق ق٢ التى يفرق فيها بين مذهب فلسفى ولا فلسفى وبين فيلسوف ولا فيلسوف.

(٣) توابع المنهج

المقصود بتوابع المنهج هنا هو مدى تطبيق هذا المنهج (بقواعده الخمسة) على مؤلفات د. العراقى المتتابعة والتزامه بهذا الخط وهذه المسيرة التى ارتضاها لنفسه لتكون طريقا ثابتا ومعلما من معالم فكره. فإذا كان كتاب (مذاهب فلاسفة المشرق) هو بمثابة دستور للفكر واتجاه عملى لتطبيقه فإن الكتابات الأخرى هى بمثابة فروع تمخضت عن وجود هذا الدستور.

ولذلك وجب علينا تحليل بعض هذه الكتابات من زاوية تطبيق المنهج بشيء من الإيجاز.

ق ١ يوضح د. عاطف دليل اهتمامه بالعقل[٢٩] وإيمانه المطلق به فيقول: إن اتجاهه الذى يؤمن به ويدافع عنه فى مجال الفلسفة العربية هو الاتجاه العقلى التجديدى. ويرى أننا لو انحرفنا عن العقل فلن نستطيع التقدم خطوة واحدة فى سبيل إرساء دعائم الفلسفة العربية، وكشف ما فيها من مواطن القوة والضعف حتى نستطيع أن نصل ما انقطع، ويقصد بذلك أن يكون تاريخ الفلسفة ممتدا غير منقطع بموت الفيلسوف ابن رشد. وتأكيدا على ذلك يرى أننا أمام طريقين لا ثالث لهما[٣٠]: إما أن نؤمن بالعقل فى فهم الدين وهو يرى أنه طريق الحق والصواب فهو الطريق إلى أيديولوجية عصرية، وإما أن نباعد بيننا وبين العقل ونسخر منه وهذا هو طريق الضياع - الطريق المغلق.

كما يهجو الطريقة الجدلية الكلامية فى أكثر من موضع وذلك عند دراسته لرأى أهل الجبر فى الإرادة الإنسانية[٣١]، فلو كانوا قد تعمقوا فى بحث الصلة بين الإرادة الإنسانية والإلهية بحثا دقيقا عميقا، أو بحثوا فى الإرادة الإنسانية ذاتها وبعدوا عن هذا الطابع الجدلى الكلامى المحاط بالصعوبات التى لا مبرر لها لتوصلوا إلى آراء تستند إلى أسس قوية مثل كثير من الفلاسفة.

بل إنه يرى - أيضا - أن من المحاور الرئيسة لفلسفة ابن رشد رفع طريق البرهان[٣٢] على غيره من الطرق الأخرى كالطريق الجدلى والخطابى الإقناعى حتى أن (ابن رشد) نقد ابن سينا لاعتماده على المقدمات الكلامية الجدلية كما نقد المتكلمين فى طريقتهم الجدلية، وموقفهم من الجسمية، والجهة، والرؤية وذلك لالتزامه بالمنهج النقدى الذى يقسمه على أساس البرهان الذى يسعى إلى اليقين.

أما فيما يتعلق بمشكلة العلاقة بين الفلسفة والدين[٣٣] فيقول إنه يجب بحث فلسفات المسلمين على أساس لا يقوم فحسب على مجرد التوفيق بين الفلسفة والدين حتى لا تبقى فلسفة مغلقة محصورة، فلا نركز جهودنا فى بيان ما يجعل هذا الفيلسوف مؤمن أم لا؟ وهل فلسفته تتفق مع الدين أم لا بل يكون الهدف هو معقولية الرأى فى المشكلة لتى نبحثها.

ولذلك يرى أن المصدر فى خطأ الأحكام على آراء ابن رشد[٣٤] هو أن الكثيرين قد تعودوا على النظر إلى الفلسفة العربية نظرة تقليدية مدارها القول بأن مشكلة التوفيق بين الفلسفة والدين هى بحق محور الفكر الإسلامى كله. وبذلك أصبحنا ننظر إلى الفلسفة العربية من خلال قوالب محددة غافلين عن أنها قد تكون بعيدة كل البعد عما يجب أن نبحث على أساسه الفلسفة فى الإسلام.

ق ٢ يرى أنه من التعسف أن نقول أن هذا المفكر أو ذاك يرتفع إلى مستوى الفيلسوف صاحب النسق الفلسفى[٣٥] والذى يقيم آراءه داخل هذا النسق اعتمادا على منهج محدد يلتزم التزاما تاما بخصائص الفكر الفلسفى، وما ينبغى أن يكون عليه الموقف الفلسفى، ولهذا يجب - من وجهة نظر العراقى - أن نفرق تفرقة حاسمة بين اتجاه ينبع من صميم

التفلسف. ويحترم خصائص الموقف الفلسفى، واتجاه آخر يضرب بالفلسفة عرض الحائط، بل ويتغافل عن الشروط التى يجب أن يتمسك بها الباحث إذا أراد لنفسه الفلسفة طريقا ومنهجا.

ولذلك إذا سرنا فى طريق الصوفية[٣٦] فلن نستطيع تحقيق أدنى تقدم فى مجال الفكر الفلسفى، وإذا قيل أن طبيعة التصوف كتصوف يجب أن تكون كذلك، فإن هذا قد يكون صحيحا ولكن يتساءل – المؤلف ما دخل هذا فى مجال الفكر الفلسفى؟ فإذا شئنا للفلسفة العربية التقدم فليس أمامنا إلا طريق واحد هو طريق العقل.

وطريق الصوفية – هذا – يعتمد على الجانب العملى كالزهد والعبادة، وهو يقوم على دعائمه القلبية لا الفلسفية النظرية البرهانية[٣٧]، بل إن هناك اختلاف ضروريا بين معنى اليقين أو حال اليقين عند المتصوفة والفلاسفة، بل ذهب الصوفية إلى أبعد من ذلك حين كشفوا عن عجز العقل، وذهبوا إلى أن الدليل على الله هو الله وحده، أما العقل فلأنه محدث فهو عاجز ذلك لأن المحدث لا يدل إلا على محدث مثله.

بل يؤكد ذلك من خلال نقد الفلاسفة للمتكلمين[٣٨] فيرى أن المتكلمين خرجوا على قواعد البرهان والقياس عن طريق استخدام مقدمات لا مبرر لها غير شهرتها مما أدى لنقد فلاسفة العرب لهم فمنهج المتكلمين ليس بمنهج الفيلسوف الذى يبحث من خلاله عن الحق فى ذاته مجردا غاية التجريد، ولهذا لم يكن بينهم فيلسوف.

ولهذا تبدو نزعة ابن رشد[٣٩] العقلية فى صورة أكثر شمولا وتحديدا فى تفرقته المشهورة بين الأقوال الخطابية والبرهانية وسعيه للوصول للبرهان الذى هو عنده أسمى صور اليقين.

وكأن ابن رشد هنا هو تعبير حقيقى عن المذهب الفلسفى والبرهان العقلى وما عداه يسير فى الخط المعاكس تماما.

ق٣ حيث يبين لنا وجود ثلاثة أوجه فى التعامل مع الموروث الثقافى[٤٠] وكذلك مشكلة الأصالة والمعاصرة مع عرض نماذج عديدة لتوضيح الصورة. ولذلك فلابد عند قيامنا بإحياء التراث من وضع مفهومات جديدة على أفكار فلاسفتنا. فيمكن أن نأخذ منهم الطريق أو المنهج، وليس من الضرورى أن نأخذ منهم المشكلات التى بحثوا فيها فهى مشكلات تاريخية مرتبطة بزمان ومكان معين، نأخذ منهم المنهج العقلى وعلى أساس هذا المنهج العقلى نبحث فى مشكلاتنا.

وهنا يبدو الموقف من التراث واضحا جليا. فعلينا أن نتجاوز (الطبع والتحقيق) إلى (الإحياء)[٤١] ولكن بناء على أسس عقلية، وبالتالى سنجد مستقبلا أفضل زاخرا بالتيارات الفلسفية العميقة لا – والإحياء – عند المؤلف – لا يعنى مجرد عرض القديم فى صورة جديدة، ولكن على الإحياء والتجديد ألا يدفعنا أيضا إلى التعسف والإسراف فى التأويل بلا مبرر.

أما فيما يتعلق بنقد الفيلسوف[٤٢] (لأنه ليس بقديس) فيتبلور ذلك فى نقد المؤلف لابن رشد رغم اهتمامه الخاص به فيرى أن ابن رشد قد وقع تحت دائرة نفوذ أرسطو مما أدى به إلى الوقوع فى بعض الثغرات فى منهجه رشد النقدى وكان باستطاعة ابن رشد

التخلص من ذلك النفوذ، والبحث عن تيارات أخرى قد تكون أكثر يقينا من فلسفة أرسطو ولكان عندئذ منهجه النقدى أكثر دقة وتماسكا.

ومن الطبيعى أن يتعرض الغزالى[٤٣] للنقد من قبل المؤلف حيث وقع – الغزالى – فى بعض الأخطاء، والمغالطات حين انتقد الفلاسفة لأن آراءهم تتعارض مع بعضها البعض. ولو كانت صحيحة لكانت كالخصائص الرياضية لا خلاف عليها– فعلى هذا يرى – المؤلف – أن نقد الغزالى فى ذلك الشأن أمر ضرورى لأن الأخير يريد أن يصب التفكير فى قالب واحد متناسيا أو ناسيا أن الفلسفة لم توجد إلا لتكون بحثا عن الحقيقة، وخلافا حول أدلة العقول.

وفى تقديرى. أن هذا القول من المؤلف هو تعبير حقيقى عن معنى الفلسفة من وجهة نظره فهى وجهة ليست استاتيكية بل ديناميكية من خصائصها تعدد الرؤى والاتجاهات تبعا لتعدد المناهج والأساليب.

ق٤ فيما يتعلق بفيض التأثير والتأثر يرى المؤلف أن هناك فريقا من الباحثين كل همهم هو الجرى وراء عقد مقارنات[٤٤] بين فيلسوف قديم وحديث دون الاعتماد على أسس دقيقة للمقارنة فإذا وجدوا كلمة أو فكرة عند فيلسوف (أ) وفيلسوف آخر بعده (ب) سارعوا إلى القول بأن (ب)أخذ عن (أ) وأن الفكرة هى نفسها بل إن (ب) عالة على (أ).

ويضرب العراقى لنا مثالا على ذلك لتوضيح الصورة ففى موضوع الشك بين الغزالى وديكارت يعقد الباحثون المقارنات بينهما وبين أساس من التفكير الفلسفى السليم. فهم يدرسون الغزالى، ولكنهم لم يدرسوا ديكارت كما ينبغى أن تكون الدراسة والفهم. فالصحيح – عند المؤلف – هو أن نجد مبررا للمقارنة وأن نمتلك أدوات المقارنة وأدلتها، حتى لا يكون نبوغ الغزالى مرتبطا ومعلقا بديكارت أو هيوم.

ومن المنطلق السابق نجد المؤلف ينتقد– أيضا – الفارابى[٤٥] حيث لا يجد هناك مبررا عقليا عنده للتوفيق بين آراء أفلاطون وأرسطو. ويتساءل ما الهدف من الاعتقاد بأن الفلسفة القديمة عند ممثليها الكبيرين أفلاطون وأرسطو يجب أن تكون فلسفة واحدة. ولهذا فإن الفارابى وقع فى الخطأ حين حاول التوفيق بطريقة تعسفية بين أفلاطون وأرسطو فلم يستخدم مبررا واحدا يتسم بالعقلانية فى ذلك الشأن.

ق٥ حيث يتضح الموقف من موضوع الشروح ومحاولة تحرى الدقة والموضوعية ولذلك فقد لاحظ المؤلف أن ابن رشد[٤٦] اهتم بدراسة فكر الغزالى وينتقده لأنه يذكر آراء لأرسطو وأفلاطون ومرجعه فى ذلك كتب الفارابى وابن سينا. وهذا خطأ بل ينبغى الرجوع إلى مذهب أرسطو مباشرة.

كما عالج اختلاط الشروح مع الآراء الشخصية فى موضوعات فلسفية تخص ابن رشد فى شروحه على أرسطو[٤٧] فقد كان يحلل ويفند آراء بدت عنده خاطئة، بل يدخل فى شروحه جانبا إيجابيا من مذهبه ولا يقتصر على متابعة أرسطو (وهنا يتداخل الجانب الذاتى مع الجانب الموضوعى).

(٥) ملاحظـــات

هذه الملاحظات تخص أسلوب وطريقة د. عاطف فى معالجة الموضوعات الفلسفية وطريقته النقدية التحليلية وتبنى موقف خاص له من قضايا وإشكالات كثيرة.

١- اهتمامه بالرجوع إلى أمهات الكتب التى تحمل السيرة الذاتية للفلاسفة محل الدراسة. إلى جانب الرجوع إلى أصول كتب الفلاسفة أكثر من البحوث والتحليلات السابقة عليه لكى تكون - للمؤلف - رؤيته المباشرة والتحليلية للنصوص حينما يلتصق بالنص ويتكون لديه مع النص (علاقة حميمة) مما يمهد لرؤية ثاقبة ونفاذ مباشر لصلب الموضوع.

٢- المؤلف من الذين يبذلون الجهد ويرهقون عقولهم فى سبيل التوصل إلى فكرة أو فى سبيل تأسيس لمنهج متخذا فى ذلك الطريق الأعسر فى التفكير الفلسفى وليس طريقة التفكير الصالونية، التى تعتمد على أخذ المواقف والمبادرات السريعة دون أعمال العقل أو إجهاد الذات. وهذا هو السائد اليوم ..

٣- مما يؤخذ على المؤلف - من وجهة نظرنا - هو تلك النبرة العالية الحادة كثيرة التهميش لدور الغير والمبثوثة فى كل مؤلفاته. فمن المعروف عنه الصراحة والوضوح والإعراب عن الذات بلغة الأنا الواعية بمتطلبات الذات وهذا ليس عيبا بل العيب فى حدة اللغة تلك الحدة التى تجعل من الهدف النبيل والدعوة الصادقة (والمتمثلة فى نشر المنهج العقلانى المستنير) مدعاة لأن تفقد جزءا كبيرا من قيمتها ولا تجد المردود المناسب لها، وأصبحت هذه سمة خاصة به، ومما يدل على ذلك أكبر دلالة أن المثقف المصرى أو العربى يستطيع - دون بذل أى جهد - التعرف على أسلوب المؤلف سواء فى مقالة له أو فى كتاب بمجرد قراءة السطور الأولى وكأن أسلوب د. العراقى أصبح بمثابة توقيع باسمه لا يستلزم جهدا فى التعرف عليه.

وفى تصورى أن لهذه الحدة ما يبررها جزئيا وليس كليا، وهذا التبرير ينحصر فى إيمانه المطلق بأفكاره وحماسه الشديد للغاية إلى منهجه ومحاولته الدءوبة فى فرضه، فالحماس الشديد للفكرة يجعل الإنسان غير مهتم بالوسيلة المثلى والآليات المناسبة لتحقيقها..

تأمل معى قوله فى مقدمة كتابه (التجديد)[٤٨] أنا مؤمن بالعقل كقوة خلاقة مبدعة فى ميدان الفكر الفلسفى العربى .. فالخط الذى يتمثل فى النظر إلى موضوعات الفلسفة نظرة تقليدية من جهة وحشر أشباه الفلاسفة داخل إطارها من جهة أخرى لن نستطيع معه تحقيق أدنى تقدم .. ولن نفيق إلا بزلزال عنيف يدك أرض التقليد دكا، سأظل أقول بهذا محذرا ما دام فى دوائر الفلسفة من يفسد فيها.

وهذا النوع من أشباه الدارسين هم من قد ظلموا الفكر الفلسفى كما ظلموا أنفسهم يوم أن حاولوا متطفلين الاشتغال بالفلسفة فأساءوا فهمه.

كما يقول: لابد من دراسة ابن رشد[٤٩] على أساس الابتعاد عن الأحكام التقليدية والخاطئة التى تكونت عن فلسفته، تلك الأحكام التى قام بها أشباه دارسين، امتلأت بهم وما زالت أشباه أقسام الفلسفة، وقد شوهوا بتلك الأحكام فلسفة ابن رشد وغيره من الفلاسفة لأن هؤلاء الأشباه لا صلة لهم من قريب أو بعيد بالفلسفة.

وهذه اللهجة القاسية نجدها فى قوله[٥٠] "وعلى الذين يختلفون معنا أن يقدموا دليلا أو أكثر من عندهم يعارضون به ما نقول. فإن فى هذا خيرا لهم بدلا من الصياح والدخول فى مهاترات هى أبعد ما تكون عن مجال الفلسفة والتفلسف".

٤- مما يذكر للمؤلف – من وجهة نظرنا – محاولته إنزال الفلسفة من سماء التأمل المحض إلى أرض التطبيق وهى محاولة سقراطية فى المقام الأول. فقد تابع سقراط الكثيرون من بعده باتخاذ هذا النهج – بل إن هذا الموقف من جانب د. العراقى يعد موقفا إيجابيا واضحا.

ويتبلور ذلك فى محاولته جاهدا إحكام النظرية (متمثلة فى المنهج الذى اختاره لنفسه بقواعده الخمسة) ثم محاولة التطبيق المباشر على مذاهب فلسفية لفلاسفة المشرق (الكندى – ابن سينا – الغزالى). فالمؤلف هنا لا يخاطب عقولنا فقط بل يخاطب واقعنا. فعلى الفلسفة أن تنزل من السماء إلى الأرض كى تلامس الواقع وتعانق الحياة.

٥- للعقل معنى خاص عند د. عاطف وهو من وجهة نظرنا يكاد يكون دعوة للتجديد بل- والثورة على التقليد. فيرى[٥١] أن معنى العقل فى هذا القرن يختلف (ويقصد بذلك الجذور العقلية عند فريق من المفكرين والفلاسفة العرب القدامى) عن معنى العقل فى أيامنا المعاصرة برغم أن الاتجاه العقلى يعد واحدا فلا مانع من الاستفادة من الجذور العقلية، ولكن من الخطأ فهمها كما هى وإلا أصبح التجديد تقليدا.

وهذا صحيح إلى حد كبير لأن كل مجتمع له مفهوم خاص للعقلانية[٥٢] فكل مجتمع يحقق توازناته داخل بنيان العقل أى يحدد عقلانيته انطلاقا من المعارف العلمية التى اكتسبها حسب شروطه الثقافية الخاصة. بل إن إدراك هذه الحقيقة التاريخية والاجتماعية للعقل هى وحدها التى تسمح لنا برؤية إمكانيات التغير الفكرى واحتمالاته، وطرق تحقيقه، فليس هناك إذن عقلانية بالمعنى المجرد وإن كانت جميع العقول تعمل بمنطق واحد.

ومبادئ التفكير العقلى وإن كانت واحدة، إلا أنها لا تعلمنا كثيرا عن التركيبات المتميزة التى ينتجها العقل الإنسانى فى الظروف الخاصة بكل حضارة من الحضارات.

وإذا كان العقل يرتبط بالنقد والتحليل فلابد أن يكون – المؤلف – عن المرجحين لفكر المعتزلة[٥٣] لاتجاهها النقدى البارز عند رجالها أمثال أبى الهزيل العلاف، والنظام والجاحظ. الذين نادوا بأهمية الشك فهو ضرورى كالحاسة السادسة وحتى الغزالى وهو (الأشعرى) ذهب فى كتابه المشهور (المنقذ من الضلال) إلى القول من لم يشك لم ينظر ومن لم ينظر لم يبصر، ومن لم يبصر وقع فى الحيرة والعمى.

٦- منهج د. العراقى دعوة إلى الثورة. وهى كما يرى ثورة من الداخل، وليست من الخارج، فالثورة التى تقوم من الخارج، وعلى أساس الهجوم والرفض لا تستند إلى مبررات علمية. فعلينا أن ننظر إلى كل الاتجاهات الفلسفية من خلال منظور ثورى عقلانى. فالثورة من الخارج لها أشكال متعددة، منها ما يتخذ شكل النقد للفلسفة والتفلسف أو الهجوم على التفكير العقلانى ورفض الفلسفة اليونانية والمنطق الأرسطى، والداعين إليه لا يعتبرون – من وجهة نظره – فلاسفة، أى شكل آخر وهو ما يتمثل فى موقف بعض المستشرقين(*) الذين أقاموا دعوتهم على أساس تقسيم الشعوب إلى سامية وآرية.

أما الثورة من الداخل. فهى تتمثل من بعض زواياها فى فكر المعتزلة فهم لم يتخلو عن العقل ولكن يأخذ عليهم العراقى الاتجاه الكلامى الذى لا يرقى إلى البرهان.

ومن هنا كان الارتباط قائما بين الثورة وقضية التنوير(٥٤) بل والنقد أيضا. فقد ارتبط النقد عنده بالعديد من القضايا فى القديم والحديث ومن هذه القضايا قضية التنوير والغزو الثقافى، وموقفنا من العلوم والأفكار غير العربية وقضية الأصالة والمعاصرة. هذه القضايا التى تدلنا على الوقفة النقدية من جانب العديد من المفكرين والفلاسفة.

ومن وجهة نظرنا – نجد أن الواقع الثورى للمؤلف – يتبلور فى إعطائه وظيفة محددة للمفكر وهى(٥٥) ليست مجرد تفسير الواقع وتبريره، بل تغيير الواقع. فالمفكر لا يتسنى له القيام بوظيفته إلا من خلال اتجاه نقدى، وإلا كيف نفرق بين تبرير الواقع والدفاع عنه وبين تغيير الواقع بحثا نحو الأفضل. فالتجديد إعادة بناء.

وهذا الجانب من جوانب تفكير د. عاطف هو أفضل جوانبه على وجه الإطلاق لأنه يؤسس لعقلية المفكر كيف تكون، كيف يفكر وعلى أى شئ يصب اهتمامه.

فالمفكر أكثر الناس شعورا بالحاجة الاجتماعية وضغط الضرورة. وسلبيات المجتمع، ومن ثم فهو أكثر الناس اهتماما بواقعه ومجتمعه، وهو الأكثر جرأة فى التعبير عن أفكاره محاولة منه – بل وإصرارا – على التغيير لما يراه أفضل فهو ليس مجرد ناقل للصورة أو مصور فوتوغرافى للمشهد الاجتماعى والسياسى، بل يتعدى دوره ذلك بكثير إلى محاولة تعديل الصورة وكسر التابوهات للوصول إلى حالة الكمال بمجتمعه كله.

ولهذا فالبعد النقدى عند د. عاطف هو بعد ثورى فى صميمه ينتقد فيثور ثم يأتى بالبناء المتكامل.

١ - العراقي، عاطف: مذاهب فلاسفة المشرق- دار المعارف ط١١ - ١٩٩٩م - ص١٥.
(*) وتأكيدا منه على أهمية اختيار المنهج قبل المبحث هو هذا المنهج الذى طبقه فى كل كتاباته بعد ذلك فيقول "غير مجد فى يقينى واعتقادى هذا النوع من الدراسات التى يزعم أصحابها أنها دراسات فلسفية، فى حين أنها تقوم على الرواية والحكاية ربما بغرض التسلية، ولن أتحول عن تشاؤمى إلا حين أجد (فى المستقبل) أن شغل الدارسين أصبح البحث عن منهج وعلى أساسه ينظرون إلى المشكلات الفلسفية والكلامية".
العراقي: تجديد فى المذاهب الفلسفية والكلامية- دار المعارف - ط٦ - ١٩٩٣ - ص١٩.
٢ - العراقي: مذاهب فلاسفة المشرق - مصدر سابق - ص١٥.
(*) وهنا يقرر د. عاطف أن هذا الاتجاه العقلى الذى ينظر من خلاله إلى المذاهب الفلسفية والكلامية التى تركها لنا مفكرو العرب من منظور تجديدى لا يعد من بعض زواياه شيئا جديدا. فقد عرفه كثير من المتكلمين وفلاسفة العرب، بل دعا بعضهم إليه وفضله على اتجاهات أخرى. ولذلك يرى أن المنهج العقلى التجديدى يتخذ موقفا محددا من الفكر الصوفى، والفكر الكلامى، فإنه أيضا ينتقد كل المحاولات التى من شأنها التقليل من الفلسفة والهجوم عليها وهو يشبه الهجوم على العلم والحضارة الحديثة حيث يتعرض بعض آراء المهاجمين للفلسفة مثل ابن الصلاح و الصنعانى و السيوطى.
انظر: العراقي: تجديد فى المذاهب الفلسفية والكلامية- ص ص٢١، ٢٨.
٣- العراقي: مذاهب فلاسفة المشرق - مصدر سابق - ص١٥.
٤- محمود، زكى نجيب: قشور ولباب - دار الشروق - ١٩٨٨م ص ص١٧٦: ١٧٨.
٥- العراقي: مذاهب فلاسفة المشرق - مصدر سابق - ص١٦.
(*) وتقدير د. العراقى للمعتزلة هو تقدير لدور العقل. وهذا لكون الاعتزال: جهد حضارى شاق اختار العقل منهجا تحليليا لعالم المسافة والزمن كما جعل (الحرية) علما له قاعدته الحية هى الموجهة فى بناء الإنسان.
وهكذا كان العقل هو المسلمة الأولى فى فكر الاعتزال فلا معنى للعقل إذا لم يكن حرا فحرره المعتزلة وكان له حق البحث فى الشئون الإنسانية وقضايا الكون وهكذا ساروا فى البحث المنهجى المنظم.
وحيرة العقل عند المعتزلة ترجع إلى كون العقل مدركا لعين الوجود وجوهره، كما أن العقل مدرك للحسن الذاتى فى الأفعال والأشياء فإن العقل قادر على إدراك الحسن وإنه قادر كذلك على إدراك الوجه الآخر فى الأفعال والأشياء وهو القبح فإذا كان العالم واضحا، فإن العقل قادر على قراءته واستكناه قوانينه الأساسية.
انظر: الراوى، عبد الستار: ثورة العقل - دراسة فلسفية فى فكر معتزلة بغداد - دار الرشيد للنشر - العراق ١٩٨٢ - ص ص٥، ٦.
٦- العراقي: مذاهب فلاسفة المشرق - مصدر سابق - ص ص١٦، ١٧.
(*) كما يحب أن يسميها د. عاطف. وله مبرراته فى ذلك ويمكن التعرف عليها بالرجوع إلى مؤلفاته المختلفة وخاصة القديم منها.
٧- المصدر السابق: ص١٦، ١٧.

وهذا الموقف من التراث يعيدنا إلى الرأى الذى لخص فيه برهان غليون التمزق الحاصل فى النظر إلى التراث حيث يرى أن صاحب المنطق العصرى والدعوة الحديثة الذى وقف على أرضية الثقافة الغربية ومفاهيمها واعتبر قدوم العصر الحديث بمثابة قطيعة مطلقة مع الماضى العربى والغربى معا لن يقبل أن يحاور الأصولى أو التراثى على أرضية المفاهيم التقليدية الدينية التى يتمسك بها. كما أن التراثى الإسلامى أو العروبى ينظر إلى هذه المفاهيم الحديثة على أنها سيطرة ثقافية ليس لها هدف سوى إحداث نوع من القطيعة الجوهرية بين وعى الإنسان العربى المعاصر وتراثه وفصله عن تاريخه ولهذا رفض – هو أيضا – الدخول مع خصمه فى مناظرة علمية. وهنا يتبلور عند "غليون" حقيقة الصراع بين القديم والجديد فهو فى حقيقة الأمر مسألة مدنية – والمقصود بالمدنية ما يطرأ على العلاقات الاجتماعية داخل مجتمع محدد من تطور ينقلها من علاقات مبنية أساسا على القهر والعنف والقوة إلى علاقات قائمة على استلهام مبادئ وقيم وقواعد إنسانية مشتركة. وهذا أصل الاستقرار الاجتماعى وازدهار الحضارة ..

انظر: غليون، برهان: اغتيال العقل – دار التنوير للطباعة والنشر ط٢ – بيروت – ١٩٨٧م – ص ص٤٥، ١٤١.

٨– العراقى: مذاهب فلاسفة المشرق – مصدر سابق – ص ص١٨: ٢٠.

٩– المصدر السابق: ص٢٠.

١٠– المصدر السابق: ص٢٧.

١١– المصدر السابق: نفس الصفحة.

١٢– المصدر السابق: ص٣٣.

(*) ولابن رشد مكانه خاصة عند المؤلف العراقى من زاوية اهتمامه الكبير بابن رشد فهو يلقى عنده قبولا غير عادى ودليل إيمانه بفكر ابن رشد أنه يقول عنه: إنه يتمتع بحس نقدى دقيق قد لا نجده عند الفلاسفة الذين سبقوه سواء عاشوا فى المشرق العربى أو المغرب العربى. وتلك المكانة لابن رشد ترجع إلى أنه صاحب أصرح اتجاه عقلى فى فكرنا الفلسفى العربى وقد كانت فلسفته تعبيرا عن انتصار العقل فى الفلسفة العربية.

انظر: العراقى: المنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد– دار المعارف – ط٢ – ١٩٨٤ – ص١٣.

ومما يكشف عن هذا الاهتمام تعدد مؤلفاته عن ابن رشد ونذكر منها النزعة العقلية عند ابن رشد والكتاب التذكارى عنه. ولكن على الرغم من هذا التحيز لابن رشد إلا أن الفيلسوف عند العراقى ليس بقديس ولذلك فهو ينتقد ابن رشد ويلاحظ عليه بعض الأخطاء أبرزها خلطه بين مجالات مادية فيزيقية ومجالات إلهية ميتافيزيقية. بل لعل دراسته لمحاولة الربط بين القول بالأسباب وتقرير الحكمة والغائية فى الكون يلاحظ فى هذه الدراسة تمام الملاحظة حيث يبدأ ابن رشد بالتحليل للمشكلة ثم يغوص فى متاهات لا صلة بين بعضها وبين ما ينبغى أن يكون عليه التحليل الدقيق للعلاقة بين الأسباب والمسببات. رغم أن المؤلف يتخذ من فلسفة ابن رشد واتجاهه معينا على تجديد النظر إلى المذاهب الفلسفية التى تركها لنا فلاسفة العرب. وهذا من وجهة نظرنا – تطبيق صارم للقاعدة الثالثة (ق٣).

انظر: العراقى: تجديد فى المذاهب الفلسفية والكلامية مصدر سابق – ص ص٣٦: ٣٨.

١٣– العراقى: مذاهب فلاسفة المشرق – مصدر سابق – ص ص٣٤، ٣٥.

١٤– المصدر السابق: نفس الصفحة.

١٥– المصدر السابق: ص ص٣٦، ٣٧.

١٦- المصدر السابق: ص٤١.
١٧- المصدر السابق: ص٤٣.
(*) نعم هناك علاقة بين دراسة التراث والزمن التاريخي والمجتمع والعقل. فمن الخطأ دراسة التراث من خلال عزله عن مشاكل المجتمع والتاريخ ودراسة العقل والعقلانية بعزلهما عن سياقهما الثقافي، ودراسة الدين بمعزل عن الصراع الاجتماعي والقومي فالشرط هو إخضاعهم جميعا لمنطق واحد هو منطق الأيديولوجية الذي يريد أن يثبت بالتحليل العقلي صحة مقدماته، فالدارس عندما يدرس العلم من وجهة اتساق مفاهيمه مع الدين يحكم عليه بالتهافت قبل مناقشة جدواه وهو عندنا يدرس الدين من وجهة اتساق مفاهيمه مع العلم يقضي عليه أيضا منذ البدء. أي أنه منطق عقيم لا يؤدي إلى جديد، وهو يغلق باب الجدل والحوار بين كافة المذاهب والاتجاهات.
انظر: غليون، برهان: اغتيال العقل. مصدر سابق- ص٣١٠.
١٨- العراقي: مذاهب فلاسفة المشرق- مصدر سابق - ص ص٤٩: ٥٤.
١٩- المصدر السابق: ص٦٢.
٢٠- المصدر السابق: ٦٥.
٢١- المصدر السابق: نفس الصفحة.
٢٢- المصدر السابق: ص٧٨.
٢٣- المصدر السابق: ص٧٩.
٢٤- المصدر السابق: ص ص٨٥: ٩١.
٢٥- المصدر السابق: ص١٠١.
٢٦- المصدر السابق: ص ص١٠٢، ١٤٩، ١٥٩.
٢٧- المصدر السابق: ص ص١٦٨، ١٦٩.
٢٨- المصدر السابق: ص ص٢١٥، ٢٥٧، ٢٥٨.
٢٩- العراقي، عاطف: ثورة العقل في الفلسفة العربية- دار المعارف - ط٢ - ١٩٧٥ - ص١٣.
٣٠- العراقي، عاطف: الفلسفة العربية والطريق إلى المستقبل- دار الرشاد - ط٢ - ١٩٩٩ - ص٣٣٩.
٣١- العراقي: تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية- مصدر سابق ص١٥٧.
٣٢- العراقي، عاطف: المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد- دار المعارف - ط٢ - ١٩٨٤ - ص ص١٦، ٢٥، ٢٩، ٣٠.
بل إن هذا الكتاب كله - من وجهة نظرنا - هو تطبيق على القاعدة الأولى من المنهج عند المؤلف من حيث الاحتكام الأدلة البرهانية والهجوم على الأدلة الكلامية والجدلية عند الأشاعرة والغزالي أو حتى الفلاسفة من أمثال ابن سينا.
٣٣- العراقي، عاطف: النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد- دار المعارف - ط٥ - ١٩٩٣ - ص٣١٨.
٣٤- المصدر السابق: ص٢٢.
٣٥- العراقي: ثورة العقل في الفلسفة العربية- مصدر سابق - ص١٣.
٣٦- العراقي: النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد: مصدر سابق - ص٢٤.
٣٧- العراقي: ثورة العقل في الفلسفة العربية- مصدر سابق - ص٢٥.
٣٨- المصدر السابق: ص٢٢.
٣٩- العراقي: النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد- مصدر سابق ص٢٤.

٤٠- العراقى: الفلسفة العربية والطريق إلى المستقبل- مصدر سابق - ص ص١٩: ٢٥، ٣٣٤.
٤١- العراقى: ثورة العقل فى الفلسفة العربية- مصدر سابق - ص ص١٦، ١٧.
أيضا: العراقى: تجديد فى المذاهب الفلسفية والكلامية- مصدر سابق - ص١٩.
٤٢- العراقى: المنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد- مصدر سابق ص٢٥٧.
٤٣- العراقى: ثورة العقل فى الفلسفة العربية- مصدر سابق ص٢٧.
بل إن كتاب (ثورة العقل) كله يكاد يكون تطبيقا مباشرا لقواعد المنهج العراقى مع التركيز الشديد على القاعدة الأولى والثانية.
٤٤- المصدر السابق: ص١٧.
٤٥- المصدر السابق: ص٢٣.
٤٦- العراقى: المنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد- مصدر سابق ص٣٢.
٤٧- العراقى: تجديد فى المذاهب الفلسفية والكلامية- مصدر سابق - ص ص٣٨: ٤٠.
٤٨- المصدر السابق: ص ص١٥، ١٧.
٤٩- العراقى: النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد- مصدر سابق - ص٢١.
٥٠- العراقى: تجديد فى المذاهب الفلسفية والكلامية- مصدر سابق - ص٢١٧.
٥١-العراقى: ثورة العقل فى الفلسفة العربية- مصدر سابق - ص١٩.
٥٢- غليون، برهان: اغتيال العقل- مصدر سابق - ص٢٢٥.
٥٣- العراقى: الفلسفة العربية والطريق إلى المستقبل- مصدر سابق - ص١٤.
(*) ليس هذا هو موقف المستشرقين فقط بل هو موقف أستاذ العراقى وهو د. زكى نجيب فى كتابه (الشرق الفنان) حيث يقسم العالم إلى طريقين مختلفين من حيث النظرة للوجود طريق يتمثل فى الشرق الأقصى: الهند- والصين والآخر فى الغرب: أوربا وأمريكا وبين الطرفين - وسط يجمع بين طابعيهما: هو الشرق الأوسط.
الشرق الأقصى طابعه الأصيل العميق هو: النظر للوجود الخارجى ببصيرة تنفذ إلى الجوهر الباطن بإدراك حقيقة الوجود بما يشبه التذوق، أما الغرب فطابعه الأصيل العميق هو النظر إلى الوجود الخارجى بعقل منطقى تحليلى يقف عند الظواهر مشاهدا لها. ولكن هذه التفرقة التى تجعل من الشرقى فنانا ومن الغربى عالما يدرك الحقائق بالمشاهدة لا تنفى أن يكون فى الشرق علماء، وفى الغرب رجال فن ودين وفى نفس الوقت يلتقى الطرفان فى الشرق الأوسط طوال العصور التاريخية.
انظر: محمود، زكى نجيب: الشرق الفنان- الهيئة المصرية العامة للكتاب - ١٩٨٥ - ص ص٣، ٤.
وإن كانت هذه الرؤية قد أتى بها من قبل "سرل برت" الذى يرى أن هناك كثيرين ممن يعتقدون أن عمل العقل يختلف فى الأجناس المختلفة والطبقات المتباينة وأن التعاون الحقيقى هو أحلام نائم ولذلك سمعنا قائلا يقول "إنك لن تستطيع أن تقضى على المثل الأعلى البروسى إلا إذا قضيت على البروسيين أنفسهم، وسمعنا قول الشاعر كبلنج (الشرق شرق والغرب غرب) (ولن يلتقى الاثنان أبدا) فالشعوب تختلف فى وجهات النظر العقلية والمشكلة تكمن فى أن مثل هذه الخلافات الأساسية غير قابلة للتغير؟ فيحلل سرل ذلك من خلال ثلاثة نظريات - الشعور الجمعى - وراثة الأجناس - التقاليد الاجتماعية.
انظر: برت، سرل: كيف يعمل العقل - الكتاب الثانى - تعريب محمد خلف الله - لجنة التأليف والترجمة والنشر - ١٩٤٦م ص ص١٥١: ١٧٤.
٥٤- العراقى: الفلسفة العربية والطريق إلى المستقبل- مصدر سابق - ص١٣.
٥٥- المصدر السابق: ص ص١٧، ١٨.

(٧)

كتاب "تجديد فى المذاهب الفلسفية والكلامية"

تحليل

د. إبراهيم صقر(*)

كتاب "تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية" يعد مؤلفه أ. د. عاطف العراقي رائدًا من رواد التنوير المعاصرين، كرس حياته وقلمه من أجل التنوير لا الظلمة حارب التقليد وأشباه الدارسين. وأرسى دعائم التجديد الفكر العربي الإسلامي موضحًا الطريق الصحيح للدارسين الجادين، وهو في هذا كله يأمل أن يجد مدارس فكرية عربية على غرار المدارس الفكرية الأوربية. ولا عجب أن وجدناه يذكرنا دائمًا بالدعاء السينوى: يا فالق ظلمة العدم بنور الوجود.

وقضية التجديد من أهم القضايا التى تصدى لها أ. د. عاطف العراقى بالبحث والدراسة، نعم أنها من أهم القضايا نظرًا لأنها قضية تتعلق بتراثنا الفكرى وتخليصه مما فيه من عناصر قد لا تتوافر فيها خصائص الفكر الفلسفى. ومن هنا كانت دعوة سيادته إلى منهج عقلى تجديد ننظر من خلاله إلى مشكلات الفلسفة العربية نظرة جديدة. إذ ما أسهل علينا أن نلجأ إلى نص الفيلسوف ونأخذ فى شرحه شرحًا تقليدًا يقتصر على ظاهر النص، ولكن ما أصعب أن نتساءل عما وراء هذا النص من فكر قد لا يكون ظاهرًا لأول وهلة حين قراءة تراث الفيلسوف أو المتكلم، وما أكثر ما سنصل إليه من نتائج جديدة، إذا فعلنا ذلك سوف نصل إلى تفسيرات مختلفة ومتعددة لتراث وآراء هذا الفيلسوف أو ذاك من فلاسفة العرب على النحو الذى نجده عن باحثين درسوا فكر أفلاطون مثلا أو فكر أرسطو. صحيح أن النص هو النص ولن العاقل منا هو من يبذل جهده فى البحث عن مدلول لهذا النص أو ذاك بدلاً من التسليم مجرد تسليم أعمى بما توصل إليه السابقون عليه فى دراسته. يقول أ. د. عاطف العراقي: "ويقيني أن أعظم ما يؤدى إلى تقدير الفيلسوف حق قدره هو تحليل أفكاره ونقدها لأن في هذا على الأقل دليل على أنها أفكار حية ولم تولد ميتة". ص١٤.

وقد أشار أ. د. عاطف العراقى إلى أن هذا المنهج هو تعبير عن وجهة نظره التى بلا شك قد تعارض من جانب بعض الباحثين الذين يتمسكون بالنظرة التى تقوم على الرواية دون الدراية والتحليل، والنظرة المسطحة دون النظرة الرأسمالية لذلك وجدنا سيادته يصفهم بأنهم دخلاء على الفكر الفلسفى حشروا فى إطاره حشرًا. يقول أ. د. عاطف العراقى "غير مجد في يقيني واعتقادى هذا النوع من الدراسات التى يزعم لها أصحابها أنها دراسات فلسفية، فى حين أنها تقوم على الرواية والخطابة ربما لغرض التسلية. ولن أتحول عن تشاؤمى إلا حين أجد مستقبلاً أن شغل الدارسين أصبح البحث عن منهج على أساسه

(*) أستاذ الفلسفة ووكيل كلية دار العلوم بالفيوم – جمعة القاهرة.

ينظرون إلى المشكلات الفلسفية والكلامية، وعلى أساسه أيضًا ستختلف التفسيرات والتأويلات حول هذا المذهب أو ذاك من المذاهب الفلسفية تلك التفسيرات والتأويلات التى يقوم بها نفر من المتخصصين فى أقسام الفلسفة، يضعون نصب أعينهم ما ينبغى أن تكون عليه الدراسة الفلسفية، وبحيث لا يقتصرون على تقديمها للقارئ أو الدارس كنوع من الثقافة المبسطة بل الخاطئة، والتى تعوم على السطح دون النفوذ إلى الأعماق، على النحو الذى نجده فى أشباه أقسام الفلسفة وليست أقسامًا فعلاً أو دوائر فلسفية ص١٧.

ومن هنا كان حرص سيادته على إبراز مدى الاختلاف بين المنهج العقلى التجديدى، والمنهج الجدلى الكلامى الذى سارت عليه الفرق الكلامية، والمنهج الصوفى.

فللصوفية عالم خاص بهم إذ ربما يرون أشياء لا يراها غيرهم، وتعتريهم أحوال لا يعانيها غيرهم، ولغتهم التى يعبرون بها هى لغة الرمز والإشارة، لأن الأمور التى يرمز إليها لا تقع فى محيط عامة الخلق. فطريقتهم فردية، ولكل سالك إلى الله حياته الفردية الخالصة وعالمه الروحى الذى يعيش فيه وحده. وهذه الطريقة هى المعراج الروحى، أوهى ما أطلقوا عليه السلوك والمعراج، وقسموها إلى مراحل أو منازل سموها بالمقامات، كما سموا الأحداث النفسية والمغامرات الروحية التى تعرض لهم باسم الأحوال.

والحكمة عند الصوفية ليست نوعا من العلم يكشف بالنظر العقلى، بل هو العلم الباطنى الذى يلقى فى القلب إلقاء. ولهذا تتقابل حكمة الصوفية وحكمة الفلاسفة تقابل الأضداد، طالما أن لتجربة الصوفية ليست راجعة إلى الحس أو العقل، ،وإنما هى نور يقذف به الله فى قلب من أحبه، أو هى إشراق الجانب الإلهى فى قلب الصوفى. فالمنهج التجديدى إذن يعد جانبا نظريا على عكس الطريق الصوفى الذى يعد طريقًا يعتمد على الجانب القلبى، وبالرغم من ذلك إلا أن المنهج العقلى التجريدى يسلم بخصب بعض جوانب وأبعاد التجربة الصوفية. ذلك اتجاه مبرراته ومزاياه. فاختيار أ. د. عاطف العراقى للاتجاه العقلى من بين هذه الاتجاهات ودفاعه عنه له كما قلنا مبرراته. ولكننا نجد سيادته يعلن بصراحة ووضوح بأنه سوف يتخلى عن هذا الاتجاه إذا ما أثبت الدراسات المستقبلية عقم هذا الاتجاه: يقول سيادته!" ولكننا لأسباب ومبررات كثيرة اخترنا لأنفسنا من بين هذه الاتجاهات الاتجاه العقلى. وحين تؤدى بنا دراسات مستقبلة إلى عقم هذا الاتجاه، سوف لا نتردد لحظة واحدة فى التخلى عنه، بحثا عن اتجاه آخر". ص١٨.

أضف إلى ذلك موقف المنهج العقلى التجديدى من المحاولات التى من شأنها التقليل من الفلسفة والتفلسف والهجوم عليها. فابن الصلاح والصنعانى والسيوطى هاجموا الفلسفة والفلاسفة .. واعتبروا الفلسفة أس السفه والانحلال ومادة الحيرة والضلال، وأن الفلاسفة زاغوا عن طريق الحق، ونبذوا الدين وراء ظهورهم، إذ أنهم رجعوا إلى عقولهم وخواطرهم وآرائهم. يقول د. عاطف العراقى!.. وما أكثر تلك المحاولات التى تشبه فى كثير من زواياها الهجوم على العلم والحضارة الحديثة.

وقد شملت تلك الحملة المنطق فهو مدخل الفلسفة، ومدخل الشر شر. والاشتغال به لم يبحه الشارع ولا الصحابة ولا التابعون. إذ ليس بالأحكام الشرعية دليل يدعونا إلى

الاشتغال بهذا المنطق ولا إلى استخدامه، كل هذا عاق المنطق وشوش قواعده. ولا شك فى أن الحملة على الفلسفة والفلاسفة تنتسب فى كثير من أبعادها إلى الغزالى، إذ أننا جميعًا نعلم أنه ألف تهافت الفلاسفة - للنيل من الفلسفة والفلاسفة وهو ما انتقده ابن رشد ورد عليه بتأليف كتاب تهافت التهافت داعيًا إلى العلم بالفلسفة فهو علم هدفه طلب الحق لا إيقاع الشكوك وتحيير العقول:

وقد تضمن كتاب التجديد أبوابا ثلاثة، باب أول يتناول بالدراسة مذاهب متكلمى وفلاسفة العرب فى السببية والعلية. وباب ثان يتعرض لدراسة مشكلة القضاء والقدر. وباب ثالث يتناول بالتحليل بعض جوانب من فلسفة ابن رشد من خلال شروحه.

أما الباب الأول فيتضمن الفصول الآتية:

الفصل الأول: المعتزلة والجبرية.

الفصل الثانى: الأشاعرة ونقدهم للفرق المخالفة لهم.

الفصل الثالث: الكندى ومشكلة السببية.

الفصل الرابع: ابن سينا وعلل الموجودات.

الفصل الخامس: الغزالى وموقفه من مشكلة السببية.

الفصل السادس: مشكلة السببية عند ابن رشد.

ويتضمن هذا الباب نمطين من البحث، نمط كلامى جدلى، ويتمثل فى الفصول الأول والثانى والخامس، والنمط الثانى نمط فلسفى يتمثل فى الفصول الثالث والرابع والسادس. ولا تعنى هذه القسمة تشابه الآراء التى تدخل تحت كل نمط، بل سنجد اختلافًا فى الآراء التى تندرج تحت كل نمط منهما، فالمعتزلة والأشاعرة مثلا يتمسكان بالطابع الجدلى ومع ذلك نجد خلافًا رئيسا بينهما، ونفس الشئ سنجده بين ابن سينا وابن رشد رغم أنهما يندرجان تحت النمط الفلسفى.

ويتضمن النمط الكلامى قسمين: قسم يقول أصحابه بالعلاقة الضرورية بين الأسباب والمسببات. كالمعتزلة وأصحاب الطبائع الذين يؤكدون على القول بوجود طبيعة ثابتة لكل شئ بمقتضاها يصدر فعله، فهم يرون أن المطبوع على أفعاله لا يكون منه إلا جنس واحد من الأفعال كالنار التى لا يكون منها إلا التسخين، والثلج الذى لا يكون منه إلا التبريد، وأن من تكون منه الأشياء المختلفة هو المختار لأفعاله على الحقيقة دون المجاز.

أما القسم الثانى فهم الأشاعرة الذين يقولون بعدم ضرورية تلك العلاقة بين الأسباب والمسببات، ويذهبون إلى أن جميع الممكنات مستندة إلى الله سبحانه ابتداء بلا واسطة، وأنه تعالى قادر مختار، فلا يجب عنه صدور شئ منها، وبالتالى فلا علاقة بين الحوادث المتعاقبة إلا بإجراء العادة، وذلك بخلق بعضها عقيب بعض، كالإحراق عقيب مماسة النار، والرى بعد الشرب، فليس للمماسة والشرب مدخل فى وجود الإحراق والرى، بل الكل واقع بقدرته واختياره تعالى. فله أن يوجد المماسة بدون الإحراق، وأن يوجد الإحراق بدون المماسة وكذلك الحال فى سائر الأفعال.

معنى هذا أن المسبب لا يصدر عن السبب، وإنما يصدر المسبب عند وجود المسبب وكأنه لا توجد أيه خصائص ثابتة محددة للأشياء، فهم ينكرون أن تكون هناك علة خالقة أو فاعلة على سبيل الاستقلال التام سوى الله تعالى. بمعنى أن كل شئ ممكن بالنسبة لله، والله هو علته الوحيدة، فهو خالق الطبيعة وواضع نظامها ويستطيع متى شاء أن يغير مجراها، ويوجد الأسباب من غير مسبباتها العادية.

ويرى أ. د. عاطف العراقي إن المسبب الذى دفع الغزالى إلى رخص القول بالعلاقة الضرورية بين الأسباب والمسببات هو محاولته الدفاع عن المعجزات لأنه يربط بين القول بالعلاقة الضرورية بين الأسباب والمسببات وبين إنكار المعجزات بحيث أن من سلم بالتلازم الضرورى بين الأسباب والمسببات فإنه التالى ينفى قلب العصا ثعبانًا، وإحياء الموتى، وشق القمر. يقول الغزالى فى كتابه تهافت الفلاسفة فالاقتران بين ما يعتقد فى العادة سببا ليس ضروريًا عندنا بل كل شيئين ليس هذا ذاك ولا ذاك هذا، ولا إثبات أحدهما متضمنًا لإثبات الأخرى، ولا نفيه متضمنًا لنفى الآخر، فليس من ضرورة وجود أحدهما وجود الآخر، ولا من ضرورة عدم أحدهما عدم الآخر، مثل الرى والشرب، والشبع والأكل، والإحتراق ولقاء النار، والنور وطلوع الشمس، والموت وجز الرقبة والشفاء وشرب الدواء، وإسهال البطن واستعمال المسهل، وهلم جرا إلى كل المشاهدات من المقترنات فى الطب والنجوم والصناعات والحرف. فإن اقترانها لما سبق من تقدير الله سبحانه، يخلقها على التساوق لا لكونه ضروريًا فى نفسه غير قابل للفوت. بل فى المقدور خلق الشبع دون الأكل، وخلق الموت دون جز الرقبة وإدامة الحياة مع جز الرقبة، وهلم جرا إلى جميع المقترنات. ص١٥٥.

فالغزالى مثل سابقيه من الأشاعرة يرجع فعل كل شئ إلى الإرادة الإلهية فهى وحدها القادرة على فعل كل شئ، وهى القادرة على نفى خصائص وأفعال أى شئ من الأشياء المادية الموجودة فى الكون.

لذلك لم يكن غريبًا على الأشاعرة أن ينتقدوا مواقف المخالفين لهم فنجد الباقلانى يرد على أهل الطبائع وينتقد موقفهم، والجوينى يرد على المعتزلة وقولهم بالتوليد مبينا ما يتوالد عنه من فضائح تأباها العقول، والغزالى يرد على الفلاسفة مبينا كفر من يعتقد فى ضرورية العلاقة بين الأسباب والمسببات، لأن من لازمه إنكار القدرة والإرادة الأزليتين، ومن لازمه قدم العالم وتكذيب القرآن الكريم فى قوله "وربك يخلق ما يشاء ويختار" لازمه الكفر أيضًا.

وقد حرص أ. د. عاطف العراقى على الوقوف عند هذا الموقف النقدى للأشاعرة لإيضاح حقيقته، وبيان الغاية والقصد منه، فنجد سيادته يذكر أن الدارس لردهم يدرك تمام الإدراك أنهم لم يكونوا يهتمون كثيرًا بمناقشة أفكار من ردوا عليهم بقدر اهتمامهم بمجرد الدوران حول فكرتهم، أى تسليط الأضواء حول فكرتهم بحيث تكون ما عداها من أفكار أفكار خافته شاحبة، وهذا أسوأ ما نجده فى آرائهم النقدية- بمعنى أن اعتقادهم بفكرتهم والإيمان بها إيمانًا مطلقًا، جعلهم لا يحاولون بيان عناصر الحق فى مذاهب مخالفيهم، بل

حجبوا ما فيها من أفكار صحيحة حتى تكون فكرتهم هى وحدها- فيما يظنون الفكرة الصائبة الصحيحة.

وقد أوضح أ. د. عاطف العراقى أن هذا النقد يعد من أكثر زواياه متهافتًا وتتخلله المعاندة التى لا تفيد، وهذا إن دلنا على شئ فإنما يدلنا على ضيق أفقهم، وأنهم يديرون أقوالهم حول أسس واهية قد لا تستحق من الدارس مجرد الالتفات إليها. فموقف الباقلانى من أهل الطبائع ينطوى على كثير من المغالطات، فهو ينسب لهم نتائج وهى بعيدة كل البعد عن آرائهم، فأهل الطبائع عندما قالوا بالخصائص الثابتة لكل شئ، كانوا يعلمون تمام العلم أن هذه الخصائص تقوم على أسباب محددة ثابتة، فمن الأفكار الأولية عندهم أن زيادة الشبع والرى إلى درجة تزيد على حاجة الجسم تؤدى إلى ضرر الجسم، أى تنقلب ضدًا لهذا الجسم. فالأجسام عندما تأخذ حاجتها من الماء مثلاً، فإن هذا يقوم على خصائص ثابتة للجسم وخصائص محددة للماء. ولابد من القول بالعلاقة بينهما، تلك العلاقة التى تظهر تمامًا إذا ما عرفنا خصائص كل من الجسم والماء. فإذا كان أصحاب الطبائع يذهبون إلى هذا، فإن نقد الأشاعرة لهم يعد نقدًا لا أساس له. يقول أ. د. عاطف العراقى: "إن هذا النقد إن صدر عن شئ فإنما صدر عن أسس واهية بحيث أننا نتعجب كيف يصدر هذا النقد عن أناس يزعمون أن مذهبهم هو وحده دون غيره مذهب أهل الحق ويجاهرون بذلك بحث يملأون الدنيا صياحا وضجيجًا. وبرغم ذلك فإننا لا نعدم وجود أنصار ومؤيدين لهم يتبنون مذهبهم ويؤيدون كل ما فيه، برغم أن أكثر ما فيه هو من ذلك النوع الذى كشفنا عنه". ص٦٤.

والغزالى كما يذكر أ. د. عاطف العراقى لم يخرج عن مذهب الأشاعرة فى هذا المجال، فى الوقت الذى كنا ننتظر منه جديدًا، ولكنه لم يفعل، وما القول بالعادة إلا إيغال فى مجال اللامعقول إلى أقصى آماده، بالإضافة إلى شدة غموضها. فالغزالى ومن سبقه من الأشاعرة يحاولون دائمًا صبغ قضاياهم بمسحة فلسفية، جاهلين أو متجاهلين أن الفلسفة أسمى من أقوالهم هذه وما يدور مدارها.

أما النمط الثانى وهو النمط الفلسفى فيشتمل عرض لموقف ثلاثة من فلاسفة الإسلام وهم على الترتيب الكندى وابن سينا وابن رشد. وإن كان موقف ابن رشد فيما يرى أ. د. عاطف العراقى هو الموقف الذى يتفق مع المنظور التجديدى الذى ينظر من خلاله إلى المشكلات الفلسفية والكلامية.

ويتبلور موضوع السببية عند الكندى فى نقطتين: الأولى تفرقته بين الفعل الحقيقى والفعل بالمجاز، فالفعل الحقيقى لله تعالى الذى هو غاية كل علة، فهو فاعل الكل جل ثناؤه. أما مخلوقات الله فهى فاعلات بالمجاز. أما النقطة الثانية فهى قوله بالعلل الأربعة: المادية والصورية والفاعلة والغائية ثم قسمته للعلة الفاعلة إلى علة قريبة وعلة بعيدة، ليبين أن هناك علة فاعلة بعيدة لكون كل كائن وفساد كل محسوس ومعقول، وهى الله المبدع للكل والمتمم للكل، علة العلل ومبدع كل فاعل.

أما ابن سينا فنجده يقرر أن العلم بالشئ لا يكون إلا بمعرفة علله، والعلل أربعة، فالموجودات مركبة من مادة وصورة هما علتا طبيعتها، أما العلة الفاعلة فهو سبب لوجودها، والغائية سببًا لوجود العلة بالفعل وسببًا لوجود الصورة فى المادة. وبذلك يكون قد نظر إلى الموجود الطبيعى من جهة علله الداخلية أى مادته وصورته وعلله الخارجية أى العلة الفاعلة والعلة الغائية. وكل علة عند ابن سينا مكملة للأخرى، ولا يمكن أن تقوم إحداهما مقام الأخرى، فلكل علة دورها فى التأثير ولكن على اختلاف فى درجة تأثير كل واحدة منها واتجاه هذا التأثير. فالغائية تؤثر فى العلة الفاعلية فى جهة اتجاه الفعل، والفاعلية تؤثر فى الغائية من جهة وجود الفعل الذى بدونه لا نعرف ولا نتصور الغاية. وهاتان العلتان الوجوديتان ترتبطان بالعلتين المادية والصورية اللتين تكونان ماهية الشئ وطبيعته.

وكما حرص أ. د. عاطف العراقى على بيان حقيقة الموقف النقدى للأشاعرة، نجد سيادته أشد حرصا على ذكر الموقف النقدى لدى ابن سينا فابن سينا قد انتقد مذهبين من مذاهب قدامى الفلاسفة، اقتصروا على القول بعلة واحدة وركزوا عليها دون التسليم بأنواع أخرى من العلل، وهذان المذهبان هما مذهب ألطيفون القائل بالمادة دون الصورة، ومذهب الفيثاغوريين القائل بالعلة الصورية أساسا.

والحقيقة أن أ. د. عاطف العراقى يرى فى موقفه من مذهب ألطيفون إغفالا للاتجاه العلمى الصحيح الذى يركز على دراسة المادة وخصائصها يقول أ. د. عاطف العراقى: "إذ لا يخفى علينا أننا إذا أدخلنا عللا أخرى وركزنا عليها - كما فعل أرسطو وابن سينا فقد أفسدنا الاتجاه العلمى. ص٨٩

أما الفيلسوف الثالث والأخير وهو ابن رشد، وهو أقرب الفلاسفة- إلى الموقف التجديدى للتراث، بالإضافة إلى تصديه لمحاولات النيل من الفلسفة والفلاسفة - يقول أ. د. عاطف العراقى: "نقول أخيرا إننا لو ألقينا نظرة على آراء المتكلمين والفلاسفة، تلك الآراء التى درسناها فى هذه الفصول الستة، وتساءلنا عن موقف معين دون غيره، بحيث يكون معينا لنا على تجديد المذاهب الفلسفية والكلامية عن طريق إحياء التراث من الداخل أساسا، قلنا إن هذا الموقف هو موقف ابن رشد فى هذا المجال. وليس هذا تعصبا من جانبنا لهذا الفيلسوف، ولكن لأن نظرته تتفق فى كثير من زواياها مع المنظور التجديدى الذى ننظر من خلاله إلى هذه المشكلة أو تلك من المشكلات الفلسفية والكلامية .. ص١١٨.

وموقف ابن رشد من مشكلة السببية هو موقف العقل الذى يؤكد على ضرورية العلاقة بين الأسباب، والمسببات بحيث لو ارتفعت الضرورة، لارتفعت الحكمة الموجودة فى الصانع وفى المخلوقات، ولأصبح كل فاعل صانعا، وكل مؤثر فى المخلوقات خالقا. وهذا كله إبطال للخلق وللحكمة.

فإنكار وجود الأسباب الفاعلة التى نشاهدها فى المحسوسات إنما هو من قبيل الأفعال السوفسطائية. فلكل شئ طبيعة خاصة وفعل معين، بحيث إذا قرب الفاعل منها من المفعول ولم يكن هنالك أمر عائق من خارج فإنه ينتج عن هذا أن يفعل الفاعل وينفعل المنفعل. فالامتزاجات الموجودة فى الموجودات محددة. مقدرة. والموجودات الحادثة

عنها واجبة. ويحدث ذلك دوامًا ولا يختل، فلكل شئ ترتيب ونظام لا يمكن أن يوجد أتقن منه ولا أتم منه قال تعالى "صنع الله الذى أتقن كل شئ". وقوله تعالى: "ما ترى فى خلق الرحمن من تفاوت فارجع البصر هل ترى من فطور".

أما الباب الثانى فقد خصصه أ. د. عاطف العراقى لمذاهب كلامية حول القضاء والقدر وقد تضمن هذا الباب الفصلين الآتيين:-

١- الفصل الأول: الجبرية والمعتزلة.

٢- الفصل الثانى: الأشاعرة والتزامهم بالإطار الجدلى.

وفى هذا الباب نجد أن أ. د. عاطف العراقى يركز على المنهج وليس على الآراء التى يتمسك بها كل فريق من هذه الفرق الكلامية. يقول سيادته: "وفى اعتقادنا أننا بالتركيز على المنهج وتصويب أفكارنا إليه، سنصعد إلى تجديد النظر إلى هذا المذهب أو ذاك من المذاهب التى عرضت للبحث فى هذا الموضوع. وبدون ذلك سنظل ندور فى حلقة مفرغة يحكمها التقليد لا التجديد". ص١٢١.

ويعرض أ. د. عاطف العراقى فى هذا الباب لثلاثة مواقف: الأول وهو موقف الجبرية، والثانى وهو موقف المعتزلة، والثالث وهو موقف الأشاعرة وهو موقف وسط بين الموقفين السابقين أقصد موقف كل من الجبرية والمعتزلة.

أما بالنسبة للموقف الأول وهو موقف الجبرية فيسندون فعل العبد إلى الله، بحيث يصير العبد بمنزلة الجماد لا إرادة له، ولا اختيار. ووجود الأفعال كلها إنما يكون بالقدرة الأزلية فقط من غير مقارنة لقدرة حادثة. فالعبد مجبور فى أفعاله، لا قدرة له ولا إرادة ولا اختيار، وإنما يخلق الله الأفعال فيه كما يخلق سائر الجمادات، وتنسب إليه الأفعال مجازًا كما تنسب للجمادات إذ يقال أثمرت الشجرة، وجرى الماء، وتحرك الحجر. والثواب والعقاب جبر كما أن الأفعال كلها جبر.

أما بالنسبة للموقف الثانى وهو موقف المعتزلة فيسندون الفعل إلى العبد. فالله تعالى ليس خالقًا لأفعال العبد، بل هذه الأفعال واقعة بقدرة العبد وحدها على سبيل الاستقلال بلا إيجاب بل باختيار.

وقد استندت المعتزلة فيما ذهبوا إليه إلى طريقين هما: طريق الشرع وطريق العقل. أما طريق الشرع فقد استندوا فيه على فكرة الثواب والعقاب، فالعبد مثاب على فعله أو معاقب ملوم، وهذا إن دل على شئ فإنما يدل على أن فعله واقع منه، إذ لو كانت الأفعال بخلق الله لبطلت قاعدة التكليف والمدح والذم والثواب والعقاب. أما طريق العقل فيستند على أن العاقل يستطيع أن يميز بين ما بمقدوره وبين ما ليس بمقدوره، ويدرك تفرقة بين حركاته الإرادية وبين ألوانه التى لا اقتدار عليها. فالفرد هو الذى يحدث تصرفه كالبناء والكتابة وغيرهما، إذ لو لم يكن لذلك لما استجهل العقلاء فعل من يجمع آلات الكتابة أو آلات البناء وينتظر أن تصير دارًا مشيدة أو قصيدة مكتوبة.

أما الموقف الثالث وهو موقف الأشاعرة. وأصدق ما يوصف به هذا الموقف هو أنه موقف وسط بين الموقفين السابقين، فالإنسان يستطيع أن يضيف إلى نفسه ما يخلقه الله فيه

من أفعال وأن يعتبر ذلك من كسبه. فالله تعالى قد أجرى سننه بأن يخلق الشئ عند القدرة الحادثة من العبد، بحيث أن العبد إذا أراد شيئا وعزم عليه وتجرد له خلقه الله. فالأفعال كلها توجد بالقدرة فقط أى بقضاء الله وقدره. مع مقارنة الأفعال الاختيارية لقدرة حادثة .. وهذه القدرة الحادثة لا تأثير لها مباشرة ولا توجد لأن فعل العبد مخلوق لله إبداعا وإحداثا ومكسوبا للعبد، أى مقارنا لقدرته وإرادته دون أن يؤدى هذا إلى القول بأن له تأثيرا أو مدخلا فى وجوده سوى كونه محل.

ففعل العبد لا يعد فعلا له على وجه الحقيقة ولكنه مخلوق لله ومفعول لله أيضا، وإذا كان للعبد ثمة استطاعة فإن هذه الاستطاعة لا تكون إلا مع الفعل ولا تتقدمه البتة، ولهذا لا توجد للعبد فى رأيهم قدرة مستقلة عن الفعل، فليس هناك من خالق لأى شئ غير الله وحده. وإذا كان الخلق هو الاختراع فالله مخترع أفعالنا كسائر الأعراض. أما الإنسان فليس له فعل مؤثر فى الموجودات.

وقد عاب أ. د. عاطف العراقى على الفرق الكلامية التزامهم بالطابع الجدلى الكلامى، وعدم خروجهم عن هذا الطابع إلى طابع أشمل وأوسع ألا وهو الطابع الفلسفى. لبحث مشكلة الحرية فى حد ذاتها أولا ثم تحديد العلاقات الدقيقة بين الضرورة الإلهية والضرورة الإنسانية.

وقد أفاض أ. د. عاطف العراقى فى نقده للأشاعرة على اعتبار أنهم يمثلون الفكر الأفقى لا الرأسى، فآراء الأشاعرة تمثل الغموض والتناقض والتذبذب إلى أكبر درجة، والدوران حول المشكلة دون الدخول فى صميمها ولبسها وجوهرها. يقول سيادته: "إنهم يحيطون فكرتهم - يقصد فكرة الكسب - بهالة من الغموض حتى يدخلوا فى الأذهان أنها فكرة دقيقة غاية فى الدقة، وأنها اكتشاف بكر، ولكن الغموض ليس بالضرورة معبرا عن دقة الفكرة، وكم فى الفكر الفلسفى من أفكار غامضة، غموضها قد يوحى بدقتها، ولكن إذا فتشت عنها وقمت بتحليلها لم تجد إلا فكرا أفقيا لا فكرا رأسيا". ص١٤٧.

فالأشاعرة لم يصلوا فيما يرى سيادته إلى جرأه ووضوح كل من المعتزلة والجبرية. يقول سيادته: "نعم لابد لنا من القول بذلك ونحن بصدد الدعوة من جانبنا إلى تجديد الفكر الفلسفى، حتى نكشف عن آراء حشرت حشرا فى إطار المذاهب الفلسفية وما أكثر ما حشر فيها دون وجه حق" ص١٤٧.

أما الباب الثالث والأخير فقد خصصه حول فلسفة ابن رشد بنظرة تجديدية. ويتضمن هذا الباب فصلين هما:

الفصل الأول: الاشتغال بالفلسفة وراء نكبة ابن رشد.

الفصل الثانى: آراؤه الفلسفية من خلال شرحه لكتاب الميتافيزيقا.

أما لماذا ابن رشد دون غيره من فلاسفة، فلأنه يعد صاحب أصرح اتجاه عقلى تنويرى فى فكرنا الفلسفى العربى من مشرقه إلى مغربه. يقول د. عاطف العراقى: "تقول إننا إذا كنا قد بلورنا الباب الثالث حول "ابن رشد" فإن هذا لا يعنى أننا نجعله ممثلاً للتجديد من جميع جوانبه، إذ سيدرك القارئ كيف اختلفنا معه فى أكثر من جانب من جوانب

فلسفته، ليس هذا فحسب، بل وجهنا نقدنا إلى بعض أسس أقام عليها آراءه. وكل ما قصدناه أن اتجاه ابن رشد فى بعض زواياه يحمل بين طياته نوعًا من التجديد. ص١٥٣.

أضف إلى ذلك حرص أ. د. عاطف العراقى على إبراز الارتباط بين النظرة الرشدية التجديدية وبين الحديث عن نكبته التى مهما تعددت الأسباب والعوامل السياسية أو الدينية التى كان يمكن أن تؤدى إليها، إلا أن السبب الرئيس هو اشتغال ابن رشد بالفلسفة ودفاعه عنها ضد المهاجمين والناكرين للطريق الفلسفى. يقول أ. د. عاطف العراقى: "لن نستطيع التوصل إلى سبب حقيقى لنكبة فيلسوفنا إلا إذا أدخلنا فى الاعتبار اهتمامه بالعلوم الفلسفية والمنطقية وعلى وجه الخصوص شرحه لأرسطو، فقد مر بنا كيف أنه أخذ فى شرح كتب أرسطو وتلخيصها بعد أن أبدى ابن طفيل رغبة الخليفة فى شرح هذه الكتب". ص١٥٨.

أما الفصل الثانى فهو محاولة من جانب أ. د. عاطف العراقى لتصحيح خطأ كثير ما وقع فيه الدارسون للفكر الفلسفى العربى وأدى إلى نتائج غير صحيحة. وهو اقتصارهم على مؤلفات الفيلسوف دون ما قام به من شروح، وهذا خطأ إذ ليس صحيحًا أن نبتر فلسفة أى فيلسوف من فلاسفة العرب بأن نقصر فلسفته على ما تركه لنا من المؤلفات ونستبعد ما قام به من شروح على فلسفة اليونان.

فالفلسفة العربية إذا كان يجب أن تلتمس من بعض زواياها فى المؤلفات التى قام بها فلاسفة العرب، فإنها أيضًا يجب أن تلتمس من زوايا أخرى، فى تلك الشروح التى قام بها أعلام تلك الفلسفة على مؤلفات فلاسفة اليونان وعلى رأسهم أرسطو. يقول أ. د. عاطف العراقى: "يقينى أننا لو غيرنا اتجاه دراستنا لفلسفات هؤلاء الفلاسفة أى فلاسفة العرب بأن نجمع بين المؤلفات والشروح، لتوصلنا إلى نتائج جديدة تختلف اختلافًا جوهريًا ورئيسًا عن تلك النتائج العقيمة والتقليدية، بل الخاطئة التى توصل إليها نفر من الدارسين والتى ما زالوا حولها يدورون دون أن يتقدموا خطوة إلى الأمام". ص١٧٣

فابن رشد قد أبدى إعجابه بأرسطو، وفضله على جميع الفلاسفة الذين سبقوه والذين أتوا بعده، هذا الإعجاب لم يكن مجرد شعور طارئ فحسب، بل إنه كان صادرًا عن عقيدة، ودليلنا على ذلك أن هذا الإعجاب قد استحال إلى محاولة لتأييد أرسطو وتبرير أقواله فى أكثر نظرياته، فهو يتأثر بأرسطو ويرى أنه لم يكن مخطئًا لأنه اتبع المنهج البرهانى.

فشروح ابن رشد جزء لا ينفصل عن نظرياته الفلسفية بحيث لا يمكن دراسة نظرية من نظرياته إلا إذا استخلصنا فهمًا لها وتأويلاً خلال تلاخيصه وشروحه وتفسيره فهو دائمًا ما يعمد إلى عرض آرائه الخاصة فى سياق شروحه. ولعل خير مثال على ذلك دراسته لمشكلة أصل الموجودات من خلال فكرتى الأزلية والأبدية. فقد تناولها فى تفسيره لما بعد الطبيعة. كل ذلك ينهض دليلاً ودليلاً قويًا على أهمية الرجوع إلى تفاسير ابن رشد واستخلاص مذهبه منها، فابن رشد لم يقتصر على مجرد التفسير ومتابعة الأستاذ، بل حاول الوصول إلى نتائج وتفريعات قد تكون أكثر عمقًا من النص الأساس. بل نجده وقد تجاوز ذلك وتطرق

إلى بعض القضايا اللاهوتية ولاسيما فى معرض رده على الأشاعرة بصفة خاصة والمتكلمين بصفة عامة، ووجه نقده إلى كل من أفلاطون وثامسيطوس والفارابى وابن سينا يقول أ. د. عاطف العراقى: "فهل آن لنا معشر المشتغلين بالتراث العربى أن نوجه أنظارنا إلى هذه الشروح والتفاسير، ونجمع بينها وبين المؤلفات؟ هذه دعوة من جانبنا نؤكد على القول بها اليوم ونحن ندعو إلى تجديد المذاهب الفلسفية والكلامية. فهل يا ترى ستجد صدى عند الباحثين فى المذاهب الفلسفية والذين اعتمدوا فى بحوثهم على الكتب المؤلفة لفلاسفة الإسلام دون العناية بشروح هؤلاء الفلاسفة على أرسطو بصفة خاصة. ص٢٥٥

وفى الختام أحب أن أؤكد بأننا أمام رائد من رواد التجديد المعاصرين، جعل من قضية التجديد قضية حياة، إذ لا حياة إلا بالتجديد ولا تجديد إلا بالعقل، والعقل عند مفكرنا قوة خلاقة مبدعة فى ميدان الفكر الفلسفى العربى وهو رافض لكل محاولة من شأنها إدخال عناصر داخل مجال الفلسفة العربية لا تتوافر فيها خصائص الفكر الفلسفى، فالتمسك بالعقل وبثقافة النور والتنوير هما الطريق الوحيد إلى المستقبل المزدهر.

(٨)

كتاب "ثورة العقل فى الفلسفة العربية"

تحليـل

د. محمد عبد المنعم خفاجى(*)

– ١ –

نحن هنا مع الأستاذ الجامعى الدكتور عاطف العراقى فى كتاب من روائع كتبه وهو "ثورة العقل فى الفلسفة العربية" فى طبعته الخامسة الصادرة عام ١٩٨٤م، والذى صدرت طبعته الأولى عام ١٩٧٤م.

والدكتور المؤلف تخرج من قسم الفلسفة بكلية الآداب فى جامعة القاهرة عام ١٩٥٧م، ثم نال درجة الماجستير فى الفلسفة من الكلية نفسها عام ١٩٦٥ عن رسالته "النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد" والذى صدر فى طبعته الأولى عن دار المعارف بالقاهرة عام ١٩٦٨م، وصدرت طبعته الرابعة عام ١٩٨٤م: عن الدار نفسها فى نحو الأربعمائة صفحة، ثم نال درجة الدكتوراة عام ١٩٦٩م من نفس الكلية أيضا عن بحثه "الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا" وهو مطبوع فى دار المعارف بالقاهرة عدة طبعات فى أربعين وأربعمائة صفحة. وقد قدم له الدكتور قنواتى؛ إن بحوث الدكتور العراقى تتسم بالعمق والجدية والعناية بالمصادر؛ وتلاميذه فى جامعة القاهرة، وجامعات الدول العربية، ومن بينها جامعة قسنطينة بالجزائر، كثيرون.

ومن بين مؤلفات الدكتور العراقى عدا رسالتى الماجستير والدكتوراة:

١- مذاهب فلاسفة المشرق، وقد صدرت الطبعة السابعة منه عام ١٩٨٣م فى سلسلة العقل والتجديد عن دار المعارف بمصر.

٢- تجديد فى المذاهب الفلسفية والكلامية، صدرت الطبعة الرابعة منه عام ١٩٨٤م عن دار المعارف أيضا فى السلسلة السابقة.

٣- ثورة العقل فى الفلسفة العربية، وهو الكتاب الذى نقدمه اليوم، وقد صدرت الطبعة الثالثة عن دار المعارف أيضا عام ١٩٨٤م.

٤- المنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد، وصدرت الطبعة الثانية منه عن دار المعارف عام ١٩٨٤م فى السلسلة السابقة.

٥- الميتافيزيقا فى فلسفة ابن طفيل، صدرت الطبعة الثالثة منه عن دار المعارف أيضا عام ١٩٨٤م. والطبعة الرابعة عام ١٩٨٥م.

٦- الفلسفة الإسلامية، وقد صدر عن سلسلة كتابك بدار المعارف أيضا.

ويوجد عدد آخر وفير من الأبحاث والدراسات والمقالات والكتب التى صدرت قبل وبعد هذه المؤلفات السابق ذكرها.

(*) أديب وناقد وأستاذ بالجامعة.

ويؤمن الدكتور العراقى بمنهج عقلى يدعو إليه فيقول فى مقدمة كتابه "تجديد فى المذاهب الفلسفية والكلامية": أنا مؤمن بالعقل كقوة خلاقة مبدعة فى ميدان الفكر الفلسفى العربى ويقينى أن فلسفات مفكرى العرب فلسفات ثرية ثراء عجيبًا، وكثيرة الألوان والظلال، ومتنوعة إلى حد كبير، بل ومتطورة ولكننا لا نستطيع إدراك ذلك إلا إذا نظرنا اليها من خلال منظور تجديدى، أما إذا نظرنا إليها من خلال منظور تقليدى يقدم على الرواية دون الدراية والتحليل، يقوم على النظرة المسطحة دون النظرة الرأسية، فلن نستطيع كشف ثراء هذه المذاهب الفلسفية أو الكلامية .. ومن هنا كانت دعوتنا الى نهج تجمعت لدى خيوطه خلال إقامتى متوحدا فى غربة غريبة.

ويقول فى مقدمة كتابه "المنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد": أنا مؤمن بالدور الكبير الذى يحتله ابن رشد فى تاريخ الفلسفة العربية. مدرك تمام الإدراك أن الدارس لفكرنا الفلسفى العربى لن يكون بإمكانه تخطى هذا الفيلسوف والتغافل عن فلسفته سواء فى جانبها النقدى أو جانبها الإيجابى التركيبى.

ويدعو الدكتور العراقى فى مقدمة كتابه "مذاهب فلاسفة المشرق" إلى منهج جديد فى دراسة التراث الفلسفى العربى لتغيير مسار دراستنا لمشكلات هذه الفلسفة.

وفى مقدمة كتاب "الميتافيزيقا فى فلسفة ابن طفيل" يقول. أنا مؤمن بالدور الكبير الذى قام به فلاسفة العرب فى مجال تاريخ الفكر الفلسفى العالمى معتقد تمام الاعتقاد بأن أجدادنا من هؤلاء الفلاسفة قد بذلوا أقصى جهدهم فى تشييد المذاهب الفلسفية، التى قد لا تقل خطرًا ولا أهمية عن مذاهب من سبقهم من فلاسفة اليونان. ومن جاء بعدهم من فلاسفة العصر الحديث وأيامنا المعاصرة.

ذلك كله، مما يدعو إليه الدكتور العراقى، من مناهج ونظريات وآراء. يمثل ثورة عقلية فى حياة الفكر العربى الحديث، ثورة تؤمن بالتجديد، وتدعو إليه، ولا تركن إلى الجمود بحال من الأحوال.

– ٢ –

وكتاب "ثورة العقل فى الفلسفة العربية" يعبر عن ذلك كله تعبيرًا واضحًا، يقول الدكتور العراقى فى مقدمته: "منهجى الذى أؤمن به، وأدافع عنه، فى مجال الفلسفة العربية هو المنهج العقلى التجديدى؛ وأكاد أقطع بأننا لو سرنا فى طريق التقليد مئات السنين، وانحرفنا عن نهج العقل، فلن نستطيع التقدم خطوة واحدة فى سبيل إرساء دعائم فلسفتنا العربية، وكشف ما فيها من مواطن القوة والضعف، بحيث نستطيع وصل ما انقطع، أى حتى يكون تاريخ الفلسفة العربية تاريخًا ممتدًا، وليس تاريخًا انقطع بموت الفيلسوف العربى ابن رشد، إننا لو حاولنا إسكات صوت العقل، فمعنى هذا أننا نقول للفلسفة وداعًا. معنى هذا بأن فلسفتنا العربية وقفت عند ابن رشد فيلسوف المغرب العربى. إذ أننى من جانبى لا أصدق بأننا واجدون حتى الآن فيلسوفًا عربيًا. صاحب اتجاه عقلى بارز. عاش بعد ابن رشد وإن المتأمل فى تاريخ العرب الفلسفى ليصاب بالدهشة الكبيرة. حين يجد فى تاريخ فلسفتنا العربية مفكرين بلغوا قمة فكرية كبرى من أمثال الفيلسوف ابن رشد. ولا يجد فى عصرنا

الحاضر مفكرًا نستطيع أن نطلق عليه لفظة الفيلسوف .. أنا مؤمن بأن الثورة في الفكر الفلسفي العربي لابد أن تكون ثورة من الداخل. ثورة نجدها ممثلة من بعض زواياها عند رجال المعتزلة.

وهكذا يدعو الدكتور العراقي إلى أن يؤدي العقل دوره في التجديد، وإلى أن ينتقل من التجديد إلى الثورة، ثورة من داخل الفكر العربي الفلسفي ذاته، وليست ثورة من الخارج.

والهدف من هذا البحث كله هو ما يؤدي إليه من الالتزام بالتفرقة الحاسمة بين فكر فلسفي له خواصه الدقيقة، ويتقيد بمنهج معين. وبين فكر ينتسب إلى الفلسفة من بعيد تارة، ويبتعد عنها ابتعادًا تامًا تارة أخرى.

ويكشف الدكتور العراقي في هذا الكتاب عن مصادر المعرفة اليقينية بأنواعها العديدة. ومصادر المعرفة الغير اليقينية بألوانها الكثيرة، ويعبر إلى البرهان باعتباره معبرًا عن ثورة اليقين والعقل .. وذلك كله موضوع الفصل الأول من هذا الكتاب.

وينتقل البحث في الفصل الثاني إلى مناهج الاستدلال على وجود الله، وطبيعة واجب الوجود وصفاته، وصدورا لموجودات عنه تعالى. وإلى تقييم (أو تقويم) محاولة للفارابي على ضوء ثورة العقل.

وفي الفصل الثالث يعرض المؤلف للتصوف الإسلامي باعتباره طريقًا وجدانيًا، لا عقليًا برهانيًا واعتماد التصوف على الجانب العملي عن الزهد والعبادة وإلى تعدد المقامات وتعبيرها عن الجانب القلبي، لا الجانب الفلسفي، وبين أن مسلك الزهاد والصوفية تعبير عن الجانب الوجداني لا العقلي، وأشار إلى موقف ابن سينا من التصوف وإلى اللذة الباطنة واللذة الحسية، والعارفين ومقاماتهم وصفاتهم، وإلى رياضات العارفين وتعبيرها عن وجد لا عن عقل، وإلى غرائب الأفعال التي تصدر عنهم.

إن فصول الكتاب الثلاثة ثورة تدعو إلى التجديد ولا تلتزم إلا بأصالة الفكر. فالفصل الأول بحث عن مصادر المعرفة، عند مفكري العرب وفلاسفتهم، والثاني موضوعه دراسة جانب إلهي من فلسفة الفارابي، والثالث يدور حول موقف ابن سينا من التصوف تعبيرًا عن ثورة العقل في الفلسفة العربية.

والفصل الأول بعناصره العديدة يعد بمثابة القاعدة التي ننطلق منها للتعبير عن هذه الثورة، ثورة العقل.

وفي الفصل الثاني يربط الدكتور العراقي بين فلسفة الفارابي وفلسفة أفلوطين. ولا يجد مبررًا عقليًا يدعو الفارابي للتوفيق بين فلسفة أفلاطون وأرسطو وما صنعه الفارابي يعدُّ في رأي الدكتور العراقي مما جانب فيه الفارابي الصواب في فهم فلسفة أفلاطون وفلسفة أرسطو معًا ..

وتركيز البحث في الفصل الثالث حول نقد موقف ابن سينا من التصوف.

إن اليقين عند الفلاسفة، كما بين المؤلف في الفصل الأول. إذا كان يقوم على البرهان بمعناه النظري فإن اليقين عند المتصوفة بعين المشاهدة. إنهم يرون أن كل ما تراه

العيون ينسب إلى العلم، أما ما تعلن القلوب فإنه ينسب إلى اليقين، فالتعارض بين الطريق الحسى النظرى والطريق القلبى الوجدانى الصوفى قائم، والدكتور العراقى حين يتحدث فى الكتاب عن أسس معينة محددة يتخذ منها أساسًا لثورة العقل فى الفلسفة العربية يرى أن الغزالى وهو عدو للفلسفة يبين لنا سموا لمعرفة الصوفية على المعرفة البرهانية، لأنه يؤمن بالوجدان طريقًا إلى المعرفة، أكثر من إيمانه بالبرهان.

وهكذا يمضى المؤلف، ويمضى معه القلم فى كتابه إلى نهايته، ليصبح دعوة لاستلهام ما فى تراثنا من أنماط فكرية، وإلى كشف ما فيه من جذور عقلية، حتى يكون ذلك معينا لنا على أن نواكب تيار الحضارة، وعلى أن ندفع أمتنا إلى الأمام، لأن ذلك إنما هو ثورة العقل فى مجال الفلسفة العربية.

(٩)

كتاب "ثورة العقل فى الفلسفة العربية"

تحليل: د. زينب عفيفى شاكر

كثيرة ومتنوعة تلك الكتب التى تحمل طابع التنوير، أو تتخذ من العقل أداة موضوعية بحيث يكون فيها هاديًا ومرشدًا لنا فى حياتنا العلمية والثقافية، لكن أن تتحول قضية العقلانية والتجديد بحيث تكون منهجيه فكرية وأسلوب عمل لمفكر أخذ على عاتقه محاولة إصلاح مسار الفكر الفلسفى الإسلامى حتى يكون هناك إتصال وامتداد بين فكر ماض اتسم بالذاتية والإبداع، مع آخر فلاسفة العرب وهو أبو الوليد ابن رشد، وبين مفكرين معاصرين لهم دورهم فى إثراء الحياة الفكرية العربية- فذا بحق جهد عظيم لم يكن فى مقدور أى مفكر أن يقوم به، وأن يتصدى لمخالفيه. لولا أن أستاذنا الدكتور عاطف العراقى بما عرف عنه من جرأة فى إعلاء الحق وشجاعة فى القول، ودأب وصبر على العمل. ودقة وعمق فى البحث والتحليل، قد تبنى هذا المنهج وأعلن موقفه فى صراحة .. إننا إذا أردنا أن تكون لنا فلسفة عربية ممتدة، ولم تنقطع بموت آخر فلاسفة الإسلام (أبو الوليد ابن رشد) فإن علينا أن نتخذ من العقلانية المنهاج والمصباح الذى ينير لنا الطريق، فهو وسيلة التجديد التى سوف تجعلنا نتقدم خطوات وخطوات فى سبيل إبداع المذاهب الفكرية. إن هذا نص كلام الدكتور عاطف العراقى فى ثنايا سطور كتابه.

نحن إذن فى احتياج إلى ثورة لإعادة الثقة فى العقل الذى هو أساس البرهان واليقين، ولن يتوفر لنا ذلك إلا من خلال إبراز التيارات العقلانية الإيجابية فى تراثنا الفلسفى، فهى الكفيلة بإحداث التجديد الذى يؤدى إلى إحداث ثورة فى منهجنا وتفكيرنا، وهى بلا شك ثورة من الداخل- أى من تراثنا ومن نسقنا الفلسفى العربى - وليست ثورة من الخارج تهدم مذاهب وآراء أو ترفض تفكيرا عقلانيا.

ويعتبر كتاب "ثورة العقل فى الفلسفة العربية" هو الكتاب الثالث من سلسلة كتب العقل والتجديد، فقد سبقه كتاب "تجديد فى المذاهب الفلسفية والكلامية وكتاب مذاهب فلاسفة المشرق واختتم الدكتور عاطف العراقى هذه السلسلة بأحدث كتبه وهو كتاب العقل والتنوير فى الفكر العربى المعاصر.

وقد تضمن كتاب ثورة العقل فصولا ثلاثة. تناول المؤلف فى كل فصل منها دراسة موضوعات من تراثنا الإسلامى تعبر عن هذا الاتجاه.

فالفصل الأول والذى يحمل عنوان "مصادر المعرفة عند مفكرى وفلاسفة العرب" يفرق فيه بين طريق الحق، وطريق الظاهر، ويعرض لمصادر المعرفة اليقينية، ومصادر المعرفة غير اليقينية. فمن المقدمات اليقينية: الأوليات العقلية المحضة، والمحسوسات، والمجربات، والحدسيات، والقضايا التى عرفت لا بنفسها بل بوسط ثم المتواترات.

وأما المقدمات التى ليست يقينية، ولا تصلح للبرهان. فهى المشهورات، والمقبولات، والمظنونات، والمسلمات، والمخيلات. والوهميات.

وإذا كانت المعرفة اليقينية تدخل في مجال البرهان، والبرهان يرتكز على أسس وجذور عقلية، فإن الدكتور عاطف يقيم دعوته إلى التجديد والثورة في الفكر الفلسفي العربي معتمدًا على العقل وهو أول مصادر المعرفة اليقينية، ويطلق عليه الأوليات العقلية المحضة" وهي القضايا التي تحدث في الإنسان من جهة قوته العقلية المجردة بمعونة الحس والخيال، ويصدق بها الذهن اضطرارًا من غير أن يشعر بمصدر إستفادته من هذا التصديق، وهي تمثل معاني بسيطة مركبة، ومن أمثلتها: الإثنين أكثر من واحد. الكل أعظم من الجزء، السلب والإيجاب نقيضان لا يجتمعان في شئ واحد في وقت واحد .. إلخ.

أما المصدر الثاني فهو المحسوسات: وهي القضايا التي يصدق بها العقل بواسطة الحس، وهي تؤدي إلى اليقين إذا كانت صائبة.

ثم يذكر المجربات: وهي الأمور والقضايا التي تصدق بها لاشتراك الحس والعقل في إدراكها بشرط أن يحدث الفعل أو الأمر مكررًا، وعلى نهج واحد بصفة دائمة أو أكثرية، ويكون له سبب، وإن لم يعرض ماهية ذلك السبب، فيستلزم ذلك وجود المسبب قطعًا مثل قولنا: الخمر مسكر، والضرب مؤلم .. إلخ.

أما المصدر الرابع وهو المتواترات فيعتبرها الأمور المصدق بها من قبل تواتر الأخبار دون شك فيها، سواء رأيناها أو لم نرها، غير أن صدقنا بها يأتي من كثرة الشهادات على وجودها، على سبيل الاتفاق والتواطؤ مثل وجود مكة والمدينة وإن لم نبصرهما بالزيارة إلخ.

ويذكر في المصدر الخامس القضايا التي عرفت لا بنفسها بل بوسط، والعقل هنا يحكم بصدقها لوجود وسط حاضر في الذهن لا يغيب عنه. فمثلاً عندما نحكم بأن الأربعة زوج، فإن الحكم قد ارتبط في ذهننا بوجود وسط حاضر في الذهن وهو الانقسام بمتساويين.

وتعتبر الحدسيات المصدر السادس والأخير من المصادر اليقينية، ويتمثل في سرعة الانتقال من المبادئ إلى المطالب، غير أنه لابد فيها من تكرار المشاهدة مقارنة بالقياس الخفي مثل قولنا: إن نور القمر مستمد من الشمس، إذ أن رؤيتنا لاختلاف تشكيلات القمر النورية بحسب اختلاف أوضاعه من الشمس قربًا أو بعدًا حدسنا أن نوره مستمد من الشمس.

ثم يعرض لمصادر المعرفة غير اليقينية، ويرى أنها لا تدخل في مجال البرهان لأنها تتخد من الجدل أساسًا وطريقًا ومنها:-

المقبولات: وهي أقوال أفاضل الناس، وأكابر العلماء، ومشايخ السلف إذا تكرر نقل ذلك منهم، وإنضاف إلى ذلك حسن الظن بهم.

المظنونات: وهي القضايا التي نحكم فيها حكمًا راجحًا مع تجويز نقيضه، وما ينتج عنها من قياس يعد من الخطابيات، وغرضه ترغيب الناس فيما ينفعهم من أمور معاشهم.

المسلمات: وهي قضايا يسلم بها الخصم ويبني عليها الكلام سواء أكانت حقة أو مشهورة أو مقبولة.

المشهورات: وهى قضايا يحكم بها لاعتراف أغلب الناس بها كالعادات، والشرائع، والآداب .. إلخ.

المخيلات: وهى القضايا التى لا نسمعها لصدقها، ولكن لانفعالنا بها عن طريق التخيل فتقبض النفس عن شئ وتميل إلى آخر ومن أمثلتها الشعر.

الوهميات: وهى قضايا كاذبة يحكم بها الوهم فى أمور غير محسوسة لأنه لا يقبل ضدها.

وهى الأقوال السفسطائية التى توهمنا فى ظاهرها بأنها تسعى إلى اليقين ولكنها فى حقيقتها غير ذلك تمامًا.

وهكذا يفرق الدكتور عاطف العراقى تفرقة دقيقة بين مصادر معرفة يقينية يعتبر فيها البرهان أسمى صور اليقين ومعبرًا عن ثورة العقل، وبين مصادر غير يقينية يعتبر فيها الطريق الجدلى الكلامى، والطريق الصوفى القلبى من طرق تقييد العقل وتأكيد تقليديته وجموده.

ويشير إلى أن الكثيرين من مفكرى وفلاسفة الإسلام قد بحثوا فى هذا المجال، وفرقوا تفرقه واضحة بينهما، ولكن فى باعتبار أن العبرة بالتطبيق على الآثار الفكرية التى تركوها لنا، فالغزالى مثلاً فى أكثر كتبه قد ميز بين معرفة يقينية، ومعرفة غير يقينية، كما أدخل الأشياء التجريبية فى إطار المعرفة اليقينية، غير أنه عندما بحث فى مجال السببية لم يلتزم بما نادى به، وقال به من قبل، وكانت آراؤه فيها غير يقينية ولم يستطع التوفيق بين قوله بالمحسوسات كمصدر من مصادر المعرفة اليقينية، وقوله بأن العلاقة بين الأسباب والمسببات غير ضرورية، بل هى ترجع إلى العادة ومردها إلى الله تعالى.

أما الفصل الثانى وعنوانه (الإلهيات فى فلسفة الفارابى) فيتناول فيه الاستدلال على وجود الله مستخدمًا فكرة الإمكان والوجوب، وطبيعة واجب الوجود وصفاته، وكيفية صدور الموجودات عنه تعالى، مستخدمًا نظرية الفيض أو الصدور.

ورغم أن الفارابى - كما يذكر د. عاطف العراقى - كان حريصًا على التمييز بين الطريق الجدلى الكلامى، والطريق الفلسفى البرهانى، غير أنه فى استدلاله على وجود الله قد استخدم مقدمات جدلية غير يقينية بعيده عن المسلك العقلى البرهانى، وقد تؤدى إلى نفىّ العلاقات بين الأسباب ومسبباتها، كما كان ينبغى عليه مناقشة آراء الخصوم والمخالفين له فى الرأى بالنسبة لموضوع صفات الله تعالى، لأن الموقف الفلسفى كان يقتضى منه ذلك، كما أن فى إثباته صدور العالم عن الله وفق نظرية الفيض، وإصراره على أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد يعتبر بعيدًا عن مجال اليقين والبرهان. إذ لا نجد مبررًا عقليًا فى الإصرار على القول بأن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد، كذلك يرى أى اعتماده على فكرة الأشرف والأفضل فى ترتيبه للموجودات لا تقوم على جذور عقلية واضحة.

وفى أسلوب نقدى رشيق يسلط د. عاطف العراقى سهام نقده لمجادلة الفارابى موضحًا أنه وغيره من فلاسفة العرب لو كانوا قد ابتعدوا عن هذه الأفكار التى لا تدخل فى مجال العقلانيين لقدموا لنا آراء أكثر أصالة وأكثر موضوعية ودخولاً فى مجال العقلانية.

وفى الفصل الثالث التى يحمل عنوان (التصوف الإسلامى وموقف ابن سينا) يوضح د. عاطف العراقى كيف انحرف ابن سينا عن مجال العقل والفكر البرهانى باتجاهه

نحو التصوف الذى يعتمد اعتمادًا كليًا على الوجدان والشعور ويقسم هذا الفصل إلى ثلاث عناصر:-

يوضح فى العنصر الأول كيف أن التصوف يعتمد على الجانب العملى المتمثل فى الزهد والعبادة، وأنه يقوم على دعائم قلبية لا فلسفية برهانية، ثم يعرض بعض المصطلحات الصوفية التى تعبر عن جانب وجدانى لا جانب فلسفى مثل الحال والمقام، ومقام التقوى، ومقام الرضى والتوكل، وحال اليقين، وحال المحبة، وكيف كان مسلك الزهاد والصوفية يعبر عن الوجدان لا العقل.

أما العنصر الثانى: فيعرض لرسائل ابن سينا التى تحمل دلالة صوفية، لا اتجاهًا عقليًا ويحصى ثلاثة عشرة رسالة وكتاب تحمل تلك الدلالة، مثل الإشارات والتنبيهات، رسالة فى ماهية العشق ورسالة العروش .. إلخ، ثم يتناول بشئ من التخصيص التفرقة بين اللذات موضحًا أن اللذات العقلية والباطنة أفضل من اللذات الحسية، وقد اعتمد فى تفرقته هذه على فكرة الأفضل والأشرف وهى فكرة تبعد عن مجال العقل والفكر كما ذكرنا من قبل وتقرب من مجال العاطفة والوجدان.

ثم يعرض لدرجات حركات العارفين وصفاتهم دون محاولة لنقدها وكأنها حقائق موضوعية مقررة، هذا بالإضافة إلى صعوبة توفر كثير من الصفات مجتمعة فى شخص واحد لأن العارف أولاً وأخيرًا فرد من أفراد البشر.

أما غرائب الفعال التى تصدر عن العارفين، فقد عرضها ابن سينا ودافع عنها مما يتعارض مع مبدأ السببية والعلّية الذى آمن به من قبل، كما يتعارض مع منهجه العلمى وبحوثه التى تسودها التجربة العلمية لا السحر، وتلتزم بمنطق العقل وقوانين الوجود لا أحوال الوجد.

وقد كان نقد د. عاطف العراقى لابن سينا فى هذه المجالات كلها نقدًا معبرًا عن ثورة عنيفة لأنه وجد أن خلط ابن سينا بين مجال العقل ومجال الوجدان، أو طريق الفكر وطريق القلب ربما يؤدى إلى الاعتقاد عند غير المتخصصين بتداخل الجانبين وأنها من الأقوال المنطقية، وأن ابن سينا الذى عرض مقدمات البرهان وحاول التفرقة بينها وبين مقدمات الجدل والخطابة لم يلتزم بمنطق العقل وانساق وراء قضايا ومقدمات بعيدة من هذا المجال. فالكتاب إذن هو ثورة حقيقية والتزام عميق بما يؤمن به صاحبه، وإحساس هائل بالمسئولية وبما آل إليه واقعنا الثقافى المتردى. وإذا كانت دعوته قد اتسمت بالعنف والقوة فما ذلك إلا لأننا نحتاج فى هذه الحقبة من الزمن إلى ذلك الأسلوب الثّارى النقدى حتى تستيقظ العقول من سباتها العميق.

(١٠)

كتاب "ثورة العقل فى الفلسفة العربية"

تحليل

د. محمـود سلامـة(*)

إن الكتابة العلمية عن أى مفكر أيًا كان هذا المفكر ينبغى أن تضع نصب عينيها عدة حقائق حتى تأتى نتائج هذه الكتابة محايدة. بحيث تصور هذا المفكر تصويرًا دقيقًا بما له من إسهامات إيجابية أو بادرات سلبية، ومن ثم تكون الكتابة فى هذا المجال مسهمة فى إثراء الفكر الإنسانى من جهة، ومعطية للمفكر موضوع الحديث حقه من جهة ثانية. وأولى هذه الحقائق التى ينبغى مراعاتها فى رسم الصورة هى نشدان الحق واستلهام النظرة الموضوعية لفكر المفكر. ونشدان الحق يعنى الإخلاص فى تناول الموضوع بحيث تندفع الكتابة عنه خطوة أو خطوات إلى الأمام فى سبيل الوصول إلى الهدف المنشود الذى لا يتوخى غير إنارة مصباح فى طريق البشرية. واستلهام النظرة الموضوعية تعنى أن تحصر الكتابة نفسها فى الإنتاج الفكرى مسلحة بعناصر كثيرة تتلخص فى أسس أو خطوات البحث العلمى تلك التى دفعت بالإنسانية إلى آفاق أوسع وأرحب.

ومما لاشك فيه إن المفكر موضوع هذا التناول تربطنى به علاقات وشيجة تصل إلى درجة الحب والإعجاب، وليست هذه العلاقة وليدة اليوم أو الأمس القريب، بل إنها تضرب بجذورها فى أعماق سنوات مديدة مضت وذلك منذ أن استهوانى البحث الفلسفى. وذلك أننى بدأت أولا فى التعرف على الأستاذ الدكتور عاطف العراقى من خلال أفكاره، ثم اقتربت شيئا فشيئا حتى أصبحنا صديقين حميمين أفتش عنه فى قطانه، وينشدنى ويتفقدنى فى قطانى ويتخولنى وأتخوله، وللحق فإن ما أفدته منه فى مجال البحث الفلسفى غزير وثر، ولا أحسب أنه قد أفاد منى مثلما أفدت منه فقد كان هو دائما بمثابة الأستاذ أما أنا فلم أبرح أن أجلس منه مجلس التلميذ.

والحديث عن النزعة النقدية عند الأستاذ الدكتور عاطف العراقى يقتضى من المتناول أن يكون الحق ضالته - كما سبق - كما يفرض عليه أن تكون الموضوعية نصب عينيه دائما. لأن النزعة النقدية المحايدة أساسها ينبنى على هذين المبدأين، مهما كانت الروابط التى تربط الكاتب بموضوع التناول فقد أثر عن أرسطو من بين ما أثر عنه قوله: أحب أفلاطون ولكن حبى للحقيقة أكبر. وقد أثر عن أسلافنا أيضا ولعله يعزى إلى الأمام على بن أبى طالب كرم الله وجهه، ما مضمونه: لا تعرف الحق بالرجال بل اعرف الحق تعرف أهله. وقد قال رسول الله ﷺ للشاهد: "هل ترى الشمس؟ قال: نعم. قال: على مثلها فاشهد".

(*) أستاذ الفلسفة الإسلامية بكلية دار العلوم جامعة المنيا.

والموضوع الذى نتناوله هنا عند أستاذنا الدكتور عاطف هو (ثورة العقل فى الفلسفة العربية) وهو عنوان لكتاب من كتبه الكثيرة التى أثرى بها المكتبة الفلسفية العربية، واستحق بها دون جدال أن يقف فى مصاف رواد هذا الميدان.

وقد اخترت هذا الكتاب بالذات لأركز من خلاله على الاتجاه النقدى عند عاطف العراقى، فللرجل إسهامات لا تنكر فى حقل الفلسفة التنويرية فى عالمنا العربى ولذلك كان تناولى للاتجاه النقدى عنده من خلال كتاب ثورة العقل ألصق بالموضوع وأليق به. خاصة أننا فى مجال الفكر فى عصرنا ما زلنا نتلمس الطريق، ونحاول البحث عن هويتنا تدعيمًا لحاضرنا وترسيخًا لمستقبلنا فى عالم يموج بالأفكار والسياسات والسعى وراء تحقيق أهداف شريفة وغير شريفة.

والكتاب منذ البداية يفجأ القارئ بالنزعة النقدية عند صاحبه فقد حمل حملة شعواء على أشباه دارسى الفلسفة وعلى أشباه أقسام الفلسفة فى جامعات مصر، وهى دعوة تصرخ بألا يتصدى لهذا الحقل إلا من امتلك أدواته، وأنا معه فى هذه الصرخة حتى وإن كان ما صرخ به ينطبق على ما كتبته أو ما أكتبه أنا بالذات، فمن ذا الذى يرضى لنفسه أن يخوض غمار ميدان ما من ميادين الفكر أو السياسة أو المعارك الحربية وهو خلو من أسس ومبادئ ميدانه إلا إذا كان حتى لا يحاول التسلق على سيقان الأشجار الباسقة وهذه الصرخة مرة أخرى لا تكاد تخطئها البصيرة منذ بدأ الشيخ محمد عبده محاولته التجديدية معتمدًا على العقل وخلف تلاميذ هم فى الحقيقة يقفون موقف الريادة فى ميدان الفكر الفلسفى، وقد قام الشيخ بنفسه بالتدريس فى مختلف المؤسسات التعليمية فى عصره. أقول هذا بالرغم من أن بعض المستشرقين فى عصر الشيخ وبعد عصره حاولوا إيهامنا بأن تراثنا يخلو مما يمكن أن يطلق عليه اسم فلسفة. ولكن الدكتور عاطف يأتى ليقول إن تراثنا الضخم هذا يحمل فى أحشائه مبادئ وآراء ومذاهب فلسفية تستحق أن تكون منطلقًا لنا نبنى على أساسه دون أن نوصد أبوابنا فى وجه كل ما هو جديد ومفيد.

وينتهى أستاذنا من هذا التصدير النقدى الجيد ليقسم الكتاب ثلاثة فصول جاء الأول بعنوان (مصادر المعرفة عند مفكرى وفلاسفة العرب) أو (طريق الحق وطريق الظاهر). ويرجع فى هذا الفصل إلى التراث المنطقى منذ القرن الرابع الهجرى وما تلاه من قرون لينتهى إلى أن مصادر المعرفة اليقينية تدور حول المقدمات المنطقية فى القياس الأرسطى تلك التى تعتمد على ستة أنواع من المصادر هى على التوالى الأوليات العقلية المحضة، والمحسوسات، والمجربات، والمتواترات، والقضايا التى عرفت لا بنفسها بل بوسط، والحدسيات.

أما مصادر المعرفة غير اليقينية أو طريق الظاهر فإنها تدور حول القضايا غير اليقينية والتى من شأنها أن تنتج نتائج غير يقينية وهى ست أيضًا: المقبولات، والمظنونات، والمسلمات، والمشهورات، والمخيلات والوهميات.

ويختم هذا الفصل بتقرير أن البرهان أى الذى ينتج اليقين هو ذلك القياس المنطقى الذى يعتمد على المقدمات اليقينية لا على المقدمات غير اليقينية. ثم يشفع ذلك بنقل نص للفارابى من (رسالة فى معانى العقل).

أما الفصل الثانى فقد انتقد فيه أستاذنا الدكتور عاطف جانبًا من جوانب فلسفة الفارابى ليضعه على المحك المنطقى الذى أوضحه فى الفصل الأول، وهذا الجانب (الله وصدور العالم عنه).

وقد عرض الدكتور عاطف لآراء الفارابى فى هذا المجال بأمانة علمية ليختم هذا الفصل بأن الفارابى لم يلتزم الأسس المعرفية اليقينية وكان أخطر ما قرره الفارابى إزاء اعتماده على نظرية الفيض هو تلك المقولة التى مؤداها: أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد. وبناء عليها قال بالصدور التدريجى للعالم عن الله عز وجل، وهذه المقولة لا تعتمد على أى مصدر يقينى من تلك المصادر الست التى يذكرها المناطقة، وفى اعتقادى أن هذه المقولة نقلها الفارابى عن أفلوطين الذى أخذها بدوره عن أرسطو صاحب المنطق. ومن هنا كان الغزالى على حق عندما قال إن فلاسفة الإسلام لم يوفوا فى بحوثهم الميتافيزيقية بالشروط التى وضعوها فى المنطق.

وأخيرًا جاء الفصل الثالث والأخير ليتناول ابن سينا فى اتجاهه الصوفى كما جاء فى آخر كتاب الإشارات وفى كثير من رسائله الأخرى. وكان الدكتور عاطف أمينا على المبادئ اليقينية عندما أشار إلى مخالفة هذا الاتجاه السينوى الصوفى لأسس المبادئ المنطقية اليقينية. لأن التجربة الصوفية تجربة ذاتية. والتجارب الذاتية وإن كانت يقينية عند أصحابها، فإنها لا يمكن نقلها إلى الآخرين، ونحن هنا بصدد وضع مقاييس علمية عامة شاملة لكل الناس. ومن هنا كان انحراف ابن سينا عن المقياس المشترك إلى مقياس خاص فردى لا يصلح فى مجال العلم والحق أن العقل هو الحد المشترك بين سائر البشر والذى إن التزمت مبادئه فإنه لا شك سيجمع الناس على كلمة سواء. وقد صدق ديكارت حين قال إن العقل أعدل الأشياء قسمة بين الناس.

وتبقى هناك بعض المسائل العالقة التى ما زالت فى حاجة إلى فهم وتفسير هل العقل يصلح إلى قياس عالم الخلق وعالم الأمر؟ هل أرسطو وشراحه من المناطقة سواء أكانوا يونانيين أو مسلمين أو حتى غربيين قبلوا هذه المقاييس المنطقية على علاتها وتقبلوها حقائق مسلمة؟

أحسب أن عاطف العراقى لن يبخل علينا فى طرق مثل هذا الموضوع استكمالاً لتأصيل ثورة العقل فى الفلسفة العربية. إذ من المفروض ألا يثور العقل على غيره فحسب. بل إننا نتطلع إلى ثورته على نفسه لا سعيا وراء منهج آخر غيره، بل تصحيحا لمساره وإثراء لمبادئه واستبعادًا لما يمكن أن يكون قد دخل ميدانه من مبادئ غريبة عنه، وحصرا له فى ميدانه هو دون أن نتجاوز ذلك إلى ميادين قد لا تخصه ولا تتلاءم معه.

(١١)

كتاب "الميتافيزيقا فى فلسفة ابن طفيل"

تحليل

د. إبراهـيم صقـــر

يحتل ابن طفيل مكانة كبيرة فى تاريخ الفلسفة العربية فلقد ترك لنا فلسفة ثرية ثراء كبيرا، سواء فى مراميها أو فى تفصيلاتها، بما التزم بخصائص وشروط الفكر الفلسفى إلى حد كبير فعالج الكثير من القضايا القديمة قدم الفلسفة، واستفاد من الفلاسفة الذين سبقوه. كما أثر بآرائه فى مفكرين أتوا بعده. هذا التأثير يعد فيما يرى أ. د. عاطف العراقى دليلا قويا على المكانة الكبيرة التى يحتلها هذا الفيلسوف الذى استحق بآرائه التى تركها بين أيدينا أن يدخل تاريخ الفلسفة من أوسع وأرحب أبوابها.

ويعد كتاب "الميتافيزيقا فى فلسفة ابن طفيل" محاولة من جانب أ. د. عاطف العراقى لإقامة نسق فلسفى يضم بين جوانبه الآراء الموجودة فى قصة "حى بن يقظان" لابن طفيل. فهو لم يقتصر على مجرد عرض آراء ابن طفيل والدفاع عنها أو تبرير القول بها، لأن ذلك من شأنه أن يخفى الكثير من العيوب التى كان من الممكن الكشف عنها لولا هذا التبرير والإسراف فى تمجيد الفيلسوف وآرائه. بل يضيف بعدا ذاتيًا قائمًا على الاجتهاد فى فهم النص وتأويله. يقول: "ونحسب أن هذا يعد من جانبنا التزامًا بأن الدراسة الموضوعية يجب أن يضاف إليها البعد الذاتى، ونقصد بهذا البعد أننا يجب ألا نقتصر على مجرد عرض وسرد آراء الفيلسوف بل النظر إلى آرائه نظرة نقدية، تكشف عن مدى الصحة والخطأ فى آراء هذا الفيلسوف أو ذاك من الفلاسفة الذين يقوم الدارس بتحليل ودراسة آرائهم".

ويوجه أ. د. عاطف العراقى النداء من داخل صومعته، حيث آثر حياة التوحد، للمهتمين بفكرنا الفلسفى فى أرجاء العالم العربى شرقًا وغربًا للاهتمام بما تركه أجدادنا من الفلاسفة، اعترافًا منه بالدور الكبير الذى قام به فلاسفة العرب فى مجال تاريخ الفكر الفلسفى العربى، واعتقادا بأنهم قد بذلوا أقصى جهدهم فى تشييد المذاهب الفلسفية التى لا تقل خطرا ولا أهمية عن مذاهب من سبقهم من فلاسفة اليونان، ومذاهب من جاء بعدهم من فلاسفة العصر الوسيط والحديث وحتى أيامنا المعاصرة.

ويرجع اهتمام أ. د. عاطف العراقى بالمدرسة الفلسفية المغربية، إلى إعلاء تلك المدرسة للمنهج العقلى، الذى يجد فيه طريقًا للتقدم، طريقًا للتنوير، إذ لا تقدم ولا تنوير بدون العقل الهادى إلى الحق واليقين. ومن هنا كانت مؤلفاته التى أثرى بها مكتبتنا العربية، فهناك على سبيل المثال لا الحصر: النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد، والمنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد، والتجديد فى المذاهب الفلسفية والكلامية، وثورة العقل فى الفلسفة العربية، بالإضافة إلى مؤلفه الهام الميتافيزيقا فى فلسفة ابن طفيل: ثم إن هناك كتابًا ما زلنا ننتظره خاص بالفيلسوف ابن باجة.

ويقيني أننا في حاجة ماسة إلى دعوة عاطف العراقي إذا ما أردنا تجديد فكرنا العربي الفلسفي، إذ لا علاج لما نعانيه نحن اليوم من فقر فكري وجدب عقلي. الا بالاستماع إلى صوت العقل والانفتاح على علوم الآخرين، دون الاستماع إلى تلك الدعوات التي تصور لنا الانفتاح الفكري وكأنه كفر وزندقة. يقول العراقي إننا اليوم بين أمرين اثنين لا ثالث لهما: إما الاحتكام إلى العقل وجعله الدليل والرائد. أو اللجوء إلى اللامعقول والخرافة. فيقيني أننا ولابد وأن نختار الطريق الأول الذي دعانا إليه ابن رشد من ثمانية قرون دعانا إلى هذا الطريق منبها ومحذرا من مخاطر الطريق الثاني الطريق المظلم. الطريق المسدود، الطريق المغلق.

وقد تضمن كتاب "الميتافيزيقا في فلسفة ابن طفيل" مجموعة من الأبواب والفصل يندرج داخلها مجموعة من العناصر والنقاط، وذلك بالإضافة إلى خاتمة وقائمة بالمراجع العربية والأجنبية.

ويتضمن الباب الأول فصلين: فصل أول يعد من قبيل التمهيد، به يكشف العراقي عن البيئة التي عاش فيها الفيلسوف ابن طفيل، تلك البيئة التي تدلنا بغير شك على أن الحياة الفكرية في دولة الموحدين كانت أفضل حالا من الحياة الفكرية التي كانت موجودة في دولة المرابطين، ففي ظل دولة المرابطين كانت أكثر العلوم مرفوضة وخاصة تلك التي تتصل من قريب أو من بعيد بالفلسفة والتنجيم. وبعد زوال دولة المرابطين ومجئ دولة الموحدين حدث نوع من التطور والانتقال إلى ما هو أفضل من حيث اتساع الأفق ورحابة النظر وحرية البحث. لذلك ليس غريبًا أن نجد الخليفة أبا يعقوب يوسف يميل إلى العلم والعلماء، وكان فيلسوفنا ابن طفيل من أكثر العلماء حظوة عند هذا الخليفة - وهذا ما أكده لنا أ. د. عاطف العراقي باقتباسه لعبارة عبد الواحد المراكشي: "وكان ممن صحبه (الأمير أبو يعقوب يوسف بن عبد المؤمن) من العلماء المتفننين، أبو بكر محمد بن طفيل، أحد فلاسفة المسلمين، كان متحققًا بجميع أجزاء الفلسفة، قرأ على جماعة من المتحققين بعلم الفلسفة - منهم أبو بكر بن الصائغ المعروف عندنا بابن باجة وغيره. ورأيت لأبي بكر (لابن طفيل) هذا تصانيف في أنواع الفلسفة من الطبيعيات والإلهيات وغير ذلك". ص٣١.

ولكن هذا التطور لا يعني أن الفلسفة - بصفة خاصة كانت من العلوم التي يرحب بها حكام المغرب وعامة الناس، إذ لو نظرنا نظرة موضوعية لوجدنا أن المنطق والفلسفة كانا من العلوم التي ينظر إليها نظرة شك وارتياب. صحيح أن الحاكم كان محبًا للعلم وللعلماء وله رغبة في تعلم الآراء الفلسفية، ولكن ماذا نجد عند ابنه الذي جاء بعده؟ لقد حدثت في عهده نكبة ابن رشد بسبب اشتغاله بالفلسفة أساسًا. مما يدلنا بغير شك على أن الفلسفة لم تكن في مكانها اللائق بها في بلاد المغرب في تلك الفترة بصورة تامة أو مرغوب فيها.

وكما كشف سيادته عن البيئة التي عاش فيها ابن طفيل، كشف أيضًا عن المصادر الثقافية التي استفاد منها فيلسوفنا على اختلاف تطلعاته في مجالات الطب والفلك والفلسفة، سواء كانت تتمثل في مصادر فلسفية قديمة يونانية وفارسية وهندية، أو عن طريق مصادر

عربية أى تلك التى تتمثل فى آراء الفلاسفة الذين سبقوه سواء فى المشرق العربى أو فى المغرب العربى.

وتأثر ابن طفيل بآراء سابقيه من الفلاسفة حقيقة لا ينبغى الشك فيها، ولا تقلل من شأنه، لأن التأثير والتأثر يعد شيئا طبيعيا بين الحضارات. يقول سيادته: ونود أن نشير إلى أن ابن طفيل إذا كان قد استفاد من بعض الفلاسفة - الذين سبقوه سواء فى المشرق العربى كالفارابى وابن سينا، أو فى المغرب العربى كابن باجة، بالإضافة إلى مؤثرات أخرى قديمة يونانية كانت أو فارسية أو هندية. إلا أنه استطاع - كما سنرى - أن يقدم لنا محاولة فريدة ومذهبًا فلسفيًا يعبر عن التزامه إلى حد كبير جدًا بخصائص الموقف الفلسفى ص٣٩.

أما الفصل الثانى فيعد تعبيرًا عن الموقف النقدى لابن طفيل، وكم كان أ. د. عاطف العراقى حريصًا على إبراز هذا الموقف كأحد السمات الرئيسة للفكر الفلسفى وخاصية من أبرز خصائص المنهج الفلسفى، من أجل ذلك وجدنا سيادته يرجع إلى كتب المفكرين الذين أشار إليهم ابن طفيل لبيان مدى صحة ما يذكره ابن طفيل عنهم ولحل كثير من الإشكالات والشكوك التى نسبها فيلسوفنا ابن طفيل إلى آراء هؤلاء الفلاسفة الذين وقف منهم موقفا نقديًا.

وأحب أن أسجل هنا أن أ. د. عاطف العراقى لم يوافق ابن طفيل فى كل ما ذهب إليه بالنسبة لهؤلاء الفلاسفة، فعلى سبيل المثال نجده فى معرض حديثه عن الفارابى يقول سيادته: "لقد كنا ننتظر من ابن طفيل بدلا من مجرد ذكره بأن آراء الفارابى فى مجال الفلسفة كثيرة الشكوك، نقول كنا ننتظر منه التعمق فى تحليل آراء الفارابى حتى يبين لنا حلا لهذه الشكوك التى ينسبها للفارابى، فيلسوف المشرق العربى". ص٤٨.

أما بالنسبة لما ذكره ابن طفيل عن ابن سينا فيراه صحيحا إلى حد كبير فكتاب الشفاء فيه متابعة لأرسطو فى كثير من الجوانب، وإن كنا نجد فيه بالإضافة إلى العناصر الأرسطية، عناصر أفلاطونية وعناصر أفلوطينية. وهذه العناصر نجدها فى تفسيرات ابن سينا لمجالات الفلسفة الطبيعية كالحركة والزمان والمكان وغيرها من مجالات نجد فيها مزجًا بين هذه العناصر اليونانية وبين عناصر أخرى إسلامية وغير إسلامية. يقول أ. د. عاطف العراقى: "لقد كان الأولى بابن طفيل إذا أراد أن يبين لنا نوعا من الخلاف بين أرسطو وابن سينا، أن يعتمد بصورة تفصيلية على كتاب الإشارات والتنبيهات لابن سينا وهو آخر ما ألف فيلسوفنا، إذ نجد فى هذا الكتاب وخاصة القسم الإلهى والقسم الخاص بالتصوف بعض الآراء التى لم يقل بها أرسطو، وإن كان هذا القول من جانبنا لا يعنى وجود خلافات جذرية كثيرة بين أرسطو من جهة وابن سينا من جهة أخرى وذلك فى كتابه الإشارات والتنبيهات". ص٥١.

أما الغزالى فابن طفيل يضرب مثالا على تردده وتخبطه خاصة رأيه فى مشكلة الخلود، فالغزالى قد كفر الفلاسفة فى كتابه "تهافت الفلاسفة" حين اعتقدوا بالخلود النفسانى أو الروحانى دون الجسمانى بحيث أثبتوا أن الثواب والعقاب؛ إنما يكون فى رأيهم للنفوس خاصة. فى حين أنه قال فى أول كتاب "الميزان" فيما يروى ابن طفيل أن هذا

الاعتقاد هو اعتقاد شيوخ الصوفية على القطع. ثم قال في كتاب "المنقذ من الضلال" إن اعتقاده هو كاعتقاد الصوفية وأن أمره إنما وقف عليه- بعد طول بحث" ص٥١.

ويعلق أ. د. عاطف العراقي على ما ذكره ابن طفيل بصدد تردد الغزالي وتخبطه بقوله: "ونود أن نشير من جانبنا إلى أن ابن طفيل إذا كان قد ذهب إلى أننا نجد ترددا في آراء الغزالي فإن هذا الرأي من جانب ابن طفيل يعد صحيحًا إلى حد كبير. وقد أشار إلى ذلك أكثر من واحد من الباحثين أمثال: الإمام أبو عبد الله المازري المالكي، وابن سبعين. وأبو الوليد الطرطوشي" ص٥٤.

نخلص من ذلك إلى القول بأن وقفة أ. د. عاطف العراقي قد مكنته من النظر إلى ابن طفيل من خلال دائرة أوسع، دائرة تنظر إلى ابن طفيل كفيلسوف غير مقطوع الصلة بمن سبقه من الفلاسفة، دائرة تمثل تاريخ الفلسفة العربية في المشرق والمغرب، إذ بدون هذا لا يمكن للدارس التوصل إلى فهم حقيقة هذا الرأي أو ذاك من الآراء التي أودعها ابن طفيل قصته الفلسفية.

أما الباب الثاني بفصليه، فموضوعه آراء ابن طفيل في مجال الطبيعة والكشف عن أبعادها الميتافيزيقية، سواء كانت آراء تتعلق بعالم الكون والفساد، أو آراء تتعلق بالعالم العلوي، عالم الأجرام السماوية.

ويظهر البعد الميتافيزيقي في دراسة ابن طفيل للموجودات الحية واللاحية، وتجاوزه التعدد والاختلاف إلى الوحدة والاتفاق والتجانس، إنه يضفي بذلك طابعًا ميتافيزيقيًا في تفسيره للكون، إذ أن كلمة الكون عند تحليلها تكشف عن الكثرة ولكنها الكثرة التي تجمعها وحدة.

فابن طفيل يشبه العالم بحيوان كبير، وكل جزء من أجزاء العالم هو بمثابة العضو من أعضاء هذا الحيوان. وإذا كان كل عضو له صلة وثيقة بالآخر، فكهذا العالم، بالنسبة للرباط الموجود بين جميع أرجائه. يقول ابن طفيل "إن الفلك بجملته وما يحتوي عليه كشئ واحد متصل بعضها ببعض، وإن جميع الأجسام كالأرض والماء والهواء والنبات والحيوان وما شاكلها. هي كلها في ضمنه وغير خارجة عنه، وإنه كله أشبه شئ بشخص من أشخاص الحيوان وما فيه من الكواكب المثيرة هي بمنزلة حواس الحيوان وما فيه من ضروب الأفلاك المتصل بعضها ببعض هي بمنزلة أعضاء الحيوان، وما في وما في داخله من عالم الكون والفساد هي بمنزلة ما في جوف الحيوان من أصناف الفضول والرطوبات التي كثيرًا ما يتكون فيها أيضًا حيوان كما يتكون في العالم الأكبر ص١٠٣.

ويظهر البعد الميتافيزيقي في مجالات أخرى كالحركة والصورة والنفس وطبيعة الأفلاك السماوية. فابن طفيل يتجاوز حدود التجربة صاعدًا بذلك إلى الكشف عن الحقائق المطلقة. لقد كان ملتزمًا بتخطي الظواهر، حتى يتسنى له الكشف عن علة الوجود وحقيقته، متمسكًا بالتفرقة بين اللامحسوس والمحسوس، وبين الجسم والعقل. وبين ما هو مادي وما هو نفسي.

أما الباب الثالث فيبحث فيه أ. د. عاطف العراقي المشكلات الميتافيزيقية في مذهب ابن طفيل. ويقسمه إلى خمسة فصول. يدرس كل فصل فيها مشكلة من هذه المشكلات. والمشكلة الأولى موضوع الفصل الأول هي مشكلة حدوث العالم وقدمه.

فابن طفيل وقف أمام قضية الحدوث والقدم وتساءل هل العالم قديم أم حادث؟ وما زال يتفكر في ذلك عدة سنين، فتتعارض عنده الحجج ولا يترجح عنده أحد الاعتقادين على الآخر. فكل من القولين أي بالحدوث والقدم يعترضه اعتراضات تحول بينه وبين الاعتقاد به. فالقول بالقدم يعترضه استحالة وجود ما لا نهاية له، ويعترضه وجود الحوادث في العالم فهو لا يمكن تقدمه عليها وما لا يمكن أن يتقدم على الحوادث فهو أيضًا محدث. أما القول بالحدوث فيعترضه أن يكون الزمان قد تقدمه، والزمان من جملة العالم غير منفك عنه. فإذن لا يفهم تأخر العالم عن الزمان. ثم إذا كان العالم حادثًا فلابد له من محدث، وهذا المحدث الذى أحدثه الآن ولم يحدثه قبل ذلك؟ ألطارئ طرأ عليه ولا شئ هنالك غيره أم لتغير حدث في ذاته؟ فإن كان فما الذى أحدث ذلك التغير؟

وبالرغم من الاعتراضات التى تعترض كلا من الموقفين، إلا أن ابن طفيل حاول أن يصل إلى شئ واحد مشترك بينهما دون أن يحاول أن يجمع بين الموقفين. فالمعتقد بحدوث العالم يعتقد ضرورة أنه لا يمكن أن يخرج بنفسه، وأنه لابد له من فاعل يخرجه إلى الوجود، وأن الفاعل لا يمكن أن يكون جسمًا، وبالتالى لا يمكن إدراكه بالحس أو بالتخيل الذى هو إحضار صور المحسوسات بعد غيبتها، فهو منزه عن الجسمية، وما يتبع هذا الوصف من صفات الأجسام. فالله ليس بجسم ولا يتصف بصفة من صفات الجسمية وهو منزه عن الجسمية، وهو فاعل للعالم قادر على خلقه وإيجاده وعالم به.

أما إذا اعتقد بقدم العالم، وأن العالم لم يسبقه العدم وأنه لم يزل كما هو. فإن اللازم عن ذلك أن حركته قديمة لا نهاية لها من جهة الابتداء وكل حركة فلابد لها من محرك ضرورة. وما دامت الحركة التى يتحرك بها الفلك هذه الحركة لا نهاية لها ولا انقطاع. فالمحرك أيضًا قديم، والواجب على ذلك ألا يكون في جسم، بل شئ برئ عن الأجسام وغير موصوف بشئ من أوصاف الجسمية. فانتهى ابن طفيل بهذا الطريق إلى ما انتهى إليه بالطريق الأول، ولم يضره في ذلك تشككه في قدم العالم أو حدوثه. وصح على الوجهين جميعًا وجود فاعل غير جسم ولا متصل بجسم، ولا منفصل عنه، ولا داخل فيه، ولا خارج عنه، إذ الاتصال والانفصال والدخول والخروج هي كلها من صفات الأجسام وهو منزه عنها.

فالعالم عند ابن طفيل سواء كان قديمًا أو حادثًا لابد له من فاعل، وأن العالم يكن بما فيه من السموات والأرض والكواكب وما بينها وما فوقها وما تحتها معلولا ومخلوقا لهذا الفاعل. فالعالم فعله وخلقه، فالعالم لا يمكن أن يوجد بنفسه، بل لابد له من فاعل أو خالق أو موجد.

وقد أظهر لنا أ. د. عاطف العراقي مدى استفادة ابن طفيل في دراسته لهذه المشكلة من أدلة الحدوث والقدم التى قال بها نفر من المتكلمين والفلاسفة - قبله. وأنه

بذل جهدًا واضحًا فى إثارة هذه الشكوك بعد ذكره لهذا الدليل او ذاك من ادلة القائلين بالقدم أو القائلين بالحدوث. فهو لم يقف موقفًا سلبيًا إزاء هذه الحجج والأدلة.

وفى ختام هذا الفصل نجد أ. د. عاطف العراقى يتجه بابن طفيل نحو اتجاه أصحاب القدم، ويذكر نصًا بالغ الأهمية يرجح القول بالقدم على القول بالحدوث وبذلك يخرج ابن طفيل من دائرة عدم القطع إلى القول بالقدم.

أما الفصل الثانى فموضوعه من أهم المباحث الميتافيزيقية، إذ يدور حول موضوع أدلة وجود الله. والحقيقة أن ابن طفيل لم يتكلم عن تلك الأدلة بطريقة واضحة، ولم يحدد لها أسماء معينة، ولكن أ. د. عاطف العراقى استخلص ثلاث أدلة من خلال كتاباته هى: دليل الحركة، دليل حدوث الصورة عن محدث، ودليل العناية الإلهية.وهى أدلة إن دلت على شئ فإنما تدل على مدى حرص فيلسوفنا ابن طفيل على تقديم أكثر من دليل على وجود الله، كل دليل منها يعتمد على فكرة غير الفكرة التى يعتمد عليها الدليل الآخر بصورة أو بأخرى، إلا أنها تؤدى فى النهاية إلى الاعتراف بوجود الله تعالى.

وقد أبان أ. د. عاطف العراقى فى هذا الفصل كيفية ربط ابن طفيل بين مشكلة حدوث العالم وقدمه، ومشكلة التدليل على وجود الله برباط وثيق، فالعلم سواء كان قديمًا أو حادثًا لابد له من فاعل. وهذا القول من جانب ابن طفيل هو رد على ربط الغزالى بين القول بالقدم وبين مذهب الدهرية، إذ أن الفيلسوف الذى يقول بالقدم، يكون متناقضًا مع نفسه إذا بحث عن أدلة على وجود الله فيما يرى الغزالى.

أما الفصل الثالث فيدور حول الصفات الإلهية، وهى فيما يرى ابن طفيل على نوعين: إما صفات ثبوتية كالعلم والقدرة والحكمة، وإما صفات سلبية كتنزهه عن الجسمانية ولواحقها وما يتعلق بها من قريب أو من بعيد.

فالله ليس بجسم، وهو منزه عن جميع صفات الأجسام كالامتداد فى الطول والعرض والعمق، كما أنه منزه عن جميع صفات النقص التى قد توجد فى الموجودات، فالله لا توجد نسبة بينه تعالى وبين مخلوقاته.

فالله تعالى يتصف بجميع صفات الكمال وهو أحق بها من كل ما يوصف بها دونه، إنه فوق الكمال والبهاء والحسن، وليس فى الوجود كمال ولا حسن ولا بهاء ولا جمال إلا صادر من جهته وفائض من قبله. وهو الموجود الرفيع الثابت الوجود الذى لا سبب لوجوده، وهو سبب لجميع الأشياء وكل شئ هالك إلا وجهه.

أما الفصل الرابع فيدور حول مشكلة خلود النفس، ومن المعروف أن البحث فى النفس ومصيرها بعد الموت من المشكلات التى اهتم بها متكلمو، وفلاسفة العرب، من أجل ذلك نجد الآراء والاتجاهات متشعبة، إذ لا يوجد رأى واحد حول مشكلة الخلود، للروح والجسم معًا، واتجاه رابع يقول بالأفكار، وهذا اتجاه يعد ماديًا، لأنه لا يؤمن بأى عودة سواء كانت روحية أو جسمية فى العالم الآخر، فحياتنا هى الحياة الدنيا، ولا توجد حياة وراء هذه الحياة، واتجاه خامس يعبر عن موقف الشك أى لا يؤيد القول بوجود خلود أو القول بعدم وجود خلود. بل يقف موقف عدم القطع بالنسبة لأى قول من القولين.

وموقف ابن طفيل من الخلود غير حاسم. وإن كان أقرب إلى القول بالخلود النفساني لا الجسماني، فالتفرقة بين النفس والجسم، واختلاف طبيعة النفس عن طبيعة الجسم مما يجعل مصيرها غير مصير الجسم. فالفساد دون النقصان والاضمحلال إنما هي من صفات الأجسام، أما النفس فإنها باقية بعد فناء الجسم وكمالها ولذتها وسعادتها تتمثل في مشاهدة واجب الوجود مشاهدة بالفعل دائمًا أي لا يشوب مشاهدتها شئ بالقوة. لأن الحواس الأخرى هي التي تكون مدركة بالقوة تارة وبالفعل تارة أخرى، أضف إلى ذلك ما نجده من ربط بين الخلود والمعرفة عند ابن طفيل وهو ربط يدلنا على الخلود النفساني لا الجسماني.

أما الفصل الخامس فيدور حول موضوع التوفيق بين الفلسفة والدين، ويظهر في هذا الفصل مدى استفادة ابن طفيل من محاولات الفلاسفة السابقين عليه سواء قام بهذه المحاولات فلاسفة ومفكرون في المشرق العربي أو قام بها مفكرون عاشوا في البلاد التي عاش فيها فيلسوفنا وهي بلاد المغرب العربي. وأن محاولته لا تعدم الكثير من أوجه الأصالة والدقة بحيث تعد من بعض جوانبها محاولة فريدة.

وفي هذا الفصل نجد حوارا رئيسا بين ثلاث شخصيات، شخصية حي بن يقظان التي تعبر عن الفيلسوف وحاله، وأبسال تعبر عن رجل الدين الذي يلتزم بالتأويل. أما سلامان فيمثل الجمهور، يمثل الإيمان عن طريق التقليد، يمثل الطريق الظاهري الذي لا يتخذ من التأويل منهجًا.

ولا شك في تفضيل ابن طفيل لطريق الفيلسوف، طريق العقل، وجعله ركيزته الأولى وكأنه أراد أن يقول: إن استعمال العقل مما يتفق عليه الجميع ولا يختلف عليه أحد وبالتالي فلا حاجة إلى الدفاع عن الفلسفة بالاستشهاد بدعوة القرآن الكريم إلى التفكير والنظر والاعتبار، فحي بن يقظان توصل إلى ما توصل إليه من حقائق بمفرده عن طريق التفكير والتأمل في جزيرته التي عاش فيها بمفرده متوحدًا لا يخالف الدين. فحي لم يعلم أن هناك دين، ولم يعلم بالتالي ما ورد فيه، ولكن عندما عرض عليه أبسال ما ورد في الشريعة عرف مدى التطابق بينه وبين حقائقه. ونفس الموقف تكرر مرة أخرى ولكن بالعكس أقصد عندما عرض حي حقائقها التي وصل إليها في عزلته على أبسال علم أبسال مدى مطابقتها لما ورد في الشريعة. وهكذا انتهى كل منهما إلى التطابق بين الحقائق التي وصل إليها حي بن يقظان وبين ما ورد في الشريعة. فالشريعة والعقل متطابقان.

فالمعرفة الفعلية أعلى من الدينية، وهذا ما يتضح لنا من خلال هذا النص يقول ابن طفيل: "وعند ذلك نظر - أي أبسال - إلى حي بن يقظان نظرة تعظيم واحترام وتحقق عنده أنه من أولياء الله الذين لا خوف عليهم ولا هم يحزنون فالتزم خدمته والاقتداء به والأخذ بإشاراته فيما تعارض عنده من الأعمال الشرعية التي كان قد تعلمها في ملته قبل أن يصل إلى تل الجزيرة التي قابل فيها حي بن يقظان". ص١٣٦.

ثم شرع حي بن يقظان في تعليم وبث أسرار الحكمة إلى الناس، وبيان الطريق الصحيح لهم. حاول ذلك مرارًا وتكرارًا ولكنهم كانوا ينفرون منه ويبتعدون عنه فيئس عن

إصلاحهم وفقد الأمل فى صلاحهم يقول ابن طفيل: "لقد تصفح "حى بن يقظان" طبقات الناس فرأى كل حزب بما لديهم فرحون قد اتخذوا إلههم هواهم ومعبودهم شهواتهم وتهالكوا فى جمع حطام الدنيا وألهاهم التكاثر حتى زاروا المقابر. لا تنجح فيهم الموعظة. ولا تعمل فيهم الكلمة الحسنة ولا يزدادون بالجدل إلا إصرارًا. أما الحكمة فلا سبيل لهم إليها ولا حظ لهم منها، فقد غمرتهم الجهالة وران على قلوبهم ما كانوا يكسبون" ص١٢٨ - ١٢٩.

أما الباب الرابع والأخير فيدور حول مشكلة الاتصال وأبعادها الميتافيزيقية، وموضوع الاتصال فيما يرى أ. د. عاطف العراقى لا يعد موضوعًا ميتافيزيقيا صرفًا، ولا يعد مجالاً معرفيًا فحسب، بل إن معظم فلاسفة ومتصوفة الإسلام، الذين بحثوا فى هذا الموضوع، جعلوا بحثهم فى هذا الموضوع مزجًا بين الميتافيزيقا التى تبحث فى كثير من جوانبها عن حقيقة الوجود، وبين المعرفة أى معرفة الله تعالى وكيفية الوصول إليه.

والإنسان عن ابن طفيل يرتقى من تشبه إلى آخر حتى يحصل على المشاهدة الصرفة والاستغراق والتأمل الصرف. فالتشبه الأول يحتاج إليه الإنسان نظرًا لأن له بدنًا، له أعضاء منقسمة وقوى مختلفة - واتجاهات متعددة، ومطالب الجسد نعترض مطالب الروح، ولكن هذه المطالب، مطالب الجسد، لابد من تلبيتها حتى تبقى الروح، وتتجه إلى ما هو أعلى.

والتشبه الثانى الذى يتشبه فيه بالأجرام السماوية، فيه يحصل للإنسان عن طريقه حظ عظيم من المشاهدة، وإن كانت مشاهدة تخالطها بعض الشوائب.

أما التشبه الثالث فإنه يعد أرقى من الأول والثانى، إذ تحصل به المشاهدة الصرفة ولا يلتفت فيه الإنسان إلا إلى الموجود الواجب الوجود. ومن يشاهد هذه المشاهدة، فإنه تغيب عنه نفسه وتفنى وتتلاشى، وكذلك تغيب عنه سائر الذوات سواء كانت قليلة أو كثيرة، بحيث لا تبقى إلا ذات الواحد الحق، الواجب الوجود. يقول ابن طفيل: "ومن رام التعبير عن تلك الحال (حال الاتصال) فقد رام مستحيلا" ص١١٤ ففى هذا المقام يشاهد مالا عين رأت، ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر، وهو ما ليس بالإمكان وصفه أو التعبير عنه، فى الكثير من الأمور التى قد تخطر على قلوب البشر يتعذر وصفها فكيف بالأشياء التى لا تخطر على القلب وليست فى عالمه أو درجته. ومع ذلك فهناك إشارات يشير بها إلى ما شاهده من عجائب ذلك المقام على سبيل ضرب المثال لا على سبيل قرع باب الحقيقة، إذ لا سبيل إلى التحقيق بما فى ذلك المقام إلا بالوصول إليه.

ويؤكد أ. د. عاطف العراقى على أن الاتصال عند ابن طفيل يعد اتصالا عقليًا يقوم على تفكير نظرى مجرد، لا يرتضيه الصوفية لأنفسهم أصحاب الاتجاه الذوقى الوجدانى. صحيح أننا نجد لدى ابن طفيل بعض الأبعاد التى يبحث فيها الصوفية ولكن رأيه غير رأيهم ومنهجه الذى ارتضاه لنفسه غير منهجهم. يقول أ. د. عاطف العراقى "لا نقول هذا من جانبنا تقليلا من أهمية التصوف، ولكن ما نقصده هو أن نبين أن كتابات فيلسوفنا ابن طفيل والتى تركها بين أيدينا لا تسمح لنا بتأويل اتجاهه، على أنه اتجاه صوفى. وكم نجد من الألفاظ والمصطلحات التى يستخدمها الفلاسفة والصوفية معًا، ولكن المعنى غير المعنى. والأساس

غير الأساس والمقصد غير المقصد والعبرة ليست باللفظة أو ذلك المصطلح. ولكن العبرة بما يفهمه الفيلسوف أو المتصوف من هذه اللفظة أو ذلك المصطلح. وتاريخ الفلسفة وتاريخ التصوف يعطينا على ما نقول به الآن دليلاً وأكثر من دليل، وهذه الأدلة نراها من جانبنا أدلة قوية". ص٢٠١.

لقد كان ابن طفيل حلقة من حلقات المدرسة الفلسفية الأندلسية، وهذه المدرسة بأقطابها الثلاثة ابن باجة، وفيلسوفنا ابن طفيل. وابن رشد، لا يعبر واحد منهم من خلال آرائه عن اتجاه صوفي - هذا ما نجده عند ابن ماجة. ونجده عند ابن طفيل من خلال نقده للغزالي أو من خلال آرائه في مجال الطبيعة وما بعد الطبيعة ونجده أيضًا عند ابن رشد آخر فلاسفة العرب في نقده للصوفية نقدًا مرًا عنيفًا سواء في مجال نقده لأدلة من سبقوه على وجود الله ومنهم الصوفية أو في دراسته لنظرية المعرفة. ويظل بذلك الإطار الذي تحرك فيه هؤلاء الأقطاب إطارًا عقليًا، والدائرة التي عبروا من داخلها عن آرائهم دائرة عقلية.

ونختم هذا العرض بعبارة نقتبسها من الخاتمة. يقول فيها أ.د. عاطف العراقي: "فالدارس لتاريخ الفلسفة العربية لن يكون بإمكانه تخطي هذا الفيلسوف العملاق وتخطي الآراء التي قال بها، تلك الآراء التي عبر بها عن عظمة الفكر وهو أعظم ما في الوجود الإنساني، تلك الآراء التي تدلنا على عمق ثقافته ودقة تفكيره".

كتاب "المنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد"

تحليل: الأستاذ فاروق عبد القادر(*)

يبدأ الدكتور العراقى بحثه بتأكيد أن المكانة التى يحظى بها ابن رشد فى تاريخ الفكر الفلسفى الإسلامى والعالمى إنما ترجع إلى بروز الحس النقدى عنده من جهة، ومواكبة فلسفته للعقل من جهة أخرى.. حتى أن فلسفته تعد تعبيرًا عن ثورة العقل وانتصاره، ولهذا نقول عنه إنه فيلسوف العقل فى الإسلام، بالإضافة إلى قيامه بالكثير من الشروح على مؤلفات أرسطو واتخاذه مواقف خاصة به أثناء قيامه بتلك الشروح.

ولا يعنى هذا أن الحس النقدى أو المنهج النقدى الذى سار فيه ابن رشد يعد شيئا غير الجانب العقلانى عند هذا الفيلسوف، بل على العكس من ذلك تماما، إذ سنرى أن منهج النقد فى فلسفة هذا الفيلسوف كان قائما على أساس تمسك ابن رشد بالعقل، وإعلاء كلمته فوق كل كلمة، بمعنى أن ابن رشد حين ينقد هذا الفيلسوف أو ذاك، أو ينقد اتجاها من الاتجاهات، فإنه يقيم نقده على أساس تمسكه بالعقل، بحيث لا يرضى عنه بديلا، إنه - كما سنرى - حين يبين أن ابن سينا قد أخطأ، فإنه ينقده لابتعاده عن المسار العقلى، وحين يبرز ضعف الطريق الصوفى، فإن ذلك يقوم على أساس اعتقاده بأن طريق العقل وطريق التصوف لا يمكن أن يلتقيا ..

ولا شك فى أن ثمة عوامل قد ساعدت على إبراز هذا المنهج عند ابن رشد، منها - كما يشير الدكتور العراقى - اشتغاله بالقضاء والفقه، فهو فى تناوله للقضايا الفقهية والفلسفية جميعا يلجأ إلى استخدام القياس والاجتهاد. هذا المنهج نفسه هو ما دعا ابن رشد إلى القول بوجوب تأويل الآيات دون الوقوف عند ظاهرها، ويقول: "إذا تقرر أن الشرع قد أوجب النظر بالعقل فى الموجودات واعتبارها، وكان الاعتبار ليس شيئا أكثر من استنباط المجهول من المعلوم واستخراجه منه. وهذا هو القياس أو بالقياس، فواجب أن نجعل نظرنا فى الموجودات بالقياس العقل، وبين أن هذا النحو من النظر الذى دعا الشرع إليه وحث عليه هو أتم أنواع النظر بأنواع القياس وهو المسمى برهانا ..". ويؤكد فى عبارة قاطعة: "ونحن نقطع قطعا أن كل ما أدى إليه البرهان وخالفه ظاهر الشرع، إن ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربى (وسنحدد ما يعنيه بقانون التأويل العربى حالا)، وهذه القضية لا يشك فيها مسلم ولا يرتاب بها مؤمن. وما أعظم ازدياد اليقين بها عند من زاول هذا المعنى وجربه، وقصد هذا القصد من الجمع بين المعقول والمنقول. بل نقول إنه ما من منطوق به فى الشرع مخالف بظاهره لما أدى إليه البرهان .." هكذا .. إن بدأ البرهان (العقل) يصطدم بظاهر منطوق الشرع (نص الآية) فقد وجب التأويل. ويحدد ابن رشد فى "فصل المقال" ما يعنيه بالتأويل العربى: "معنى التأويل إخراج دلالة اللفظ من

(*) ناقد مصرى كبير.

الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية من غير أن يخل فى ذلك بمادة لسان العرب فى الترميز من تسمية الشئ بشبيهه أو لاحقه أو مقارنة أو غير ذلك من الأشياء التى عددت فى تعريف أصناف الكلام المجازى ..". ذلك هو الضابط الذى يصفه ابن رشد لصحة التأويل.

وفيما يتعلق بالصوفية فإن ابن رشد يأخذ عليهم أن طرقهم فى النظر ليست طرقًا نظرية، أى: مركبة من مقدمات تؤدى إلى نتائج، إذ أنهم يرون أن معرفة الله وغيره من الموجودات عبارة عن شئ يلقى فى النفس عند تجريدها من العوارض الشهوانية وإقبالها بالفكرة على المطلوب. إنهم يذهبون إلى أنهم يعرفون الله بالله. قيل لذى النون: بم عرفت الله تعالى؟ قال: بالله. قيل: فما بال العقل؟ قال: العقل عاجز. والعاجز لا يدل إلا على عاجز مثله، وهو لا يعرف الله إلا بالله.

ويرد ابن رشد فى وضوح وحسم: "إن هذه الطريقة- طريقة الصوفية - وإن سلّمنا بوجودها فإنها ليست عامة للناس بما هم ناس. ولو كانت هذه الطريقة هى المقصودة بالناس لبطلت طريقة النظر، ولكان وجودها بالناس عبثًا، والقرآن كله إنما هو دعاء إلى النظر والاعتبار وتنبيه إلى طريق النظر. نعم لسنا ننكر أن تكون إماتة الشهوات شرطًا فى صحة النظر، مثلما تكون الصحة شرطًا فى ذلك، إلا أن إماتة الشهوات تفيد بذاتها، وإن كانت شرطًا فيها، كما أن الصحة شرط فى التعليم، وإن كانت ليست مفيدة له. ومن هذه الجهة دعا الشرع إلى هذه الطريقة وحث عليها فى جملتها حثًا، أعنى: على العمل، لا أنها كافية بنفسها كما ظن القوم، بل إن كانت نافعة فى النظر فعلى الوجه الذى قلنا، وهذا بيّن عند من أنصف واعتبر الأمر بنفسه..".

ويعلق الدكتور العراقى على هذا النص بقوله: "وهكذا يكشف لنا ابن رشد فى معرض نقده للطريق الصوفى كيف أن هذا الطريق يتنافى مع الطريق العقلى، إذ أن الطريق الصوفى يعد طريقًا فرديًا ذاتيًا. ومن هنا لا يمكن إقامة البرهان على أىّ قول من أقوال الصوفية، نظرًا لأنها لا تعدو كونها نزعات شخصية وجدانية لا تستقيم مع قضايا العقل، إنهم - بمنهجهم الذوقى هذا - يحطمون أسس المعرفة العقلية. إذ لابد من مبادئ معينة وأسس محددة للمعرفة. أما القول مع الصوفية بأن هذه المعرفة تحدث بطريقة لا يدرى العبد كيف حصلت له. فإن هذا يعد - فيما نرى من جانبنا - نوعًا من الإفلاس الفكرى. ولهذا يعد اتجاه الصوفية إنكارًا لمبادئ العقل والمنطق، إذ كيف نجمع بين الاتجاه الصوفى وبين الدعوة إلى النظر فى الكون والتوصل إلى معرفة الخالق، وكيف يتسنى لنا فهم مبادئ الغائية والسببية وقيامها على مبادئ معقولة ..".

وبعد أن يقف الدكتور العراقى بالتفصيل عند نقد ابن رشد لابن سينا فى وجوهه المختلفة يلخص لنا وجوه المنهج عند ابن رشد. يقول الدكتور العراقى: "فإذا أردنا فى ختام دراستنا إبراز وبلورة الأسس التى يستند إليها المنهج النقدى والتى سبق أن أشرنا إليها، استطعنا القول بأن أبرز هذه الأسس تتمثل فى:

أساس أول: هو عدم الوقوف عند ظاهر الآيات القرآنية، بل القيام بتأويلها، لأن ابن رشد يعلم تمامًا أنه لن يكون بإمكانه الدعوة لفلسفة مفتوحة لا مغلقة. فلسفة يكون بإمكانها أن

تستوعب تيارات عديدة تخضع للتيار العقلى، إلا إذا قام بهذا التأويل. وهذا قد ساعده على التوفيق بين الفلسفة والدين كما ساعده على نقد الحشوية الذين يقفون عند ظاهر الآيات ولا يسمحون بالقياس أو التأويل.

أساس ثان: هو إبراز أخطاء الطريق الصوفى. إذ إن ابن رشد كان على وعى تام بأن حكمة الصوفية تتقابل وحكمة الفلاسفة تقابل الأضداد. نظرًا لأن التجربة الصوفية ليست راجعة إلى الحس أو إلى العقل. ولعل هذا كان من الأسباب القوية التى دفعت ابن رشد إلى نقد فكر الغزالى الذى يعد مفكرًا صوفيًا. وخاصة إذا وضعنا فى الاعتبار أن الغزالى حينما أصبح صوفيًا تحوّل إلى عدو لدود للفلسفة والفلاسفة .. كما دفعت ابن رشد أيضًا إلى نقد الطريق الصوفى فى مجال الاستدلال على وجود الله تعالى.

أساس ثالث: هو الكشف عن أخطاء المتكلمين، وخاصة الأشاعرة، إذ إن المنهج النقدى الذى يقوم على العقل يختلف اختلافًا رئيسا عن منهج المتكلمين الجدلى. وهو المنهج الذى سارت عليه الفرق الكلامية، سواء كانت من المعتزلة أو الأشاعرة. صحيح أن المعتزلة قد ساندوا العقل. وصحيح أنهم أقرب إلى الفلاسفة، ولكنهم ليسوا بفلاسفة، كما أن منهجهم يعد قلبًا وقالبًا منهجًا كلاميًا. أما الأشاعرة فابن رشد يعد العدوّ اللدود لهم، ولا نجد فيلسوفًا قد كشف عن التناقضات والأخطاء التى وقعوا فيها أكثر من فيلسوفنا ابن رشد. وذلك فى مؤلفاته وشروحه معًا. وابتعاد منهج ابن رشد ابتعادًا تامًا عن المنهج الجدلى الكلامى هو الذى أدى به إلى نقد آرائهم فى مشكلات عديدة كالخير والشر والقضاء والقدر ووجود الله تعالى والسببية. كما أدى إلى نقد آراء ابن سينا فى المواضع التى تأثر فيها ابن سينا بالعناصر الجدلية والكلامية.

أساس رابع: نجده فى منهج ابن رشد النقدى، هو تأثر فيلسوفنا بأرسطو تأثرًا كبيرًا، إن هذا التأثر من جانبه بأرسطو قد أدى به إلى نقد ابن سينا حينما قال ابن سينا بآراء يتمثل فيها التيار الكلامى أكثر من التيار الأرسطى.

أساس خامس وأخير - يعد أهم الأسس وأشملها على وجه الإطلاق فى منهج ابن رشد النقدى - وهو الأساس العقلى. إن هذا الأساس هو الذى أدى به إلى نقد كثير من آراء المفكرين الذين سبقوه. بل أدى به إلى نقد تيارات بأكملها كالتيار الصوفى والتيار الكلامى.

ولا شك أن ابن رشد رغم حسّه النقدىّ، كان واقعًا- إلى حد ما - تحت سيطرة الفلسفة الأرسطية، والدارس لأوجه نقده لكثير من الآراء والتيارات يلاحظ - كما سبق أن ذكرنا - أنه يضع فى اعتباره دومًا الفلسفة الأرسطية التى يبدى إعجابه بها.

(١٣)

كتاب "العقل والتنوير فى الفكر العربى المعاصر"

تحليل

د. محمد حسينى أبو سعدة(*)

كتاب "العقل والتنوير فى الفكر العربى المعاصر" لمؤلفه الأستاذ الدكتور عاطف العراقى، يمثل - فى نظرنا - درة العقد فى سلسلة إبداعاته الفكرية ذات الطابع الفلسفى الأصيل والتى بدأها منذ ما يزيد على ربع قرن من الزمان لتصل إلى عشرة مؤلفات. إلى جانب ماله من دراسات وبحوث ومقالات تضمها بطون المجلات والدوريات العلمية والصحف المعتبرة فى أنحاء العالم العربى وبعض البلاد الأوربية.

وإذا كان مفهوم "العقل" ما زال يكتنفه بعض الغموض ويثار حوله الجدل والنقاش؛ فإن اقتران "التنوير" بالعقل فى عنوان هذا الكتاب يجعل مفهوم العقل هنا أكثر تحديدا وأقل غموضا من حيث يظهر العقل أداة إنسانية فاعلة وخلاقة لا تعلو عليها أية أداة أخرى فى قدرتها وتوجهاتها نحو تطوير الحاضر وصنع المستقبل، كما يظهر أيضا كيف أن "التنوير" مسئولية يتبناها أو يجب أن يتبناها العقل فى كل ما يمكن أن يكون هناك من مجالات علمية وأدبية ودينية وثقافية وسياسية واجتماعية وتربوية تمثل منظومة إن كانت متنوعة المحتوى فإنها أحادية الغاية والهدف. وهنا تظهر لنا دقة اختيار المؤلف لعنوان الكتاب، ومصداقيته فى الدلالة على موضوعه والغرض منه.

ولعل من المفيد - قبل عرضنا لهذا الكتاب ومحتواه - أن نشير فى عجالة إلى أهم التوجهات الضابطة فى مسيرة المؤلف الفكرية عبر فصول الكتاب العديدة.

وأبرز هذه التوجهات - فى نظرنا - هو الربط بين العقل والتنوير فى عروة وثقى لا انفصام لها من حيث يرى المؤلف أن العقل فى طاقاته المتجددة وإبداعاته الخلاقة، وبغض النظر عن الجنسية التى ينتمى إليها، هو الركيزة الأساسية التى يقوم عليها "التنوير" فى مختلف البلدان سواء تلك التى سبقتنا فى هذا المضمار أو التى تسعى بخطى حثيثة أو وئيدة لتحقيقه. وهنا يبدو العقل - فى نظر المؤلف منقذا لنا مما نعانيه من اتجاهات سلبية رجعية تصارع طموحاتنا وتصادم آمالنا فى حاضر أقل قتامة ومستقبل أكثر إشراقا، من حيث تشدنا هذه الاتجاهات وما يصاحبها من دعاوى تناهض حركة التنوير إلى الوراء فتحول بيننا وبين مستقبل تقدمى نتشوف إليه.

وثمة توجه آخر للمؤلف يتمثل فى التأصيل لحركة التنوير للبحث عن الجذور والتربة العربية الأصلية التى نبتت فيها هذه الجذور. وكيف أسهمت بعض الروافد الأجنبية فى إنماء هذه الجذور وإنبات فروع ذات أوراق وثمار فكرية دعمت الفكر العربى الحديث

(*) أستاذ الفلسفة بكلية الآداب - جامعة حلوان.

والمعاصر فى توجهه العقلانى، وتبنى أصحاب هذا التوجه قضية التنوير ومسئولية دعمه وإثراء تياره لمضاعفة تدفقه. ويمثل المؤلف على هذه الروافد بالمعطيات الفكرية والإنسانية للثورة الفرنسية ولحركة الترجمة الواسعة الآن للمنتج الثقافى الغربى فى المجالات العلمية والأدبية والفكرية والفلسفية.

وأما التوجه الثالث فيتمثل فى ربط المؤلف بين التنوير والعلمانية التى يرى فيها اتجاها معاصرا فى فكرنا العربى ينبغى دعمه وإثراؤه باعتباره يمثل فكرا تنويريا يميز بين الدين والعلم، فلا يعترف بالسلطة الدينية، ويفصل بين الدين والسياسة فيحول دون إمكانية قيام حكومة دينية.

على أن هذه التوجهات، قد صاحبها ثلاث نزعات للمؤلف: إحداها نفسية والثانية أخلاقية، والثالثة نزعة عقلية. أما الأولى من هذه النزعات، فتتمثل فى إفراط المؤلف فى التشاؤم بخصوص أحوال العالم العربى والإسلامى بوجه عام، وواقعنا الثقافى والفكرى على وجه الخصوص. ويرى المؤلف أن هذا التشاؤم موضوعى. وخير من التفاؤل الساذج السطحى. ويقدم تبريرا عقليا لهذا التشاؤم يستند فيه إلى تمثله الواعى لبعض معطيات واقعنا الفكرى والثقافى مشيرا إلى ما يسميه بالإرهاب الفكرى الذى يمارسه أصحاب دعاوى الخلط بين الدين والعلم. والهجوم على الحضارة الغربية والمذاهب الأدبية والفلسفية والفنون الغربية، ودعاوى تحريم الفنون والآداب والفلسفات المقاومة للغزو الثقافى الذى يتهدد ديننا وتراثنا وثقافتنا بل ووجودنا ومستقبلنا، هذا فضلا عما اعتبره "سيادة للفكر الرجعى (الفكر الأصولى والسلطوى) معتبرا هذه السيادة محاولة لوأد العقل وإلقائه فى جب مظلم عميق فلا تقوم له قائمة.

وأما النزعة الأخلاقية، فتتبدى لنا بجلاء فى مواضع عديدة من الكتاب، يعزف فيها المؤلف لحن الوفاء لبعض مفكرى العرب من أساتذته وزملائه الذين أسهموا إسهامات وفيرة فى تأصيل الدعوة إلى التنوير ودعم الاتجاه العلمانى باعتباره- فى نظره - صورة متميزة وممعنة فى خصوصيتها للتعبير عن هذه الدعوة وتجسيدها فى واقع حى تستمد منه مشروعيتها وأحقيتها بالاعتبار، وهو وفاء يمثل ملمحا أخلاقيا بارزا من ملامح شخصية المؤلف وقسماتها.

وأما النزعة العقلية، فتبدو لنا واضحة من خلال نظراته وأفكاره النقدية واحتفائه بالعقل فى كل ما يطرحه من قضايا وما يثيره من إشكاليات، سواء كانت هذه الأطروحات مستقاة من لمحات تراثية أو مستمدة من وقائع وظواهر فكرية وثقافية معاصرة، وسواء أيضا ما كان منها متصلا بالعالم العربى والإسلامى أو بالعالم الغربى المسيحى - ونعتقد بيقين أن المؤلف بنزعته هذه يحقق درجات عالية من المصداقية فى كل ما يقدمه لنا فى هذا الكتاب من حيث تنطلق هذه النزعة أساسا من رفضه الثقافة السائدة لكونها فى مجملها مدفوعة بالسطحية، داعمة للفكر الرجعى، داعية إلى الجمود والانغلاق، ومن ثم فإنها لن تثمر إلا تخلفا ونكوصا يضاعف أبعاد المسافة بيننا وبين الحضارة والفكر العالمى المعاصر. ويند آمالا وأحلاما لنا مشروعة فى التغيير إلى ما هو أفضل.

إن هذه النزعات وما صاحبها من توجهات قد أسهمت فى تشكيل رؤى المؤلف وتنظيراته التى ضمنها كتابه الذى بين أيدينا.

وإذا كنا نتفق مع أستاذنا المؤلف فى بعض رؤاه وتنظيراته. ونشاركه همومه ونتفق معه على تشاؤمه، فإننا نختلف معه فى بعض آرائه التى تمثل جانبا من محتوى هذه الرؤى. وفى درجة التشاؤم. نتفق معه، من منظور عام، فيما نعانيه من تخلف، وفى الآثار الناجمة عن بعض الدعاوى الجانحة المناهضة للعقل وانطلاقاته التنويرية. ونتفق معه على رفض تعميم الحكم بالتحريم على كل ما هو غربى أو عربى من فلسفة وأدب وفن، ونتفق معه فى هجومه على الذين يتاجرون بالدين، وفى نبذه التقليد الأعمى والتفكير الخرافى الأسطورى، واجترار التراث بإيجابياته وسلبياته والوقوف عنده دون تمحيص ونقد وانتقاء، دون تجاوزه والانفتاح على علوم وثقافات وفنون الأمم الأخرى المتقدمة. لكننا نختلف معه فى تحامله الشديد بل هجومه العنيف على التراث العربى والإسلامى. وقصر إشارته واهتمامه على علم أو علمين من أعلام هذا التراث، من حيث نرى أن كثيرا من أعلام تراثنا العلمى والفلسفى والأدبى بل والدينى، كانوا ينتصرون للعقل ويعملونه بعمق واقتدار فى طرح قضاياهم ومعالجتها؛ ولهم رؤى وأفكار نقدية أساسها العقل ومنطقه. ونختلف معه أيضا فى رأيه بأن الفكر الرجعى الأصولى السلفى هو الفكر السائد فى عصرنا. وبغض النظر عما يمكن أن يثار حول تقييم هذا الفكر فإن ما يعتبر فى نظرنا فكرا رجعيا، لم ولن تتحقق له السيادة بمعناها الدقيق، ولا ينبغى أن نتخذ من بعض الدعاوى النظرية والتوجهات العلمية لبعض أصحاب هذا الفكر، منطلقا للقول بسيادته، فهناك من العلماء والأئمة والمفكرين الإعلاميين - وهم أغلبية ساحقة - من يمثلون الفكر الدينى الإسلامى الحق وينهجون منهج الاعتدال فى الفكر والقول والعمل والدعوة.

ثم إنا نختلف أيضا مع المؤلف فى تشاؤمه المفرط، ولئن كان هذا التشاؤم عبررا باعتبار صاحبه رائدا من رواد الفكر الفلسفى العربى والإسلامى فى عصرنا، يحمل هموم مجتمعه وأمته وعصره. ويتشوف إلى واقع فكرى وثقافى أفضل ومستقبل أكثر ازدهارا؛ إلا أننا نرى عدم الإفراط إن فى التشاؤم أو فى التفاؤل. فلا نستسلم للتشاؤم المفرط، حتى لا تفقد أو تهدر بعض طاقاتنا النفسية والعقلية وبعض قدراتنا على مواصلة تحمل مسئولياتنا الجسام. كما لا يجب أن نستغرق فى التفاؤل المفرط حتى لا نستكين إلى لذة سلبية تصيبنا بغيبوبة تنعم فيها بأحلام يقظة كاذبة وآمال طوباوية تمثل جدارا منيعا يحول بيننا وبين إدراك حقيقة واقعنا وموقفنا حيث تغيم الرؤى ويتقلص الجهد فنفقد بوعى منا وإرادة - القدرة على الفكر والعمل جميعا.

وينتهج الدكتور عاطف العراقى فى معالجته لقضية العقل والتنوير خلال أبواب وفصول هذا الكتاب، منهجا تاريخيا نقديا. ومن ثم فإنه إذا كان تمثله لتاريخ حركة التنوير وربطه بقضايا تنويرية معاصرة، يعالج البعد الزمنى لنشأة هذه الحركة وتطورها حتى وقتنا هذا: فإن تقييمه ونقده لمعطيات هذا التاريخ وإنجازاته وما انضاف إليه فى السنوات القليلة الماضية، يبرز دور العقل فى أروقة اهتماماته الفكرية فى المجالات السياسية والاجتماعية

والفلسفية والأدبية والفنية من خلال استعراض أهم الشخصيات التى أسهمت بجهودها وتنوع اهتماماتها والقضايا التى تبنتها ودافعت عنها، وهو الدور الذى لا يكتفى فيه العقل العربى بنقد ذاته وتقييم فعاليته، بل يتجاوز هذا الحد إلى حيث الدعوة إلى إعادة تشكيل بينته وصياغة توجهاته وتحديد غاياته وتصحيح مساراته، لا لتحقيق تواؤم وانسجام مع واقعه الآسن وإنما لتفجير الثورة والتمرد والرفض لهذا الواقع الثقافى والفكرى باعتباره نقطة انطلاق واجبة وضرورية لتحرير هذا الواقع من تعبدات وثنية لدعاوى فكرية رجعية كادت تستبد بالعقول والنفوس من حيث صارت هذه وتلك تمارس طقوسا وشعائر فى كثير من محاريب الفكر وكهوف الثقافة، فصيرتها وادعة مستسلمة قانعة- رغم شعورها بالدونية - بما هو كائن ووأدت فيها مجرد التطلع إلى ما يجب أو ما ينبغى أن يكون.

يقع الكتاب الذى بين أيدينا فى أربعمائة صفحة، موزعة على بابين: أولهما يخصصه المؤلف لدراسة "أساس البناء- العقل والتنوير"، ويعالج هذا الأساس خلال فصلين. وأما الباب الثانى فيعرض فيه بالدراسة لـ "قضية العقل والتنوير من خلال شخصيات فكرية" ويستغرق هذا الباب تبعا لعدد الشخصيات، واحدا وعشرين فصلا.

أما الفصل الأول من الباب الأول فيتناول "البحث عن الجذور" ويحاول المؤلف رد بواكير حركة التنوير ودور العقل الفلسفى العربى فى إنشائها وصياغتها، إلى مرجعية تراثية أصيلة هى عقلانية الفيلسوف العربى ابن رشد الذى يعتبره المؤلف "عميد الفلسفة العقلية فى بلداننا العربية ورائد الاتجاه النقدى التنويرى فى أمتنا العربية". ويركز المؤلف على بيان أن العيب ليس فى التراث وإنما فى الفهم الخاطئ للتراث، وأنه يجب علينا فرز هذا التراث وانتقاء إيجابياته التى يمكن الإفادة منها فى عصرنا.

وبعد استعراض ضاف لما كان عليه فكرنا العربى فى الماضى من ازدهار دونه الواقع الحالى لهذا الفكر، كاشفا عن الأسباب، يخلص إلى نتيجة مؤداها أن التراث وحده لا يكفى ولابد - سيرا على سنة الأجداد - من الانفتاح على الثقافات الأجنبية ودعم حركة الترجمة والتعويل على العقل، مع التمسك بهويتنا الأصيلة وتراثنا العربى. ويشير المؤلف إلى معاناته مما آل إليه واقع الفلسفة العربية الإسلامية فى عصرنا من حيث أننا لا نجد فيه ما يمكن أن نعده فيلسوفا عربيا بالمعنى الدقيق، وينظر لما يراه أسبابا لهذا الواقع المتردى ممثلة فيما أصاب الفكر من تقييد لحركته وانبعاثاته، وما أصاب العقل من شل نشاطه الحر المبدع، والاكتفاء باجترار التراث دون إحيائه وتجديده، ودعاوى التقوقع على الذات والانغلاق والجمود الفكرى، وهو ما أثر بالسلب على حركة التنوير.

وأما الفصل الثانى، فيخصصه المؤلف لدراسة "قضايا تنويرية معاصرة (بين الوهم والحقيقة)". وفى هذا الصدد يطرح قضايا ثقافية معاصرة فى صورة إشكاليات ملحة، ثم يستعرض مختلف الآراء والمعالجات التى قدمت بخصوصها لينتهى فى آخر الفصل إلى التصريح برأيه، وأول هذه الإشكاليات هى: ما موقفنا من قضية الأصالة (التراث) والمعاصرة (العقل). فيرفض موقف الداعين إلى الأخذ بالتراث والوقوف عنده دون تجاوزه، ويرفض أيضا موقف القائلين برفض التراث وإهماله والأخذ بكل ما هو غربى. ويتفق ويصادق مع

الفريق الثالث. على ضرورة المزج بين القديم (التراث) والجديد ممثلا فى الحضارة الغربية (المعاصرة). ثم يطرح إشكالية أخرى: هى هل فى ثقافتنا العربية المعاصرة مذاهب أدبية؟ ويجيب بالنفى مشيرا إلى أهم الأسباب. ثم يطرح إشكالية ثالثة متصلة بسابقتها: هل تعد ثقافتنا العربية ثقافة عالمية؟ ويجيب المؤلف بالنفى أيضا ناعيا على واقعنا الفكرى والأدبى والفنى وقوفه عند حدود المحلية وعدم الالتزام بالضوابط المنهجية والأكاديمية فى مختلف الأعمال الثقافية. وغياب المواهب والطاقات الإبداعية.

ويحمل المؤلف حملة شعواء على واقعنا الأدبى، والفنى خاصة، ويصف كل الأعمال الفنية والمنتج الفنى بكل صوره وأشكاله المطروحة فى الساحة العربية من شعر وقصة وموسيقا وغناء وسينما ومسرح، بأنها جميعا غثة هابطة ممعنة فى الإسفاف والسطحية ومن ثم فإنها لم ولن تفرز إلا تخلفا ثقافيا وعقليا. ولعلى أكون صادقا فى اعتقادى بأن الدكتور عاطف العراقى يستهدف بهذا الهجوم الضارى، دق أجراس الخطر لتوقظ أهل الفكر الأصيل والأدب الرفيع والفن الجاد الراقى، من غفوة أتاحت الفرصة للمتاجرين بالأدب والفن لتسريب سمومهم التى تفسد الذوق وتشيع الرذيلة والانحلال من خلال أعمال أدبية وفنية هابطة تخاطب الغرائز والشهوات وتلهبها ولا تخاطب العقل وتسمو بالوجدان وتدعم القيم الروحية والجمالية الأصيلة. لكن ذلك لا ينبغى أن يحجب اعترافنا بأن على مسرح الحياة الأدبية والفنية فى مصر خاصة وفى بعض بلدان المشرق والمغرب أعمالا أدبية وفنية جادة هادفة ذات قيمة عالية وإن كانت الأعمال الهابطة لكثرتها تفقد تلك الأعمال الجادة مصداقيتها وتقلل من فاعليتها وتأثيرها فلا تكاد تبين.

ويطرح المؤلف سؤالا مؤداه: هل لدينا حركة أدبية نقدية؟ ويجيب بأن الواقع يمدنا بإجابة سلبية ويعلل ذلك بغياب نقاد حقيقيين يلتزمون بقواعد النقد وضوابطه نتيجة لغياب الأعمال التى تستأهل التحليل والنقد. كما يثير إشكالية غياب القدوة فى دوائر ثقافتنا العربية الآن. ويرى أن غالبية المشاهير الذين يعتبرون كتابا وأدباء ومفكرين ليسوا أهلا لهذه الشهرة ولهذه الأوصاف فشهرتهم زائفة صنعتها وسائل الإعلام دون أن يكون لهم رصيد إبداعى أو منتج ثقافى ذو قيمة.

وإذ ينتهى المؤلف من طرح هذه الإشكاليات من منظور تنويرى معاصر، نراه يعمد إلى بيان أهم المؤثرات فى تنوير الفكر العربى المعاصر، داعيا إلى إحياء ما كان معتبرا منها فى الماضى ثم أصيب بالانحسار، ويخص منها فعاليات الثورة الفرنسية ومبادئها، وحركة الترجمة لمنجزات الحضارة الغربية فى العلم والأدب والفن والفكر والفلسفة، ثم يناقش الدعاوى التى يراها مناهضة لدعوته هذه، مثل دعوى معارضة التقدم العلمى للأخلاق. وأسطورة الغزو الثقافى، وتهميش دور الاستشراق فى حركة التنوير فى الفكر العربى المعاصر.

فيما يخص الدعوى الأولى، يدعو المهاجمين للتقدم العلمى إلى ضرورة التفرقة والتمييز بين النظريات العلمية. وتطبيقاتها العملية فى صور تقنيات، ويوضح كيف أن مسئولية ما ينجم عن التقدم العلمى والتقنى من سلبيات أخلاقية ونفسية وتربوية واجتماعية لا يتحملها العلماء والمخلصون فى جهودهم وغاياتهم وإنما يتحملها أولئك الذين يوظفون أو

يستغلون منجزات العلم والتقنيات لتحقيق غايات لا إنسانية. وفيما يخص دعوى مقاومة الانفتاح على الثقافات الأجنبية درءا لخطر الغزو الثقافى، يرى المؤلف أن هذه الدعوى بما تتضمنه من خوف طفولى ووهم مرضى، تؤثر بالسلب فى حركة التنوير وتصيب عقولنا بالتخلف وثقافتنا بالجمود. أما عن حركة الاستشراق ودورها التنويرى، فإن المؤلف يشيد بهذا الدور، وإذا كنا لا نتفق معه ولا ننكر هذا الدور، إلا أن لدينا بعض التحفظات الخاصة ببعض السلبيات التى نجدها فى رؤى بعض المستشرقين وأحكامهم التقييمية وبعض مناهجهم، تلك التى خلت فى بعض الأحيان من الدقة والموضوعية والنزاهة.

وفى النهاية يقدم المؤلف رؤيته المستقبلية للثقافة التنويرية، يمهد لها بالتنظير لمفهوم المثقف ودوره وما ينبغى أن يتوفر فى شخصيته من مقومات وفاعليات تفرق بينه وبين غيره من الناس وتمكنه من تحمل مسئولياته، على مستوى الفكر والعمل. فى دعم حركة التنوير وإثرائها.

ويأتى الباب الثانى من كتاب "العقل والتنوير فى الفكر العربى المعاصر"[٨]. لنجد المؤلف يخصصه لدراسة "قضايا العقل والتنوير من خلال شخصيات فكرية" عربية، فيما عدا شخصيتين غير عربيتين هما: جمال الدين الأفغانى والفيلسوف الإسلامى محمد إقبال. وفى استقراء لتاريخ حركة التنوير فى الفكر العربى والإسلامى بنظرة تحليلية نقدية. يستعرض المؤلف المحتوى الثرى والمتنوع فى كمه وكيفه، لما يعد- فى نظرنا وفى نظره فيما نعتقد - أطرا مرجعية لهذه الحركة منذ بواكيرها فى القرن التاسع عشر وخلال تناميها وتعاظمها حتى وقتنا هذا، ويدعونا إلى ضرورة الإفادة من هذا النتاج التنويرى لهؤلاء الذين أسهموا فى إنشاء هذه الحركة ودعمها، كل بحسب نوعية عطائه وتوجهاته التى تنطلق أساسا مما آثر أن يتبناه من قضايا تمثل دوائر متصلة فى مجال التنوير.

ويعقد المؤلف لكل شخصية من هذه الشخصيات الفكرية والقضايا التى كانت محور اهتمامها، فصلا قائما برأسه. وتبعا لعدد هذه الشخصيات تبلغ فصول هذا الباب واحدا وعشرين فصلا. ولا يتسع المجال إلا لإطلالة سريعة من جانبنا تمكننا من إبراز القضية أو الإشكالية التنويرية التى أثارها وعالجها كل مفكر من هؤلاء دون إخلال برؤية مؤلف الكتاب النقدية والتقييمية الخاصة بإسهام كل مفكر فى إثراء حركة التنوير.

وأول ما يطالعنا فى هذا الباب، بحسب منهجية المؤلف فى العرض - شخصية جمال الدين الأفغانى، وكيف وقع هذا المفكر - فى رأى المؤلف - بين شقى الرحى اللذين أحدهما ساكن والآخر متحرك، من حيث كان الأفغانى ذا فكر جامد منغلق دينيا، وذا فكر وعمل سياسى واجتماعى إصلاحى ثورى منطلق. ومن ثم فقد كان بماله من فكر ونشاط سياسى واجتماعى، ذا دور وإن يكن ضئيلا فى حركة التنوير.

ثم يشيد المؤلف بالدور الريادى للإمام محمد عبده فى مجال الإصلاح الدينى والاجتماعى. وانعكاسات هذا الدور على حركة التنوير وإثرائها، ويعتبره المؤلف مجددا للفكر العربى الإسلامى من الطراز الأول. بفعل ما توفر عليه من عقلية واعية متفتحة، وثقافة متنوعة وسيعة، ومنهجية عقلية مقننة تعتمد على التحليل والنقد لمعطيات التراث الدينى

والفكرى فى محاولة منه لإعادة بنائه وتجديده. ويشيد المؤلف بمواقف وآراء تنويرية للأستاذ الإمام، يتمثل أهمها فى دعمه للاجتهاد وإعمال العقل فى تأويل النص الدينى، ومقاومة دعاوى الجمود والانغلاق ودعوته الصريحة إلى العلم والمدنية.

ثم يعرض المؤلف لمفكر آخر هو عبد الرحمن الكواكبى، مبرزا دوره فى الإصلاح السياسى والاجتماعى، من خلال أفكاره التى أودعها كتابيه: "أم القرى" الذى يتضمن نقده للشعوب الإسلامية، و"طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد" الذى يتضمن نقده للحكومات الإسلامية فى عصره. ويبرز المؤلف موقف الكواكبى الرافض لكل أشكال الاستبداد والمستبدين فرادى وحكومات.

وينتقل بنا المؤلف إلى قاسم أمين واهتمامه بقضايا المرأة من منظور تنويرى ويبرز تبنيه للدعوة إلى تحرير المرأة العربية من القيود والأغلال الموروثة والعادات والتقاليد البالية إلى جانب إبراز أهم الآراء والأفكار التى تبناها قاسم أمين والتى رفضها وقاومها أيضا فيما يتعلق بالمرأة مثل مسألة الحجاب وعمل المرأة وواجباتها العائلية والمجتمعية. وحقوقها الدينية والسياسية والاجتماعية، ومسألة حق الطلاق.

ثم يعرض للمفكر الإسلامى محمد إقبال باعتبار ما للفكر الإسلامى من صلة وثيقة بالعروبة لغة وتاريخا وفكرا. ويوضح كيف تبنى هذا المفكر قضية التجديد فى الفكر الإسلامى ودعوته إلى الإصلاح الفكرى والاجتماعى، مما انعكست آثاره على حركة التنوير فى الفكر العربى والإسلامى المعاصر.

ويعرج المؤلف، بعد ذلك، على الشيخ مصطفى عبد الرازق وموقفه الفلسفى التنويرى وكيف أنه بثقافته الموسوعية واهتماماته الدينية والعلمية والفلسفية وجمعه بين النظر والعمل. قد أسهم فى إثراء فكرنا العربى الإسلامى المعاصر، ودعم حركة التنوير بفكره الواعى وآرائه الجريئة ومنهجه العقلى ونشاطه المبدع الخلاق فى المجالات الفكرية والاجتماعية والسياسية.

وعن دور أحمد أمين فى حركة التنوير. فإن المؤلف معتبرا ما كان لهذا المفكر من تصانيف فى التأريخ للإسلام والحضارة العربية الإسلامية، وما حققه من مؤلفات تراثية فلسفية وأدبية، يعده علامة مضيئة شامخة فى تاريخ الفكر التنويرى فى العصر الحديث فى جوانبه الفكرية والأدبية.

وأما عن يوسف كرم، فإن المؤلف يعتبره من منظور تنويرى، من كبار مؤرخى الفلسفة ودارسى الفكر العربى باعتبار ما كان له من مؤلفات فى تاريخ الفلسفة الغربية، وفى المشكلات والقضايا الفلسفية ذات الأهمية.

وفيما يخص أستاذ الجيل أحمد لطفى السيد. فإن المؤلف يعده علما بارزا من أعلام التنوير فى الفكر المصرى والعربى بفضل ما كان له من أثر بالغ فى إثراء الحياة الاجتماعية والفكرية والسياسية من خلال مقالاته وتأليفه وترجماته، ودعوته إلى الانفتاح على الثقافة الغربية. وإسهامه فى دعم الحركة الوطنية ضد الاحتلال. ودعم قضايا الحرية والاستقلال والتربية وتحرير المرأة.

وإذ يصل المؤلف إلى طه حسين، فإنه يعتبره رائد التنوير وقمته فى عالمنا العربى المعاصر، من حيث أنه خاض الكثير من المعارك الفكرية ذات الصلة الوثيقة بقضية التنوير. ومن أمثلتها قضية الأصالة والمعاصر، وقضية الدفاع عن الحضارة الغربية ومنجزاتها، والدفاع عن الفنون الجميلة والآداب الراقية، ونقده لمناهج التعليم، ومقاومته لدعوى الخلط بين الدين والعلم، واحتفاؤه بالعقل والفكر العقلانى المستنير، وغلبة النزعة النقدية فى منهجه، وجرأته فى الدفاع عن آرائه وأفكاره.

ينضاف إلى هذه الكوكبة من الشخصيات التنويرية. عثمان أمين أحد أعلام الفكر العربى المعاصر البارزين. ويستدل المؤلف على اتجاهه وفكره التنويرى بدفاعه عن العقل من خلال دفاعه عن الفلسفة والتفلسف. ودعوته إلى تحرير العقلية العربية وإيقاظ الوعى الإنسانى قبل الوعى القومى، ودعوته إلى القيم الروحية الإنسانية الرفيعة التى ضمنها كتابه "الجوانية" وإلى الربط بين الفكر والعمل.

ومن منظور علمانى تنويرى، يعرض المؤلف لفكر توفيق الحكيم الذى جمع بين الأدب والفلسفة، ويرى أن الأدب الروائى والمسرحى ومؤلفاته التى تتضمن أفكارا ورؤى فلسفية، إنما تعبر بجلاء عن فكر علمانى تنويرى يعتمد على نزعة فلسفية نقدية مكنته من إثارة قضايا ومشكلات مستمدة من واقعنا الفكرى والأدبى والاجتماعى والسياسى. مثل دعوته إلى ضرورة الترجمة والمزج بين التراث والمعاصرة. وحرية التفكير والتعبير ومحاربة التقليد. وإيمانه بالتعادلية فى صورها المختلفة.

وعن الرؤية التنويرية وصلتها بالأخلاق فى فكر توفيق الطويل، يرى المؤلف أن هذا المفكر يعد أنموذجا يحتذى فى فكره الجاد المستنير ونشاطه الثقافى الدءوب، وسلوكه القويم، وإن تآليفه وترجماته وتحقيقاته فى مجالات الفكر الإسلامى والعربى والفلسفات الغربية واهتمامه الفائق بالفلسفة الخلقية وبالأدب والفن ونشاطاته العلمية والعملية المتنوعة، تجعله خليقا بأن يعتبر رائدا من رواد التنوير المعاصرين.

وينتقل المؤلف إلى على عبد الواحد وافى. فيعتبره أول رائد معاصر لعلم الاجتماع فى مصر والعالم العربى. ويرى أن كتاباته تكشف عن رؤية علمية تنويرية من حيث إثرائه الفكر الاجتماعى وربطه بمشكلات المجتمع.

ومن خلال رؤية نقدية عميقة فى فكر يوسف إدريس. يكشف المؤلف عن كثير من المبالغات فى الآراء والأحكام التقييمية التى تناولت فكر هذا الأديب. لكنه يحمد له اتجاهه النقدى الذى واجه به العديد من الظواهر السلبية التى ابتلى بها المجتمع المصرى والمجتمعات العربية المعاصرة، ومن ثم كانت له آراء وأفكار تنويرية.

ثم يعرج المؤلف على جمال حمدان، فيبرز اهتماماته العلمية والثقافية ويتناولها من منظور سياسى تنويرى ويقف طويلا عند كتابه "شخصية مصر" ويشيد به أيما إشادة. ويرى أنه فى كل كتاباته صاحب رؤية تنويرية.

وينتقل المؤلف إلى مفكر مغربي هو محمد عزيز الحبابي، ويؤكد على أنه يتمتع برؤية حضارية ثقافية استخرجت مادتها من اهتماماته الفلسفية والأدبية وإبداعاته فيها مما أثرى حركة التنوير.

ويعقد المؤلف فصلا مطولا يعرض فيه للرؤية العقلية التنويرية المستقبلية للمفكر زكى نجيب محمود، فيثنى عليه الثناء كله والذى هو جدير به. ويبرز دوره الرائد والحيوى فى إثراء الفكر العربى المعاصر ودعم التنوير، والانتصار الفائق للعقل الذى أعمله باقتدار فى تفجير قضايا فكرية هامة ومعالجة موضوعات شتى فلسفية وأدبية وفنية واجتماعية استمدها من أعماق واقعنا الفكرى والثقافى ويعتبره المؤلف على رأس المفكرين العرب المجددين فى هذا القرن. فضلا عن كونه أحد قمم التنوير فى عصرنا هذا. ويذكر المؤلف أهم القضايا التى ناقشها زكى نجيب وأدلى فيها بدلوه مثل قضية تجديد الفكر العربى، وقضية الأصالة والمعاصرة، والصلة بين العلم والفلسفة، وربط الفلسفة بالواقع ومشكلاته، وغيرها. ثم يعرض المؤلف للمفكر جورج قنواتى ورؤيته العلمية التنويرية ويعتبره رجل فكر من الطراز الأول على أساس ما توفر لهذا الفكر من ثراء وعمق وتنوع وما كان لصاحبه من نشاطات علمية متعددة.

وفى الفصل الحادى والعشرين - وهو الأخير - يعرض المؤلف لأديبنا العالمى "نجيب محفوظ" والرؤية الأدبية الفلسفية التنويرية ويرى المؤلف أن أدبه وفكره يستند إلى أصول فلسفية بعيدة المدى ويؤثر المؤلف وصف أديبنا العالمى بأنه روائى ومؤرخ وسياسى. يتمتع بحس اجتماعى وبحس واقعى، وبحس نقدى متميز يظهر واضحا فى بعض رواياته، كما أن بعض قصصه ورواياته تتضمن أبعادا وأفكارا سياسية، كما تتضمن إثارة لإشكاليات وقضايا اجتماعية وفلسفية تمثل آراءه وأفكاره فيها إثراء لحركة التنوير، غير أن المؤلف يخالفه فى نزعته التفاؤلية.

وفى نهاية المطاف أقول إن كتاب "العقل والتنوير فى الفكر العربى المعاصر" للدكتور عاطف العراقى، سياحة عقلية خالية من أى تعصب، بعيدة عن أى إسفاف، مجردة من أى هوى. واعية متأنية فى ذاكرة تاريخ حركة التنوير فى مصر والعالم العربى، نقف خلالها مع المؤلف على منجزات شخصيات صنعت هذا التاريخ، كما نقف معه على أبعاد رؤيته الخاصة لهذه الحركة ومشروعيتها وحتميتها المعاصرة وما تضمنته هذه الرؤية من آراء وأفكار له فى قضايا عديدة تتصل وثيقا بقضية التنوير.

لكن هذه السياحة فيما يمثل تاريخا ما زال حيا نابضا، تحكمها ضوابط لا تجعلنا نغوص فى الذاكرة بدرجة تحجب عنا الواقع الحالى واستشراف المستقبل المأمول، فعلى قدر ما تحققه لنا من متعة التذكر، فإن إصرار المؤلف على دعوتنا لمشاركته فى إطلالته النقدية على الواقع الثقافى والفكرى الذى يراه متردیا متراجعا، لا يلبث أن يصيبنا بصدمة تلحق معاناتها بالعقل العربى هزة عنيفة تسهم فى بعثه من رقاده ليعاود إثبات ذاته وإثراء وجوده وتغيير واقعه وانطلاق طاقاته ليواصل مسيرته على درب الرواد. فيمحو ما قد ران على واقعنا الفكرى من جمود وتقوقع أثمرا تخلفا ثقافيا موغلا فى العقل الفردى والجمعى على السواء.

(١٤)

كتاب "العقل والتنوير في الفكر العربي المعاصر"

تحليل

د. أحمد محمود الجزار

قد لا تكون مبالغة في القول أن نعد قضية التنوير واحدة من أهم وأخطر القضايا المطروحة الآن على الساحة الفكرية. ولعل أهميتها وخطرها ناتج من ارتباطها بواقع مجتمعنا الراهن في شتى مجالاته وعلى وجه التخصيص المجال الفكري بوصفه عصب كل المشكلات إن صح التعبير. ومن ثم فكل كاتب أو مؤلف يعرض لهذه القضية يستحق أن نتوقف عنده لنتعرف من أين يبدأ الطريق وإلى أين تكون نهايته. وإذا كان المؤلف الذي يتناول هذه القضية هو مفكرنا الكبير الدكتور عاطف العراقي وهو من هو في مجال الفكر الفلسفي والتنويري والالتصاق بقضايا مجتمعه وأمته. فقد بات من حق القارئ العزيز علينا أن نقدم له هذا الكتاب والذي تناول فيه مؤلفه قضية العقل والتنوير في فكرنا العربي المعاصر.

ويقع الكتاب في أربعمائة صفحة وينقسم إلى بابين يسبقهما تصدير عام غاية في العمق والأهمية. يدور الباب الأول حول أسس البناء وهو بعنوان العقل والتنوير ويتكون من فصلين. الأول بعنوان البحث عن الجذور والثاني بعنوان قضايا تنويرية. أما الباب الثاني فيدور حول مجموعة من الشخصيات التي جعلها المؤلف مادة للكشف عن الفكر التنويري في ضوء ما قدمه في الباب الأول. وقد جاء هذا الباب في واحد وعشرين فصلاً.

وأول ما يطالعه القارئ منذ أول صفحة من صفحات التصدير وحتى نهايته قناعة المؤلف تمامًا بالقضية التي يتناولها نعني قضية التنوير وتلازمها مع النزعة العقلية. وليس هذا بغريب عليه فقد نذر نفسه لهذه المهمة - التنوير - وحرص على أن يبثها في كل ما يكتب من خلال النزعة العقلية التي وسمت تفكيره وكانت وراء كل اختياراته فيما كتب فيه من مجالات الفكر الفلسفي بل وقضايا الثقافة بوجه عام. ويكفي أن تكون شرارة البدء عند مؤلفنا الكبير مقرونة بابن رشد عميد النزعة العقلية كما يحلو له أن يسميه. حتى صار التلازم بين ابن رشد ومفكرنا الكبير عاطف العراقي معروفًا لكل الباحثين في مصر وخارجها. ومن هنا نرى المؤلف يؤكد على ضرورة الأخذ بالنزعة العقلية بوصفها أداة لإحداث التنوير فبدونها لن يحدث تقدم لفكرنا العربي على الإطلاق. لهذا لا نعجب حين نجده يضغط ضغطا على مقولة أن العقل وحده يمثل التقدم وأنه لا مجال للحديث عن التنوير بدون العقل.

وإذا كانت حياتنا الفكرية قد شهدت أعلامًا حملوا على عاتقهم رسالة التنوير منذ منتصف القرن التاسع عشر كما نجد في صنيع الطهطاوي ومحمد عبده وأحمد لطفي السيد وطه حسين وحسين هيكل وسلامة موسى وتوفيق الحكيم وزكي نجيب محمود فلا مفر أمامنا من أن نمضي في هذا الاتجاه ولا نتوقف. من هنا فإن تسليط الضوء على هؤلاء الأعلام وغيرهم بمثابة إعلان على السير في نفس الطريق. وحين يكتب مفكرنا الكبير عن هؤلاء

الرواد وغيرهم ويتبنى منذ أكثر من خمس وعشرين سنة هذا الاتجاه فيقينى أن أحدًا لا يخالفنى الرأى فى أن مفكرنا الكبير الذى نقدم له هذا الكتاب يدخل ضمن هذه الكوكبة بما كتبه ويكتبه فى هذا المجال. ومن هنا يرى المؤلف أن حاجتنا للتنوير ضرورة من ضرورات العصر الذى لم يعد يحتمل منا أن نقف فيه موقف المتفرج على ما يعج به من تغيرات وتيارات أفرزتها حضارته وثقافته وإذا لم نفعل ذلك سيكون مآلنا إلى العدم وسنكون أكثر أفراد العالم جهلاً وضياعًا وتخلفًا.

ولا ينبغى أن يزعجنا أمر المشاركة فى حضارة العصر وثقافته بدعوى ضياع هويتنا وأصالتنا. كما يزعم البعض بل العكس هو الصحيح. فلابد من أن نبادر نحن ليكون زمام المبادرة من جانبنا وبغير ذلك فلن يكون لنا وجود فى المستقبل. والمفكر التنويرى قادر على الحفاظ على هويتنا، إذ هو ضمير أمته وهو الذى يستشعر أزماتها. وإذا فالقضية قضيته لأنها قضية مصيرنا وهويتنا. وقناعة المؤلف بقضية التنوير تنبع من الواقع المتردى لحياتنا الفكرية التى وسمها التقليد فى كل جوانب الحياة. ومن ثم فالمناخ الفكرى فى أكثر البلدان العربية يعد كما يرى المؤلف مناخًا غير تنويرى. مناخ يعبر عن حالة من حالات التخلف لا التقدم. ويلمح القارئ نبرة أسى وألم شديدين عند مفكرنا وهو يرصد هذا الواقع الفكر المتردى فنجده يقول "أقول وأكرر القول بأن فكرنا العربى بوجه عام يعد معبرًا عن حالات الضياع والظلام والموت لأنه يخلو من أيديولوجية معينة". ولا يتردد المؤلف فى أن يقول بهذه الفكرة غير عابئ بشعارات يرفعها البعض أنهم أصحاب مذاهب أدبية وفكرية بينما الفحص النقدى لها يكشف عن أنها فى واد آخر. وإذا كنا جادين فعلاً فعلى المثقفين وحاملى لواء الفكر البحث عن صياغة أيديولوجية لفكرنا العربى. إن هذه الصياغة ستكون هى الإطار المرجعى الذى نتمكن من خلاله من ارتياد آفاق المستقبل وصولاً إلى التقدم المنشود. والقول بغير ذلك يعد نوعًا من إضاعة الوقت فيما لا يفيد، وهذه سنة الله فى خلقه ولن تجد لسنة الله تبديلاً!.

ولما كان موضوع العقل والتنوير يتشابك أو بالأحرى يقود إلى مشكلة الأصالة والمعاصرة فقد حرص مفكرنا الكبير على أن يضع النقاط فوق الحروف فى صدر هذا التقديم. فكم ظلم الكثير من مفكرينا التنويريين من جانب أصحاب الدعوات المغلقة. لهذا نراه يؤكد على أن التراث فى حد ذاته إرث الأجداد الذى يمثل هويتنا. لكن ليس كل ما فيه قابل للاستثمار حينئذ يستلزم الأمر النقد والاختيار. إن حرص المؤلف على هذه المسألة (الأصالة - والهوية) يتبدى فى قوله "غير مجد فى ملتى واعتقادى قبول تراث الأجداد بكل ما فيه ورفض تراثهم بكل ما فيه فلا يصح أن نرفض التراث جملة وتفصيلاً حتى لا نصاب بفقدان الذاكرة إن الشطر الأخير من عبارته يكشف عن فكره الثاقب واعتزازه بأصالة ثقافته وهويته العربية. لكن الأصالة تستلزم المعاصرة. وكذلك الهوية تقتضى أن نكون عنصرًا فاعلاً فى حضارة العصر. وتلك هى المعاصرة التى يحققها طريق العقل طريق التنوير. ورغم نزعة التشاؤم التى تشكل ملمحًا هامًا من ملامح تفكير مفكرنا الكبير لما يراه فى مجتمعه العربى من هجوم لا هوادة فيه على أصحاب التيار العقلانى التنويرى من جانب أصحاب الفكر

التقليدى فهم يحاربون التنوير بكل سلاح ويلعنونه بكل وصف، أقول برغم كل هذا فمؤلفنا الكبير أمين على الرسالة مقتنع بالقضية. فعنده أننا إذا لم نسر فى طريق العقل، وارتضينا طريق التقليد فإن هذا هو الذى سيؤدى بنا إلى الهاوية. وليس الأمر كذلك لو تمسكنا بالعقل هاديًا وبالتنوير هدفًا إذ العقل هو المرشد، وهو الدليل كما يقول إن شأنه شأن البوصلة التى يهتدى بها الإنسان فى الصحراء. من هنا قلت لك أيها القارئ العزيز منذ البداية إن مؤلف الكتاب صاحب قضية وليس مجرد كاتب. إنه مشارك فاعل فلقد عاش مع هذه القضايا التى كتب عنها فى هذا الكتاب سنوات طويلة. ومع أن الشعور بالضيق واليأس كان ينتابه بين الحين والحين لزيادة الفكر الرجعى أو البتروفكر فى بلداننا العربية كما يحلو له أن يسميه. أقول إنه متمسك بمواصلة الطريق وهذا هو شأن المثقفين التنويريين والمفكرين الذين يستشعرون واقع أمتهم وقضاياها. ولعله قد عبر عن هذا لما قال "إنها دعوة أقول بها وأنا أدرك تمام الإدراك بعد أن وصلنا إلى هذه الحالة من الظلام الفكرى والضباب الثقافى. أنها ستكون فى واد غير ذى زرع ولكن من الضرورى أن أقول بها".

وقبل أن ننتقل إلى عرض فصول الكتاب أجد من الضرورى أن أشير إلى نقطة مهمة كان مؤلفنا الكبير حريصًا عليها فى صدر كتابه. فهذا الكتاب كما يقول ثمرة دراسات كثيرة كتبها على مراحل زمنية متباعدة، القليل منها فى مصر وأكثرها خارج مصر. وتلك إشارة مهمة تدل فى رأينا على أمانة الباحث لكى لا يضلل القارئ كما يفعل للأسف الشديد بعض الباحثين حين يكتبون كتابًا ثم يطبعونه بعنوان آخر ثم يقسمونه كتبا ثم يطبعونها من جديد وهذا يحدث بكثرة للأسف الشديد فى أوساطنا العلمية والثقافية.

فإذا ما انتقلنا للباب الأول والذى عنونه المؤلف بعنوان أسس البناء وجدناه يتناول فى الفصل الأول منه البحث عن الجذور، ويعد هذا الفصل من قبل المؤلف بمثابة الكشف عن الجذور الدفينة والراسخة فى فكرنا العربى القديم ليقيم عليه أسس البناء العقلانية والتنوير فى حياتنا المعاصرة. إن المؤلف يعالج هذه الإشكالية - الجذور - فى نقطتين: أولاهما ضرورة الانتقال من القديم إلى الحديث والمعاصر. وسبب ذلك أن قضية التنوير تتشابك مع التراث. ولكى يحدث التنوير فلابد أن ندرك أن التراث لا ينبغى أن يظل لدينا موصوفًا بالقداسة بإطلاق دونما محاولة منا للتنقيب فيه عما لم يعد صالحًا لحياتنا المعاصرة فنقصيه ولنبق فقط على ما هو صالح منه. إن ما هو صالح منه هو الدعوات الموصوفة بالعقلانية والإشارات التى نجدها فيه من قبل بعض الممثلين لها فى الانفتاح على أفكار الآخرين. إن النزعة العقلية كلما التقينا بها فى أى ناحية من نواحى التراث هى التى تصلح ولا شك لأن تكون بمثابة البحث عن الجذور. وتلك بدورها هى التى تؤسس البناء دونما خوف منا على شخصيتنا وهويتنا. فمن يؤمن بطريق النور طريق العقل والتنوير لا خوف عليه لأن هذا الطريق سيؤدى إلى التقدم. وبهذا فالمؤلف يؤكد ويضغط بقوة أيضًا على أن التراث وحده لا يكفى إذا أردنا لأنفسنا أيديولوجية عربية فى خصائصها تختلف عن غيرها من أيديولوجيات الغرب. أما النقطة الثانية فى البحث عن الجذور فتبدأ من عند ابن رشد. أما لماذا ابن رشد بالذات (ت٥٩٥هـ) فذلك أمر أشرت لك أيها القارئ حيث

ارتباط مفكرنا الكبير بابن رشد منذ أكثر من خمس وعشرين سنة إذ يجد فيه كل قسمات العقلانية بكل صرامتها وحدتها. وإطلالة على ما كتبه ابن رشد فى مؤلفاته الفلسفية بل والدينية (الفقهية) بل وشروحه على فلسفة أرسطو تكشف عن أنه صاحب مذهب عقلى يصح أن يكون هو جذر الجذور إن صح هذا التعبير لكى ننطلق منه إلى التنوير الذى نريده فى فكرنا العربى المعاصر. إن دروسًا عديدة عند ابن رشد تجعل مفكرنا الكبير عاطف العراقى يتخذه بمثابة الجسر الأساسى للانتقال من القديم إلى الحديث والمعاصر، ويكفى أن نتناول نظريته فى المعرفة ورؤيته للسببية وقضية التأويل فى النص الدينى. إن كل تلك الجوانب جعلته مخالفًا كل المخالفة للأشاعرة والغزالى بوجه خاص. ومن هنا لم يكن غريبًا أن يمثل ابن رشد الفكر المنفتح على الآخر فى غير جمود ولا تقليد. وحينئذ فلا نعجب حين نجد المؤلف يستغرب كيف نترك ابن رشد فى الوقت الذى وجدت فيه أوروبا ضالتها واستفادت منه فى نهضتها وإلى الآن، فى الوقت الذى لم نستفد نحن منه شيئًا، واكتفينا بالوقوف على الماضى والتركيز على المفكرين التقليديين والرجوع إلى حياة العصر الحجرى تحت تأثير البترول وسحر الدولار!!!

أما الفصل الثانى من الباب الأول فيعالج فيه المؤلف عددًا من القضايا بعنوان (قضايا تنويرية معاصرة) بين الوهم والحقيقة. وعلى الرغم من تشابك هذه القضايا بعضها مع البعض إلا أن أفكارًا فى غاية من الأهمية مبثوثة فى تضاعيفها نجح المؤلف فى إبرازها كل فى سياقها، وهى جميعها تكشف عن نزعته العقلية التنويرية أيضًا. ويهمنى إيجازها فيما يلى:-

أولاً: الثقافة العربية وقضاياها من منظور تنويرى معاصر:

فهذه الثقافة العربية بما تضمه من فكر وفلسفة وأدب تمر فى نظر المؤلف بمجموعة من الأزمات. وعلينا إن أردنا لهذه الثقافة مشاركة فى تيار العصر وحضارته أن نتوقف عند مجموعة من القضايا ينبغى أن نضع أجوبة لها. من تلك القضايا قضية الأصالة والمعاصرة أو التراث والعقل. ومنها كذلك هل لدينا مذاهب أدبية فى ثقافتنا العربية؟ وهل لدينا أيضًا حركة نقدية؟ وهل تعد ثقافتنا العربية ثقافة عالمية؟ إن المؤلف لا يطرح تساؤلات بل يغوص بحثًا عن الأسباب وهو يرى ذلك أمرًا ضروريًا إن أردنا لثقافتنا أن تكون موصولة الوثاق بثقافة العصر. ثم يتحدث المؤلف عن الثقافة العربية وما أسماه بموضوع القدوة يريد بذلك أن القمم الشامخة فى فكرنا الحديث والمعاصر قد أبدعت ما كتبته بالجهد والمثابرة ولم تصعد على أكتاف الآخرين وليس الحال كذلك بين من يتصدون لأمر الثقافة والفكر رغم الإسهال الفكرى الذى تصدره المطابع كل يوم.

ثانيًا: الثورة الفرنسية وتنوير الفكر العربى المعاصر:

كل مفكر يتأثر ولا شك بأحداث العصر ويؤثر فيها بطبيعة الحال ولقد تركت الثورة الفرنسية آثارًا عظيمة فى حياتنا الثقافية استفاد منها الرواد الأوائل كالمازنى والعقاد وعبد الرحمن شكرى وطه حسين وتوفيق الحكيم ومالك بن نبى وغيرهم. ونحن فى أمس الحاجة للاستفادة من هذه الثورة ومن مبادئها على وجه التحديد وذلك من أجل دفع

فكرنا العربى إلى الأمام، بل إن الحاجة للاستفادة منها تبدو أكثر من أى وقت مضى فيكفى أنها تمثل كل صور التنوير..

ثالثًا: الترجمة وعصر العقل والتنوير:

وتلك مسألة مهمة فى رأى المؤلف فمن خطل الرأى وسخف القول فعلا أن ننتظر تنويرًا بدون الاهتمام بالترجمة فى جميع المجالات فى الوقت الذى رغم سبق الآخر لنا فإنه يستمر فى هذه العملية مع أننا أولى وأمس منه حاجة للقيام بهذه المهمة إن أردنا اللحاق بالعصر.

رابعًا: التقدم العلمى والأخلاقى من منظور تنويرى:

استقر فى أذهان البعض الربط بين التقدم العلمى وضياع الأخلاق وتهاوى القيم العليا ولذلك صار العلم محلاً للهجوم من قبل أصحاب الدعوات المغلقة. لكن ذلك خطأ فادح إذ ينبغى التمييز كما يقول مؤلفنا بين النظرية العلمية وتطبيقاتها. وينبغى أن ندرك أن الإنسان هو الذى يتحكم فى التطبيقات. والحل كما يراه أن نطلب الحضارة لا المدنية لأن الحضارة فى جوهرها أخلاقية. ولقد أصاب مفكرنا فعلاً فى إشارته، فالعلم فى رأينا لا يتضمن خيرًا أو شرًا فى ذاته وإنما الخير والشر فى من يوجه مسار البحث العلمى لأهداف بعينها أو توجهات سياسية أو أيديولوجية تخدم أى صورة من صور السلطة.

خامسًا: أسطورة الغزو الثقافى والسعى نحو العقل والتنوير:

وتلك دعوة يروج لها البعض فى الفترة الأخيرة ليسكتوا صوت العقل والتنوير فانصب هجومهم ولا يزال على الغرب وحضارته وثقافته مع أن واقع حال المهاجمين يكشف عن تخبطهم وضحالة فكرهم. فهم يهاجمون الغرب من خلال مخترعات العصر وإنجازات العلم، وتلك مفارقة ولا شك. ولو رجعنا لتاريخنا الفكرى فى أوج ازدهاره لتأكدنا أن الأسلاف لم يكن يزعجهم أمر الانفتاح على كل التيارات، ولنا من أقوال الكندى وإخوان الصفا وابن رشد من القدماء والطهطاوى ومحمد عبده من المحدثين قدوة.

سادسًا: المستشرقون وحركة التنوير فى الفكر العربى المعاصر:

حين يتناول المؤلف هذه القضية فإنما يكشف عن نزعة إنسانية تقدر جهد الآخر فى خدمة ثقافته العربية وفى مجال الكشف عن مكنونات فكرنا العربى بطبيعة الحال. ولذلك لا يرى المؤلف سببًا مقنعًا للهجوم على المستشرقين. ولا شك أن الهجوم يجىء من أصحاب الدعوات المغلقة. ويرى المؤلف أن ذلك جحود لدور المستشرقين إذ لا يتخيل أن توجد – كما يقول – أية دراسة معاصرة كاملة دون الرجوع إلى آرائهم. ولكن هذا لا يعنى أنها كلها صحيحة ولكن بخسها وبخس أصحابها عين الضلال !!

سابعًا: التنوير هو الطريق إلى السلام بين الأديان والشعوب:

هذه المسألة فى رأينا تكشف عن نزعة المؤلف الأصلية ونعنى بها النزعة العقلانية التى يتلازم معها نزعة إنسانية تحترم فكر الآخر وقيمه ومعتقداته. ولذلك يرى المؤلف أن طريق العقل والتنوير هو الذى يقود إلى المحبة والسلام بين أهل الأديان المختلفة

والشعوب قاطبة ويكشف المؤلف بعمق عن الأسباب التى تحول دون ذلك وينتهى إلى أنها كلها تلعب فى منطقة خطرة فالمساس بالسلام بين الأديان يعد مسألة قاتلة كالخنجر المسموم. ألم أقل لك أيها القارئ العزيز أن مفكرنا يتسم بالتسامح الفكرى ويقدر قيم الدين العليا لأنها كلها من هدى السماء واستمع إليه وهو يضغط على هذه الفكرة ضغطًا فيقول "إن العيب ليس فى الدين ولكن فى الفهم الخاطئ للدين، لقد قاد الدين شعوب العالم نحو المثل العليا والقيم الرفيعة فإذا وجدنا خللاً فإن الخلل يتمثل فى الأقلام التى توجهها بعض الدول التى لا يهمها إلا إثارة القلاقل". ثم يعود فيقول بقوة "إن الأديان كلها تعد معبرة فى جوهرها عن التسامح والإخاء والإنسانية".

ثامنًا: التنوير والنظرة إلى الفنون:

لما كان الدين يخاطب وجدان الإنسان ويهدف إلى تهذيب الروح فإن الفنون وسيلة هى الأخرى فى العلو بهذا الجانب، ومن ثم لا يرى المؤلف سببًا للهجوم على الفنون باسم الدين. فمن يحاربون الفنون لا صلة بينهم وبين الفن الأصيل من جهة والدين من جهة أخرى. إن استقراء ما خلفه مفكرو الإسلام كالفارابى وابن سينا وفلاسفة الصوفية فى مجال الفن والجمال يكشف عن ثراء العقلية العربية فهؤلاء كلهم ينتمون إلى هذه الثقافة ويدينون بدينها الحنيف.

تاسعًا: التنوير وقضية العلمانية فى الفكر العربى المعاصر:

يحرص المؤلف على تحديد مصطلح العلمانية هذا المصطلح خاصة قد التبس فهمه عند الكثيرين بادعاء أصحابه للدين. وعلى الرغم من أن المؤلف يختلف كما يقول مع أصحاب هذا الاتجاه فى أكثر من قضية إلا أن من حق أصحابه أن يعبروا عن اتجاههم. إن التحديد الدقيق للمصطلح يكمن فى التمييز بين العلم من جهة والدين والدولة. وعليه تفسح العلمانية للعقل الإنسانى المجال للتفكير الحر الخلاق دون ضغط من السلطة الدينية. على أن يؤخذ فى الاعتبار أن العلمانية كمذهب لا تجعل معتنقيها بالضرورة ضد الدين. وينبغى أن يوضع هذا فى الاعتبار إذ كما يقول مفكرنا الكبير "إن العيب ليس فى الدين بل فى الفهم الخاطئ للدين لأنه فى ظل الدين وعند من يفهمونه حق الفهم انتشرت أفكار متحررة نجد هذا عند محمد عبده ومصطفى عبد الرازق ومحمود شلتوت وغيرهم".

عاشرًا: الرؤية المستقبلية للثقافة التنويرية:

ينبهنا المؤلف إلى ضرورة التمييز بين المثقف من جهة والمتخصص الأكاديمى من جهة أخرى. ويحذرنا من الوقوع فى خطأ آخر حين نربط بين الثقافة من جهة والالتزام بأيديولوجية فكرية وسياسية من جهة أخرى. وعلى ضوء هذا المحك يحدد المؤلف خصائص المثقف التنويرى. وتحت هذا العنوان يعرض المؤلف لغياب الدور الثقافى للجامعة على عكس ما كان عليه حالها منذ مطلع الثلاثينيات من هذا القرن. إن المؤلف يحلل الأسباب ويحدد أسلوب العلاج. إنه حريص على أن يعيد للجامعة دورها الثقافى الرائد الذى ينبغى أن تضطلع به جنبًا إلى جنب دورها الأكاديمى.

ونصل إلى الباب الثاني، والذى خصصه المؤلف لدراسة مجموعة من الشخصيات التنويرية لتكون تطبيقًا لما أثاره فى قضايا الباب الأول. وتجدر الإشارة هنا بداية إلى أن كل الشخصيات التى اختارها مؤلفنا قد انتقلت إلى الدار الآخرة باستثناء أديبنا الكبير نجيب محفوظ. وقد جعل المؤلف الفصل الأول للحديث عن جمال الدين الأفغانى بين الانطلاق السياسى والجمود الفكرى. فبقدر ما كان جريئًا فى الناحية السياسية لم يكن كذلك فى آرائه الفكرية. ومع هذا لم يجد المؤلف بدًا من الكتابة عنه توطئة لدراسة تلميذه الإمام محمد عبده. فبقدر ما كان دور جمال الدين الأفغانى ضئيلاً فى مجال التنوير وسادت محاولته الكثير من الخيوط الظلامية، لم يكن تلميذه كذلك. ولهذا خصص مؤلفنا الفصل الثانى ليلقى الضوء على فكر الإمام محمد عبده بوصفه رائدًا فى مجال الإصلاح الدينى والاجتماعى، إذ لا يمكن لأحد أن يغفل عن بصمات محمد عبده الواضحة فى تاريخ فكرنا العربى المعاصر. ورغم بعض الانتقادات التى وجهها مؤلفنا إلى الأستاذ الإمام إلا أن لمحات الفكر التنويرى عند محمد عبده جعلته يدرجه ضمن هؤلاء الرواد الذين ساروا فى طريق التنوير. فلقد كان مؤمنًا بقدرة العقل فى الوصول إلى الحقيقة، ومدافعًا عن حق الإنسان فى الاجتهاد ومن ثم كان التأويل للنص الدينى عنده موافقًا لنزعته العقلية ومن خلالها أيضًا رفض القول أيضًا بالسلطة الدينية فى الإسلام. لهذا فدوره التنويرى يعد فى غاية الوضوح.

وقد درس مؤلفنا عبد الرحمن الكواكبى بوصفه رائدًا للإصلاح السياسى والاجتماعى فى الفصل الثالث، لأن الدارس للفكر السياسى فى فكرنا العربى لا يمكن أن يسقط من حسبانه أهمية دور الكواكبى فى هذا المجال من واقع كتابيه أم القرى وطبائع الاستبداد. ففى هذين الكتابين نلتقى بأفكار تنويرية لا خفاء فيها. فقد كشف الكواكبى عن نفسه كما يقول مؤلفنا كمفكر ثورى مسلم يقدر أهمية الشورى والديموقراطية فى الإسلام، بل زاد الكواكبى عن ذلك أيضًا بمحاربته للخرافات التى سادت بين جماهير المسلمين، وهاجم عقيدة الجبر وما لزم عنها من نزعة التواكل. واعتبر كل هذه الأمور لا تستند إلى العقل ولا تجد أصلاً من الدين. والكواكبى على صواب فيما قال. وحينئذ فقد حق أن يدرجه مؤلفنا فى طليعة المفكرين التنويريين رغم ما وجه إليه من بعض أوجه النقد.

أما الفصل الرابع فقد خصصه مؤلفنا للحديث عن قاسم أمين لاهتمام الأخير بقضايا المرأة، ولأن هذه المسألة داخلة فى التنوير رغم أنها شائكة كما يقول المؤلف. ومع هذا يحسب لقاسم أمين من خلال كتابيه: المرأة الجديدة وتحرير المرأة، أنه نادى بتحرير المرأة من القيود والأغلال والعادات والتقاليد البالية.

وقد درس المؤلف فى الفصل الخامس محمد إقبال، على الرغم من أنه لا يعد داخلاً فى فكرنا العربى المعاصر، لأنه ليس عربى الأصل. ومع هذا فقد أدرجه مؤلفنا فى عداد التنويريين، لأن محاولته فى تجديد الفكر الإسلامى فى علاقته بالعروبة تسمح بذلك. بالإضافة إلى حرصه على الجمع بين الأصالة والمعاصرة. بل أن أفكارًا تنويرية أخرى تتردد عند إقبال منها نظرته إلى الفنون ودورها فى الارتقاء بالوجدان، وكذلك إيمانه الشديد

ودفاعه عن الحرية الإنسانية، وتوكيده للذات الإنسانية في مواجهة القائلين بوحدة الوجود عند القائلين بها من الصوفية.

ويمضي مفكرنا الكبير ليتابع الرواد فيقف بنا في الفصل السادس من كتابه عند الشيخ مصطفى عبد الرازق، الذي احتل مكانة بارزة في مجال الفكر الفلسفي في مصر وفي بلدان العالم العربي بما تركه من مؤلفات وبفضل مشاركته في الحياة الاجتماعية وقضايا المجتمع. ولا غرو فإن الشيخ مصطفى عبد الرازق تلميذ نجيب في مدرسة الإمام محمد عبده. وقد كان كأستاذه حريصًا على الجمع بين القديم والحديث أو الأصالة والمعاصرة. فدخل بذلك في عداد التنويريين من وجهة نظر المؤلف رغم اختلافه معه في بعض أحكامه في مجال الفكر الفلسفي شأنه شأن كل ما تناوله من شخصيات.

وينتقل المؤلف بنا إلى أحمد أمين بوصفه علمًا من أعلام الفكر والتنوير في حياتنا الفكرية والأدبية. فيخصص له الفصل السابع من كتابه، فهو في نظره نموذج للمفكر الذي تلتحم حياته مع فكره، أو بالأحرى يشكل فكره حياته، ولهذا فقد حق فيه ما قاله الدكتور زكي نجيب محمود، رغم اختلافه معه إلا أنه يدخل تاريخ الفكر التنويري في العصر الحديث من أوسع أبوابه. فلقد نبهنا أحمد أمين إلى الاستفادة من علوم الغرب وثقافته ومع هذا كان حريصًا على الأصالة لما دعانا لدراسة الفكر الإسلامي. ومن ثم كان صاحب نظرة تنويرية في أكثر الدراسات التي قدمها للمكتبة العربية.

ويتناول المؤلف في الفصل الثامن يوسف كرم بوصفه مؤرخًا للفلسفة ليكشف لنا عن نزعته التنويرية في فكرنا العربي المعاصر. ويقيني أن مؤلفنا يتسق في اختياره لهذه الشخصية من منطلق نزعته التنويرية الإنسانية التي تقدر عطاءات الغير مهما كانت عقيدته. ومن ثم فلا يمكن تجاهل يوسف كرم إن أردنا التأريخ للمشتغلين بالفلسفة. وتكفي إطلالة واحدة على مؤلفات يوسف كرم فهي شاهدة على علو كعبه في مجال التأليف والترجمة خاصة وقد بلغ صاحبها النضج التام والأصالة بما أودعه في كتابيه العقل والوجود، والطبيعة وما بعد الطبيعة. وفي كل ما كتبه يوسف كرم كان داعية للعقل والاستنارة، على الرغم من انتصاره للمذهب الروحي.

أما الفصل التاسع فقد أفرده مؤلفنا للحديث عن أحمد لطفي السيد ودوره في مجال التنوير والثقافة العلمانية الإنسانية. فالرجل له دوره البارز في حياتنا الفكرية والثقافية، بما تركه من الآراء في كثير من القضايا الاجتماعية والسياسية والفكرية. فلقد كان في كل هذه الآراء داعية للعقل والاستنارة. وإن كان أميل إلى المعاصرة منه إلى القديم، يشهد على هذا ترجمته لأمهات الكتب الأوروبية وخاصة الأرسطية. فدل بما صنعه على الفكر المنفتح على الآخر دون خوف أو فزع، وإن كان في الوقت ذاته حريصًا على الرجوع إلى الماضي واستشراف آفاق المستقبل. من هنا دخل في عداد التنويريين، بما حرص على نشره من مبادئ الحرية وتحرير المرأة والدعوة إلى الاستقلال بمصر عن الخلافة العثمانية. بل إن حرصه على الدور الثقافي للجامعة أثناء توليه إدارتها شاهد صدق على استنارته. خاصة وأنه

قد فتح الباب أمام الفتيات لدخول الجامعة، ولم يكن ذلك أمرًا هينًا فى زمانه، لكل هذا دخل أحمد لطفى السيد فى دائرة التنويريين من أوسع الأبواب.

وقد خصص مؤلفنا الفصل العاشر للدور التنويرى عند أحمد فؤاد الأهوانى ليقدم لجهده فى هذا المجال، فلقد كان الدكتور الأهوانى أستاذه، الذى تتلمذ عليه وظل وفيًا له كدأبه مع كل أساتذته. وقد ترك الدكتور الأهوانى إنتاجًا غزيرًا فى مجال الفلسفة تأليفًا وترجمة وتحقيقًا. ولكن قيمة الرجل ليس بكم ما تركه بل بما أودعه فيه من دعوة إلى العقل ونبذ اللامعقول والسير فى طريق الاستنارة ولما كان هذا صنيعه. فآمن لهذا السبب بدور الحوار وقيمته فى تكوين الآراء، وتنبه لدور الفكر وضرورة التحامه مع قضايا المجتمع. وفى كل هذا آمن بأن طريق العقل هو السبيل إلى التقدم لأنه يقود إلى النور والتنوير لا إلى التخلف والظلام.

ويصل بنا المؤلف إلى الفصل الحادى عشر، فنراه يفرده للدكتور طه حسين. فهو يقف من وجهة نظر المؤلف على قمة عصر التنوير فى عالمنا العربى المعاصر ومن هنا فلن يكن غريبًا أن يجعل مؤلفنا إهداء هذا الكتاب الذى بين أيدينا إلى طه حسين عرفانًا منه بدوره الرائد فى نشر الفكر التنويرى. فلقد استفاد طه حسين من الفكر الأوروبى والديكارتى بوجه خاص، فدعاه هذا إلى الدعوة للتعرف على أفكار الأمم الأخرى مؤمنا أنه لا سبيل إلى التقدم إلا بمعرفة حضارة الغرب والاستفادة من إنجازاته العلمية. ولهذا دعانا طه حسين إلى التمسك بالعقل وتقديس حرية الفرد واحترام حقه فى إبداء الرأى وحرية الاجتهاد. وقد تنبه طه حسين إلى خطر الربط بين العلم والدين، ومحاولة البعض استخراج النظريات العلمية من النصوص الدينية. وهو فى هذا الصدد حريص على التمييز بين الدين من جهة والتدين من جهة أخرى. ولو عرفنا آراءه حق المعرفة كما يقول المؤلف لاستفدنا منها وتجنبنا كثيرًا من الأفكار المغلوطة باسم الدين. فلم طه حسين يقل بما قاله إلا انطلاقًا من نزعته التنويرية، ولذلك فهو كما يقول أستاذنا الدكتور العراقى عظيم بين العظماء عملاق بين العمالقة.

ويمضى بنا المؤلف فى تجواله بحثًا عن رواد التنوير، فيتوقف بنا فى الفصل الثانى عشر عند الدكتور عثمان أمين بوصفه علمًا بارزًا من أعلام الفكر العربى المعاصر لا بحسبان جهده فى مضمار التأليف الفلسفى بل من خلال دوره كمثقف تنويرى بما قدمه لمجتمعه. يشهد على ذلك حجم رصيده فى المجال الفلسفى تأليفًا وترجمة وتحقيقًا. ويبرز المؤلف ومضات التنوير عند الدكتور أمين عثمان بداية من دفاعه عن الفلسفة ودورها فى المجتمع. ومرورًا بدعوته لإيقاظ الوعى الإنسانى، ورؤيته للقيم من خلال منظور تنويرى، وإيمانه بالسلام بين المجتمعات والدول وهو فى كل هذه الومضات ينطلق من نزعته المثالية الروحية، فكان جديرًا بما خلفه أن يدخل كما يقول المؤلف فى فكرنا الفلسفى العربى التنويرى من أوسع الأبواب وأرحبها.

ويتوقف المؤلف بنا طويلاً عند توفيق الحكيم ليكشف فى الفصل الثالث عشر عن الرؤية التنويرية الفلسفية عند أديبنا الكبير لأن أعماله تكشف فعلاً عن رؤية فلسفية، لم يفطن اليها أغلب من نظروا إلى أعماله إذ قصرها البعض عند حد كتابه التعادلية. مع أن هذه

الفكرة تعد نوعًا من التوفيقية ولا تعد شيئًا جديدًا فقد قال بها العديد من الفلاسفة والمفكرين منذ آلاف السنين. ولكن الإنصاف يقتضى أن نحمد لأديبنا اجتهاده فى إبراز هذه الفكرة والالتزام بها فى أغلب كتاباته وأعماله الأدبية. والحق أن الرؤية الفلسفية عند توفيق الحكيم تكشف عن فلسفة حياة لصاحبها غير مقطوعة الجذور بواقعنا السياسى والاجتماعى. وفى هذه الرؤية لم يخضع أديبنا لأى ضرب من السلطة سياسية كانت أو دينية ولو أن هذا لا يعنى أن الروح الفلسفية عنده تخلو من نزعة التدين. ففرق وفرق كبير بين التدين وبين الخضوع للسلطة الدينية كما يقول مؤلفنا. ولذلك كانت رؤية توفيق الحكيم تنويرية لم تخل من نزعة علمانية. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فتلك الرؤية مليئة بالحس النقدى العالى لصاحبها. ولا غرو فى ذلك فالمفكر الحر التنويرى يأبى المجاراة لأفكار السابقين. ومع هذا فقد حرص أديبنا الكبير على الاحتفاظ بالقديم ما دام ملائمًا لتيار العصر وحضارته. ومن ثم فلا يرى بأسًا من الانفتاح على الثقافة الأوروبية بنفس القدر الذى يحرص فيه على الثقافة العربية. وإذا فرؤيته مزيج من الأصالة والمعاصرة. بيد أن مؤلفنا الكبير العراقى لا يرى أن هذه النزعة التنويرية عند صاحبها توفيق الحكيم تجعله بمنأى عن النقد فى كتاباته وتجلياته الأدبية. ومن ثم فلم يفت مؤلفنا الكبير - عاطف العراقى - أن يوجه له العديد من أوجه النقد لكن ذلك لم يمنعه من أن يقرر فى وضوح قاطع أن النزعة التنويرية عند الحكيم قلما نظفر بها إلا عند أمثال أحمد لطفى السيد والدكتور زكى نجيب محمود. ومن هذه الجهة بالذات دخل أديبنا توفيق الحكيم تاريخ فكرنا العربى المعاصر ومسرحنا المعاصر أيضًا من أوسع الأبواب وأرحبها.

ويخصص المؤلف الفصل الرابع عشر ليتناول فيه فكر الدكتور توفيق الطويل بوصفه رائدًا من رواد الفكر الأخلاقى بلا منازع فى فكرنا العربى المعاصر. وحقًا ما قاله أستاذنا العراقى إذ لا يذكر مجال الفلسفة الخلقية إلا ويذكر معها توفيق الطويل. بل وليس هذا فقط، فجل إنتاجه فى مجال التأليف والترجمة والتحقيق مجالات جديدة غير مطروقة. وهو فى كل ما كتبه كان حريصًا على نبذ الخرافات التى انتشرت بين جماهير الناس فى عصور التدهور الفكرى. وطريقه فى هذا الاعتزاز بالعقل والتمسك بالتنوير، وتقديس حرية الفكر. فكشف بذلك عن رؤية تنويرية تجلت أيضًا فى رؤيته ودعوته لقيم التسامح والمحبة وهو فى كل ما يقوله عنها كان نموذجًا لتلازم الفكر مع السلوك وتناغم النظر مع العمل.

وأما الفصل الخامس عشر فقد خصصه مؤلفنا لعلم بارز من علماء الاجتماع فى فكرنا العربى، ألا وهو الدكتور على عبد الواحد وافى إذ لا يمكن أن نتصور كما يقول أستاذنا الدكتور العراقى تأريخًا لعلم الاجتماع المعاصر فى أكثر بلداننا العربية والإسلامية إلا ويكون على عبد الواحد على رأس هذا التاريخ. فجل دراساته آية فى العمق، ومن يطالعها سيجد فيها رؤية علمية، إذ لم يلجأ صاحبها إلى الدراسات الوصفية، بل قدم العديد من الدراسات العلمية التحليلية التى لا تخلو من نظرة تنويرية. بل وسيكتشف للقارئ عوالم جديدة تمامًا كانت خافية عليه. لهذا كان على عبد الواحد جديرًا بأن يكون له مكانة على خريطة الرواد الذين حملوا راية العقل والتنوير كما أبان عنهم مؤلفنا القدير عاطف العراقى.

ويجئ الفصل السادس عشر عن فكر يوسف إدريس بين الوهم والحقيقة ليضعنا المؤلف وجهًا لوجه مع تقويمه لجهد يوسف إدريس كأديب. فأكثر الأحكام التى أطلقت على أدبه هى من قبيل الأحكام الفضفاضة وغير الدقيقة. ولو التزمنا الدقة فى الأحكام ونظرنا إلى أدبه وفكره كما يقول المؤلف، من خلال منظور نقدى دقيق فسنجد أن الأدب والفكر الذى تركه أقل بكثير من الأحكام التى أصدرها البعض عنه. ولعله ولهذا السبب كان عنوان الفصل الذى اختاره مؤلفنا ليضعنا أمام تلك المفارقة فى النظر إلى ما تركه يوسف إدريس. ولا عبرة بما يروجه البعض من أن مؤلفاته. قد ترجمت إلى عدد من اللغات إذ لا نجد فى معظم إنتاجه القصصى ما يرقى بها إلى مستوى الأدب التجريدى أو الأدب كما ينبغى أن يكون. ثم أن المقالات التى كتبها ونشرت فيما بعد فى كتبه ليس بينها وحدة عضوية، بل لا تكشف عن اتجاه معين يحدد رؤي كاتبها على وجه الدقة، وربما كان أدق وصف لها كما يقول مؤلفنا أنها لا تزيد عن مجموعة من الانطباعات أو الخواطر المبعثرة. ولئن كان بعضها لا يخلو من نزعة تنويرية، إلا أن المرء يحتار حين يجد عنده موضوعات لا صلة لها بالتنوير من قريب أو بعيد. وإذا كانت الأحكام التى أصدرها مؤلفنا لا تلقى قبولا لدى المشايعين لأدب يوسف إدريس، إلا أنها صادرة عن حس نقدى ومنظور تنويرى أطل منه مؤلفنا على عالم يوسف إدريس الأدبى كما أطل منه على عوالم غيره من الأدباء والمفكرين ولم تكن نظرته إليهم بمثل هذه النظرة فالنقد عنده أداة تشريح للمواقف الفكرية بما لها من الإيجابيات وما لها من السلبيات بعيدًا عن تجريح الذوات الإنسانية، فذلك ليس من دأب المؤلف ولا ديدنه.

ويأبى مؤلفنا إلا أن يعطى لجغرافى مصرى بارز حقه من التقدير، فيفرد له الفصل السابع عشر ليكشف عن مكانة الدكتور جمال حمدان فى لمحاته التنويرية، بما تركه فى مجال تخصصه الأكاديمى على وجه الخصوص، ومشاركته فى القضايا الثقافية فى مجتمعه. يشهد على هذا ما خلفه من كتب ودراسات آية فى الدقة والعمق. يكفى مثالا منها كتابه شخصية مصر. ففيه وغيره لم ينظر حمدان إلى الجغرافيا نظرة وصفية، بل كانت نظرته إليها من منظور ثقافى سياسى تنويرى. ويقينى أن مؤلفنا الكبير الدكتور عاطف العراقى قد أصاب كبد الحقيقة، لما وقع اختياره على جمال حمدان فهو مثال لجيل من الرواد الذين شقوا طريقهم وسط الصخور، ولم يتسلقوا على أكتاف الآخرين. فحياة حمدان صمت ناطق بالحقيقة، فهو نموذج يحتذى به، ولو كره الكارهون. ويخصص مؤلفنا الفصل الثامن عشر للإبانة عن الرؤية الحضارية عند المفكر المغربى محمد عزيز الحبابى. فهو مفكر بارز وعلم شامخ فى فكرنا العربى المعاصر، لجمعه بين الثقافة العربية والثقافية الأوروبية والفرنسية على وجه التحديد. ومؤلفاته شاهدة على عمقه وأصالته واستقراء أغلبها يكشف عن نزعة حضارية. يضاف إلى هذا دوره كمثقف مهتم بقضايا الفكر والثقافة وشئون مجتمعه. ولهذا فهو يعد بما تناوله من قضايا وما وسمت كتاباته من أفكار نموذجًا للانفتاح الفكرى والاستنارة العقلية.

ويفرد المؤلف الفصل التاسع عشر للكشف عن رؤية زكى نجيب محمود العقلية التنويرية المستقبلية، لأن بصماته ظاهرة وبارزة للعيان على خريطة الثقافة العربية المعاصرة.

ليس فى مصر وحدها بل فى كل بلدان عالمنا العربى فهو مفكر عملاق ومجدد لا يشق له غبار. والمجدد يأبى تقليد الآخرين من السابقين. وينظر إلى الأمام ليستشرف بعقله آفاق المستقبل. وقد كشف زكى نجيب فى كل كتبه ودراساته عن نزعته التنويرية المنفتحة على أفكار الأمم الأخرى. ولذلك كان إيمانه بغير حدود بحركة الترجمة ودورها فى زيادة الوعى التنويرى. لكن زكى نجيب كان حريصًا فى الوقت ذاته على الجمع بين الأصالة والمعاصرة وهى مشكلة نذر شطرًا كبيرًا لها فى أخريات حياته، إيمانًا منه بدور المفكر التنويرى فى الارتقاء بمجتمعه والمشاركة فى قضاياه. وهو فى أدائه لهذا الدور يتسلح بالرؤية النقدية والتى جعلته يخوض بسببها العديد من المعارك الفكرية لقناعته بدوره ومنطلقه التنويرى الذى لا ينفك عن الإيمان بالعلم وإنجازاته والتمسك بالعقل فى أقصى درجاته. ولأجل هذا كله كانت أفكاره بل وحياته شاهدة على اتجاهه العقلى التنويرى.

ويخصص المؤلف الفصل العشرين من كتابه للكشف عن الرؤية العلمية التنويرية عند الأب الدكتور جورج قنواتى. إذ لا يمكن لمن يؤرخ لفكرنا العربى المعاصر أن يتجاهل دوره التنويرى. فقد أهلته ثقافته العلمية بحكم تخصصه الأكاديمى فى الصيدلة والكيمياء أن يتبوأ هذه المكانة. يشهد على هذا عضويته فى العديد من الجمعيات الدولية وعطائه المتميز فى الفكر الفلسفى تأليفًا وترجمة وتحقيقًا فى دقة وعمق نادرين. وقد تجلى هذا فيما كشف عنه فى تراثنا العلمى والفلسفى وخاصة لدى ابن رشد، والذى يراه نموذجًا جديرًا بأن نستلهمه لصياغة حياتنا الفكرية المعاصرة. ولعل تمسك الدكتور قنواتى بالعقل والعقل وحده، كان وراء قناعته بابن رشد، وتلك بدورها كانت وشيجة ربطته بالمؤلف الدكتور العراقى فى تناغم فريد حيث يستلهم الاثنان الرؤية التنويرية من فكر ابن رشد وأصالته، ويضيفان إليها طابع المعاصرة بالانفتاح على الثقافة العالمية. وهو الأمر الذى دعا إليه الأب قنواتى، ليتسنى لنا المشاركة فى ركب حضارة العصر وصولاً إلى التقدم. ومن ثم فقد أصاب المؤلف لما وصف جورج قنواتى بأنه مفكر عملاق بما يحمله من القيم الروحية التنويرية، والتى لا تنفك فى الآن نفسه عن الروح العلمية فى وحدة عضوية تدركها العقلية الواعية.

وقد خصص المؤلف - الفصل الأخير - الحادى والعشرين للكشف عن الرؤية التنويرية الفلسفية فى أدب نجيب محفوظ، لأن الأدب كما يقول مؤلفنا ليس مقطوع الصلة بالفكر الفلسفى كما يظن البعض. ولقد تحقق هذا عند نجيب محفوظ بحكم دراسته للفلسفة بكافة فروعها، وهى دراسة يدخل فى طياتها دراسة الفن بوصفه إبداعًا وتذوقًا ونقدًا. وكان من ثمرتها أن خلف لنا أديبنا الكبير أدبًا يمثل أدب التفسير كما يقول مؤلفنا. وفيه نكتشف للأديب الكبير موقفًا محددًا مبثوثًا فى أعماله الأدبية. ويعد إلى حد كبير موقفًا تنويريًا. وقد تجلت الرؤية الفلسفية فى بعض عطاءاته الأدبية، فوصل فى بعض رواياته إلى المستوى العالمى، بشهادة النقاد ومن هنا كانت جدارته بالحصول على جائزة نوبل. ولكن ينبغى كما يقول مؤلفنا ألا نغالى فنضعه فى مصاف تولستوى وفولتير وطاغور. لأن بعض أعماله لم تتجاوز الطابع المحلى. ومع هذا فلا يمكن فى الوقت نفسه أن نغفل عن قيمة أدبه وأعماله بوصفها

تعبيرًا عن وعيه بالواقع السياسى والاجتماعى فى مجتمعه وفى العالم ومن هذه الحيثية كان أدب نجيب محفوظ وقصصه كما يقول مؤلفنا تعبيرًا عن الاتجاه التنويرى المستقبلى.

تلك هى الخطوط العريضة لكتاب العقل والتنوير فى الفكر العربى المعاصر لمفكرنا الكبير وأستاذنا الدكتور عاطف العراقى. ويقينى أن بعضا من هذه الأفكار والقضايا والآراء النقدية التى بثها مؤلفنا الكبير فى تضاعيف هذا الكتاب خاصة فيما يتعلق ببعض الشخصيات التنويرية قد تثير ولا شك جدلاً وردود أفعال ووجهات نظر أخرى لباحثين ومثقفين آخرين. وهذا أمر متوقع وأكاد أجزم أن مؤلفنا الكبير يقبله برحابة صدر انطلاقًا من رؤيته التنويرية المفتوحة بغير جمود ولا تعصب لآرائه. وتلك هى رسالة المفكر والمثقف التنويرى فى مجتمعنا المعاصر بل وفى كل زمان ومكان.

(١٥)

كتاب "الفلسفة العربية والطريق إلى المستقبل"
تأليف الأستاذ الدكتور/ عاطف العراقى

تحليل: د. جمال رجب سيدبى[*]

كتاب "الفلسفة العربية والطريق إلى المستقبل"، من المؤلفات الأخيرة لأستاذنا الدكتور عاطف العراقى، والتى أودع فيه خلاصة رؤيته لفلسفتنا العربية.

لهذا، لن ننطلق لسرد وعرض آراء الدكتور العراقى فقط بقدر ما سنحاول سبر غور الأفكار، والوصول إلى أعمق أعماق الفكرة.

بداية، أقول إن الدكتور العراقى لم يكتب هذا الكتاب ليضاف إلى قائمة مؤلفاته الغزيرة الأخرى والتى أثرى بها مكتبتنا العربية مثل "ثورة العقل فى الفلسفة العربية"، "العقل والتنوير فى الفكر العربى المعاصر"، "الميتافيزيقا عند ابن طفيل"، "المنهج النقدى عند ابن رشد"، وغيرها من المؤلفات. إنما هو كتاب منهج أكثر منه موضوع. يذكرنا بكتاب "فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال" لابن رشد. فهو يحاول أن يقدم لنا المنهج والتطبيق، يقدم لنا خلاصة رؤيته لحلول العديد من المشكلات الفلسفية والمنهج الصحيح لسبر غورها.

لقد بدأت تتشكل خيوط هذا المنهج فى فكر الدكتور عاطف العراقى منذ زمن طويل، حين ألف كتابه "مذاهب فلاسفة المشرق". منذ أكثر من ثلاثين عاما، وهو يحاول أن يقدم لنا رؤية جديدة لتراثنا العربى على أساس من منهج يجمع بين الحس النقدى والعقلانية.

إن الأفكار مثل الإنسان سواء بسواء، فهى تحتاج إلى نمو ونضوج ولهذا تعيش الزمن الطويل داخل أعماق الإنسان حتى تخرج إلى حيز الوجود بعد أن تكون قد نضجت واستوت. وهذا ما حدث مع الدكتور العراقى، فقد كان مهتما بأبعاد منهجه الذى تمسك به طوال رحلته الفلسفية طوال عمر مديد- بارك الله فى عمره- ما بين تطور وإضافة، وما بين أخذ ورد. ولا أكون مبالغا إذا قلت إن أستاذنا الدكتور العراقى قد جمع فى هذا المؤلف بين عمق الفكرة والمنهجية الأصيلة. لقد قضى الدكتور عاطف العراقى السنوات الطوال فى إعداد هذا المؤلف وقد أشار سيادته إلى هذه الحقيقة أثناء مناقشة الكتاب بإذاعة صوت العرب[**].

---

[*] أستاذ الفلسفة المساعد ورئيس قسم العلوم الاجتماعية – كلية التربية – جامعة قناة السويس.

[**] نوقش هذا الكتاب ببرنامج "كتاب الشهر" بإذاعة صوت العرب، إعداد وتقديم الأستاذ جمال حماد واشترك فى المناقشة الأستاذ الدكتور/ عاطف العراقى (مؤلف الكتاب) والأستاذ الدكتور/ محمد الحسينى أبو سعدة وكاتب هذه السطور بتاريخ ١٩٨٨/٦/٢٢.

وسوف أحاول فى إطلالة بسيطة، أن أعرض للقضايا والموضوعات التى عالجها هذا المؤلف، وإن كنت فى البداية سأنظر إلى المقدمة والمنهج الذى يدخل به أستاذنا الدكتور العراقى إلى هذه الدراسة.

فليس ثمة شك أن عنوان الكتاب. "الفلسفة العربية والطريق إلى المستقبل" يطرح العديد من التساؤلات على نفس المتلقى. ماذا يريد الدكتور العراقى بهذا العنوان. وهل الفلسفة عنده هى الفلسفة المهمومة بقضايا الإنسان العربى بشكل خاص، والبشرية بشكل عام. هل الفلسفة عنده تعنى تجاوز الواقع لاستشراف آفاق المستقبل؟

يبدأ الدكتور العراقى بالتأكيد على حقيقة هامة، سواء فى ميدان الفلسفة أو الأدب أو الثقافة، وهى ضرورة النقد، فيرى أن النقد: يمثل ظاهرة صحية وضرورية للفكر الجاد. الفكر البناء، الفكر الذى يريد له أصحابه أن يتخطى حدود الزمان والمكان. فالنقد يمثل الحركة لا السكون، يعبر عن الثقة والاعتزاز بالنفس، إنه يعنى ألا يكون الشخص متابعًا للآخرين. وقديمًا فرق الفيلسوف اليونانى أفلاطون بين الفضيلة العادية: فضيلة النمل والنحل، والتى يكون صاحبها مجرد متابع للآخرين فى أفكارهم وسلوكهم وعاداتهم، وتقاليدهم، وبين الفضيلة الفلسفية والتى لا تعد تعبيرًا عن المتابعة والتقليد. (الفلسفة العربية والطريق إلى المستقبل ص١٣).

وبروز الحس النقدى عند أستاذنا الدكتور العراقى، ظهر بشكل جلى وواضح من خلال مؤلفاته كلها، فهو روح تسرى فى فكره وأعماله، فهو لم يرتض التقليد منهجًا منذ بداية حياته الفلسفية. لكن اتضحت معالم المنهج لديه بصورة أكثر تحديدًا وتنظيرًا فى مؤلفه هذا، "الفلسفة العربية والطريق إلى المستقبل".

أضف إلى هذا، إن المتأمل فى هذا المؤلف الأخير "الفلسفة العربية والطريق إلى المستقبل" لأستاذنا الدكتور العراقى، يتضح له أن هذه الأفكار قد فكر فيها سنوات وسنوات، عاشت معه وبين جوانحه السنين الطوال، تخمرت هذه الأفكار فى نفسه حينا من الدهر، ثم ظهرت إلى حيز الوجود. لهذا لا نجد فى معالجة الفكرة مجرد العرض التقليدى السطحى، إنما المؤلف الدكتور العراقى ينفذ إلى أعمق أعماق الفكرة، يبحث عن الجوهرى فى إدراك العلاقات الشائكة والمعقدة بين المذاهب والأفكار، ولا يتيسر للإنسان - أى المتفلسف - الولوج إلى الفكرة فى معناها الخصيب وإلا بعد صبر وتؤدة ومعاناة، إلا بعد بحث وتنقيب شديدين.

ويرى الدكتور العراقى: أن المفكرين والأدباء الذين نجد لديهم اتجاهًا نقديًا بارزًا إنما يحتلون فى تاريخ الفكر الإنسانى مكانة كبيرة، مكانة أعلى من المفكرين الذين لا نجد لديهم تلك الوقفة النقدية. فصاحب العقلية النقدية لابد وأن يكون شخصًا ممتازًا قادرًا على أن لا يتجاوز الواقع إلى المستقبل بنقده لهذا الواقع فكريًا كان أو اجتماعيًا فشعراء أمثال المتنبى وابن الرومى. وأبى العلاء المعرى نجد لديهم وقفة نقدية بارزة، وقد كتب لهم الخلود، إذ لم يكونوا فى أشعارهم مجرد مرددين لأفكار سابقة. بل إن أدبهم يعد معبرًا عما

نسميه أدب التفسير، وليس أدب التعبير على النحو الذى نجده عند البحترى على سبيل المثال. (ص١٤).

ويشير الدكتور العراقى إلى ضرورة الربط بين الحس النقدى والفكر الجيد. وأن وظيفة المفكر ليست مجرد تفسير الواقع أو تبريره وإنما لابد أن يتجاوزه لاستشراف آفاق المستقبل.

لهذا نجده يشير إلى التفرقة الدقيقة بين المقلد والمجدد، فالمقلد لا أثر له فى المجتمع، بل قد يحاول من جانبه الدفاع عن الظلام وتبرير العادات الخاطئة، أما المجدد فإنه نظرًا لالتزامه بالاتجاه النقدى، فإننا نراه ساعيًا نحو تقديم تصور يتبلور حول النظرة إلى الأمام وليس إلى الخلف. فالتجديد Reconstruction ليس هو مجرد ترسيخ البناء الآيل للسقوط، ومن حكمة الله تعالى أنه خلق عيوننا فى مقدمة أدمغتنا وليس فى مؤخرتها حتى ندرك تمامًا أن المطلوب منا أن نسعى بكل جهدنا نحو التجديد والتقدم وبحيث لا يكون الفرد منا مجرد متابع للآخرين وعالة عليهم. وفرق- فرق كبير - بين من يحصل على ثمرة من البرتقال يراها ساقطة تحت الشجرة، وبين من يصعد بنفسه إلى الشجرة حيث يحصل على الثمرة. (ص١٨).

هذا هو المعلم الأول من معالم المنهج عند عالمنا الدكتور العراقى ولم يكتف بذلك بل ذهب يقدم لنا رؤيته حول تراثنا العربى فى القديم والحديث. وبروز الحس النقدى عند أعلام كبار أمثال الشيخ محمد عبده والشيخ رشيد رضا والكواكبى وغيرهم.

ويؤكد الدكتور العراقى على نقطة غاية فى الأهمية والخطورة معًا: فطبيعة المنهج النقدى لا تختلف فى أساسها من عصر إلى عصر ولكن القضايا هى التى تختلف من عصر إلى عصر. فإذا قلنا بوجود اتجاه عقلى نقدى عند مفكرينا القدامى وعلى أساسه بحثوا فى العديد من القضايا الفكرية والأدبية والفلسفية، فإننا نجد هذا الاتجاه العقلى النقلى عند مجموعة من مفكرينا فى العصر الحديث، وإن كانوا قد بحثوا على أساس هذا المنهج فى العديد من القضايا التى تختلف عن طبيعة القضايا التى بحثت قديمًا. (ص٢٣).

فإذا انتقلنا إلى قضية أخرى أكثر خطورة. وهى موقفه من التراث وعلاقته بالبعد النقدى؟ وحاولنا أن نطرح مجموعة التساؤلات على الدكتور العراقى هل موقفه هو موقف الناقد، أم هو موقف الرافض أم هو موقف المتجاوز للتراث؟.

أقول. إن الدكتور العراقى كمفكر مهموم بقضايا الأمة والوطن والعروبة، يرى أن من واجبه أن يدق ناقوس اليقظة لكى تصحو الأمة من غفوتها، وليست المشكلة - كما يؤكد سيادته - فى التراث ولكن المشكلة فينا نحن الذين نتعامل مع التراث؟ المشكلة فينا نحن، كيف نستفيد من التراث العربى والإسلامى بمعناه الواسع؟!

ويجيبك الدكتور العراقى: فلنتجه إذن إلى التركيز على دراسة البعد النقدى فى فكرنا العربى قديمه وحديثه، وأنا واثق أننا سنجد فيه الكثير من القيم الخالدة والمعانى السامية الجليلة. ومن حقنا أن نفخر بالتراث النقدى عند مفكرينا العرب، ومن واجبنا أن نركز على دراسة التراث الذى تركوه لنا، يجب أن يكون هذا التراث أمام أعيننا وعقولنا ولا يصح

أن يوضع في دائرة الإهمال والنسيان، إنه التراث الذي يؤدي بنا إلى الانطلاق إلى المستقبل، وليس التراث المظلم والذي عفى عليه الزمن ويتمسك به أشباه الأساتذة وأشباه الباحثين. إن هذا التراث نقول له: إلى الجحيم، لأنه لا يساعدنا على السير نحو المستقبل، بل إنه يؤدي بنا إلى الرجوع إلى الوراء، والصعود إلى الهاوية وبئس المصير. (ص٢٥).

فنظرة الدكتور العراقي، نظرة متوازنة إلى التراث، فهو لا يدعو إلى رفض التراث، أو أخذه دون عقل أو تفكير بل هي دعوة عقلانية، دعوة إلى الاستفادة من تراثنا العربي والإسلامي، وأن نأخذ ما يتفق مع واقعنا المعاصر وأن ننبذ الأفكار والمفاهيم التي عفى عليها الزمن، إن الآراء العلمية التي تعطينا دفعة نحو المنهج والنظر إلى المستقبل هي التي يؤكد عليها أستاذنا العراقي في كلماته العميقة.

ويقدم لنا الدكتور العراقي تفرقته الدقيقة بين طبع التراث ونشر التراث وإحياء التراث ويركز عالمنا على الإحياء للتراث بمعناه العلمي الدقيق. فلذلك هو يؤكد على أن إحياء التراث لهذا الفيلسوف أو ذاك يستتبع النقد بل يستوجبه إذا كان هناك مبرر لهذا النقد. فكل فيلسوف من الفلاسفة إنما هو فرد من أفراد البشر، ولذلك يجب أن تكون صورتنا عنه هي صورة المفكر لا صور القديس والمفكر إذا كان لا يعيبه أن يخطئ. فنحن أيضا لا يعيبنا أن ننقد. (ص١٩).

إن الكلمات الآنفة، لتعبر عن خصيصة منهجية غاية في الأصالة وهي إعمال العقل والفكر في التعامل مع تراثنا الفلسفي بحس نقدي يميز بين الغث والثمين، فإذا كان من المتوقع أن يخطئ الفيلسوف لأنه ليس قديسا فمن حقي، بل من واجبي أن أنقده أيضا فيما ذهب إليه من آراء وأفكار، وهذا ما طبقه بالفعل عالمنا الدكتور العراقي طوال رحلة تفلسفه ومن خلال كتاباته المتنوعة.

إذن النظر إلى القضايا والموضوعات من خلال منظور عقلي تنويري (ص٢٦)، عملية أساسية في فكر الدكتور عاطف العراقي.

ومن جانب آخر يؤكد لنا الدكتور العراقي على ضرورة البحث عن أيدلوجية عربية لفكرنا العربي. إن هذه وظيفة من وظائف الفلسفة والتفلسف فالفيلسوف – كما يرى سيادته – لابد أن يكون مهموما بمشاكل وقضايا مجتمعه ومن الأخطاء الشائعة الظن بأن الفلسفة لا صلة لها بالواقع الذي نعيشه أو الحياة التي نحياها. إننا حين نقول إن الفلاسفة يعيشون في البرج العاجي، ونعني بالبرج العاجي الحياة في عزلة المجتمع، فإن هذا القول يعد خاطئا. فالفلاسفة حتى قبل الميلاد أي ابتداء من القرن السادس قبل الميلاد كانت أقوالهم غير مقطوعة الصلة بالحياة الاجتماعية والسياسية والفكرية (ص٢٩).

إن الفيلسوف أو المفكر الصحيح هو الذي يبحث عن حلول لمشكلات عصره، لقد كان أفلاطون مهموما بمشكلات اليونان، وكان يريد أن يشتغل بالعمل السياسي وقدم لنا رؤية لمشكلات عصره تمثلت في العديد من المحاورات التي قدمها لنا مثل محاورة الجمهورية وغيرها من المحاورات. فإذا كان هذا هو دور المفكر والفيلسوف– وكأنما يود الدكتور

العراقى أن يتحدث عن نفسه – فى الاهتمام بمشكلات عصره والبحث عن قضاياه(*). فلقد كان الدكتور العراقى مهتما بمشكلات العصر وقضاياه.

ثم يؤكد الدكتور العراقى على أهمية الدفاع عن العلم وعن المنهج العلمى ويقول: إننا لو التزمنا بالجانب العلمى، فإننا سنلحق بالدول المتقدمة فى مجال الحضارة والمدنية.(ص٣)

وينتهى الدكتور العراقى إلى هذه الحقيقة التى طالما دافع عنها فى كتاباته ويؤكد عليها فى هذا المؤلف، أن هناك وظيفة أخرى للفلسفة تدور حول الاعتزاز بالعقل ومنهجه. فتاريخ الفلسفة يعد إلى حد كبير تاريخا للعقل. وكم نجد الفلاسفة يدافعون عن العقل والتفكير العقلى، وكيف أن العقل هو الذى يميز بين الإنسان والحيوان. وما أحوج المواطن العربى إلى التمسك بالعقل والتفكير العقلى. ويقينى أن العرب لو كانوا قد التزموا بالطريق العقلى والتفكير العقلى منذ مئات السنين لكان الحال قد أصبح غير الحال، إن الفكر العقلانى يعد معبرا عن الشجاعة وعن التسامح. إذ أن العقل هو أعدل الأشياء قسمة بين البشر، وكم نجد دفاعًا عن العقل عند فلاسفة كبار من أمثال أرسطو قبل الميلاد، وديكارت فى العصر الحديث وغيرهما من فلاسفة آمنوا بأهمية العقل وبالمنهج العقلى. (ص٣٤).

فى الباب الأول: "نماذج من مشكلة الإنسان عند مفكرى وفلاسفة العرب". يبدأ الدكتور العراقى بنماذج من فلاسفة المشرق. ففى البداية يعرض لإخوان الصفا وكيف استطاعوا المزج بين البعد الإلهى والبعد الإنسانى. لقد بين الدكتور العراقى أهمية رسائل إخوان الصفا ونزعة هذه الرسائل إلى التوفيق والتلفيق. ويشير إلى أن المطلع على هذه الرسائل لا يملك إلا أن يعترف لمؤلفيها بغزارة الاطلاع وعمق الثقافة، ولهذا نجد أن سمة التوفيق بين الدين والفلسفة التى دافعوا عنها تأثر بها العديد من فلاسفة المشرق العربى كابن سينا والغزالى، وابن رشد.

ويغوص الدكتور العراقى وراء الأفكار، ليدرك بثاقب فكره الصلة بين الإلهى والإنسانى عن طريق بحث إخوان الصفا فى العقل الفعال، الذى يعد حلقة الصلة بين ما هو إلهى وما هو إنسانى. لقد تأثر الغزالى برسائل إخوان الصفا رغم نقده لها فى فضائح الباطنية، بل اعتمد عليها فى بعض الأفكار التى توجد بين ثنايا مؤلفاته كفكرة الشيخ والمريد وغيرهما من أفكار. ولم يقتصر أثر مدرسة إخوان الصفا على فلاسفة المشرق وحسب بل امتد أثرهم إلى فلاسفة المغرب وخاصة عند ابن رشد، فإذا كان إخوان الصفا فى رسائلهم قد رفعوا من مكانة الفلسفة والفلاسفة ودعوا إلى الاهتمام بالتراث الفلسفى القديم فإننا نجد هذه الدعوة عند ابن رشد، إنه يدعونا إلى البحث عن الحقيقة كحقيقة بصرف النظر عن مصدرها سواء جاءت إلينا من بلاد عربية ومن بلاد غير عربية. (ص٥٢). ننتقل إلى موضوع ثان وهو "الفارابى المفكر السياسى الإنسانى" يبين الدكتور العراقى أهمية الفكر السياسى عند

(*) راجع كتاب: ثورة النقد فى عالم الأدب والفلسفة والسياسة للدكتور العراقـــى (الجـــزء الأول والثانى والثالث)، الناشر دار الوفاء بالإسكندرية طبعة ٢٠٠٠.

الفارابى وعلاقته بالجانب الإنسانى، وكيف أن الفارابى حاول أن يقدم لنا رؤيته السياسية أو حاجة الإنسان إلى الاجتماع والتعاون، وعن العضو الرئيس أى: رئيس المدينة الفاضلة. ويؤكد الدكتور العراقى على أن هذا الاجتماع عند الفارابى يعد وسيلة لا غاية، إنه يعد وسيلة لتحقيق غاية هى بلوغ الكمال الذى به تكون السعادة فى الحياة الأولى والسعادة القصوى فى الحياة الأخرى (ص٥٣).

لقد نجح الفارابى فى وضع تصور لفلاسفة المغرب، سواء الإنسان المتوحد عند ابن باجة، أو فكرة الإنسان المتوحد عند ابن طفيل، لقد سبق الفارابى هؤلاء الفلاسفة (فلاسفة المغرب) وإن كان قد سبقه أفلاطون من قبل إلى فكرة المدينة الفاضلة، إلا أنه والحق يقال كان الفارابى أكثر أصالة وعمقًا من فيلسوف اليونان أفلاطون.

نعرج بعد ذلك إلى "مفهوم الإنسان عند أبى حيان التوحيدى"، ومعلوم أن التوحيدى اشتهر بفيلسوف الأدباء وأديب الفلاسفة، ويكشف الدكتور العراقى عن أهمية هذا الفيلسوف ومكانته فى تاريخ فلسفتنا العربية من خلال دراسة متعمقة وأصيلة عن فلسفته. ويبين لنا الدكتور العراقى التناقضات المختلفة فى آراء الرجل، وهذا يدل على الحس النقدى الذى يتمتع به الدكتور العراقى، كما يبين لنا النزعة التشاؤمية التى تغلب على فكره نتاج بيئة سياسية تسودها الفوضى وخاصة فى دولة بنى بويه. ورغم ذلك حاول أبو حيان التوحيدى أن يقدم رؤية إصلاحية للمجتمع فى عصره. لقد كانت غربة أبى حيان غربة إيجابية، أى أنه حاول أن يتجاوز الواقع الذى يعيش فيه إلى واقع تسود فيه العدالة والمحبة بين الناس.

لقد عالج أبو حيان التوحيدى العديد من القضايا الأخلاقية والتربوية كمحاولة من جانبه وكما يقول أستاذنا الدكتور العراقى: لقد دخل أبو حيان التوحيدى تاريخ التفلسف وتاريخ الأدب من أوسع الأبواب وأرحبها، وسيظل فكر أبى حيان التوحيدى مستمرًا فى مجال العطاء الإنسانى. لقد قال بأفكار فى مجال البحث فى الإنسان بصفة خاصة، من واجبنا أن نقف عندها بالدراسة والتحليل. (ص٧٢).

ننتقل بعد ذلك إلى "مسكويه" والاهتمام بالبعد الأخلاقى الإنسانى، فمسكويه، فيلسوف الأخلاق فى الحضارة العربية الإسلامية بغير منازع ويحلل الدكتور العراقى آراء الرجل، ويرى أنه قد استفاد من الفلسفة اليونانية وخاصة عند أفلاطون وأرسطو وتأثر بهما. كما أنه تأثر بالشريعة الإسلامية وإن كان تأثره بالفلسفة اليونانية بدرجة أكبر، ورغم ذلك ينتهى الدكتور العراقى بأن أصالة مسكويه تتجلى فى أنه استطاع أن يهضم المصادر المختلفة التى وقف عليها وتأثر بها حتى تحولت إلى فلسفة خلقية لا نستطيع ردها إلى مصدر واحد معين، دون مصدر آخر (ص٩٠).

فإذا وصلنا إلى آخر نموذج ضمن فلاسفة المشرق وهو "الغزالى والاهتمام بالمجال الإنسانى من خلال الأخلاق". يشير الدكتور العراقى. إلى مدى تأثر الغزالى بالفلسفة اليونانية وخاصة أرسطو كما أنه استفاد من ثقافته الإسلامية، إلا أننا نلحظ أن مقدار استفادته من ثقافته الإسلامية كان بصورة أوضح وأكبر.

وينتهي سيادته إلى أن الغزالي قد اهتم بالمجال الأخلاقي من خلال توظيفه لفلسفة الأخلاق التي ترتقي بالأخلاق وتعمل على تغيير الإنسان إلى الأفضل ولهذا فطابع الفلسفة الخلقية عند إمامنا الغزالي - كما يعتقد الدكتور العراقي - هي فلسفة الطريق المفتوح والتجربة المتجددة!.

ننتقل إلى "مدخل إلى مشكلة الإرادة عند فلاسفة الإسلام"، يربط الدكتور العراقي بين القول بالتصوف كمنهج والانتهاء إلى الجبر والتسليم في كل الأمور بخلاف محاولات المعتزلة - مثلاً - الذين يؤكدون على حرية الإرادة.

في الفصل الثاني (الإنسان عند فلاسفة المغرب).

لقد درس وحلل الدكتور العراقي مشكلة الإنسان عند ابن باجة وابن طفيل وابن رشد، لقد أدرك أن هناك ارتباطًا وثيقًا يجمع بينهم مع اختلاف المعالجة والمنطلق عند كل منهم. لقد ربط ابن باجة بين الإنسان والاتصال ذلك من خلال كتابه "تدبير المتوحد"، وهي نفس الغاية التي توفاها ابن طفيل من خلال حي بن يقظان". وعندما يتوقف الدكتور العراقي على البعد الإلهي وعلاقته بالبعد الإنساني. نجد عقلية الدكتور العراقي - كما قلت - تنفذ من القشور إلى اللباب، ومن الشكل إلى المضمون، ومن الظاهر إلى الباطن، ومن السطحي إلى الجوهري، في نظرة فلسفية عميقة تشي بعمق الفكرة وخصوبتها وأنه استطاع بعمق واقتدار أن يسبر غورها. وسوف أشير إلى نماذج من هذا، من خلال نظرات وتحليلات لهذا السفر الضخم يقول العراقي وميزة ابن رشد تتمثل في طرقه لكثير من المشكلات التي وإن كانت على صلة وثيقة بالمجال الإلهي إلا أنها تبحث في أبعاد تتعلق من بعض جوانبها بالبعد الإنساني وذلك على تنوع مستويات هذا البعد الإنساني. إن الصلة بين البعدين: البعد الإنساني والبعد الإلهي تبدو كالأواني المستطرقة في انفصالها واتصالها في وقت واحد. (ص١٢٥).

وكل ما نلاحظه في مجال الفلسفة الرشدية أننا إذا كنا نجد ابن رشد يتصدى لدراسة مجموعة من المشكلات تدخل دخولاً مباشرًا في المجال الإلهي الميتافيزيقي كإقامة مجموعة من الأدلة على قدم العالم، أي قدم المادة الأولى التي تعد عنده أزلية، وتقديمه لمجموعة من الأدلة على وجود الله وبحثه في الصفات الإلهية، فإن تلك المشكلات إنما تمس مسًا خفيفًا البعد الإنساني، بل نستطيع أن نقول اليوم من جانبنا إن ذهاب ابن رشد وتأكيده على القول بوجود مادة أولى أزلية أي وجود شيئية معينة متميزة، أوجد الله منها الموجودات إنما يعد تأكيدًا من جانبه على وجود بعض الركائز الوجودية، ومنها ركائز إنسانية، بل اعتقد أن البعد الإنساني سيكون مختفيًا تمامًا في دراسة ابن رشد لتلك المشكلة لو كان قد ذهب إلى القول بإيجاد الله تعالى للعالم من العدم، أي القول بحدوث العالم. (ص١٢٥).

لقد أخلص عالمنا الدكتور العراقي إخلاصًا لا حد له لسبر غور الحقيقة، وينتهي في هذا الباب إلى هذه الرؤية المستقبلية التي تنطلق من إيمانه بقيمة الإنسان أو على حد قوله: إن محور الوجود هو الإنسان، وإذا أهملنا الإنسان فقد تساوى لدينا الوجود والعدم.

ننتقل إلى الباب الثانى حيث يطرح الدكتور العراقى فى هذا الباب موضوع التراث الفلسفى العربى (برؤية نقدية) ويدخل إلى موضوعات عديدة، أولها: تصنيف العلوم عند علماء العرب. يعالج الدكتور العراقى، هذه القضية موضحًا علاقة التأثير والتأثر، التأثر بالسابقين أمثال، أفلاطون وأرسطو هذا بالإضافة إلى تأثيرهم فى اللاحقين، ثم ينتقل إلى "الكندى عالمًا" وبطبيعة الحال يعرض للأبعاد العلمية عند الكندى فى العصر الوسيط. فلذلك هو يشير إلى بعض الأخطاء العلمية التى وقع فيها الكندى موضحًا أن نأخذ فى الاعتبار طبيعة التفكير العلمى فى الفترة الزمنية التى عاشها الكندى.

ثم يعرض الدكتور العراقى فى الفصل الثالث لكتاب "السماع الطبيعى" من موسوعة ابن سينا. وفى الفصل الرابع: "ابن سينا والتراث العلمى" يركز الدكتور العراقى على أهمية البعد العلمى عند ابن سينا ويشير إلى أنه إذا كان قد اشتهر بكتابه القانون فى الطب، فإنه قد طرق مجالات أخرى مثل دراسته للجبال كظاهرة من الظواهر الجيولوجية وهو يعتمد فى دراسته على المشاهدات والملحوظات. ولقد أدت دراسته للجبال والزلازل إلى دراسته للمعادن. ولم يكتف بذلك بل درس أيضًا الكثير من الظواهر الجوية على ضوء الملاحظة والمشاهدة. فهو يدرس ظاهرة – مثلاً مثل السحب، ويبين لنا كيف أن السحب تتولد من الهواء أو الماء أو من الهواء والماء معا. إنه يقدم لنا الدليل على ذلك ويقول إنه شاهد ذلك بجبل طبرستان، وبجبل طوس أيضا. هذا إن دلنا على شئ، فإنما يدلنا على أن ابن سينا قد اعتمد فى دراسته على الملحوظات المنهجية العلمية والتى يقوم بعضها على التجارب. إن هذه التجارب تعد صحيحة إلى حد كبير. وإذا قلنا بأن المنهج الاستقرائى يعتمد أساسا على البحث والكشف ويتطلب الملاحظة والتجربة، فإن معنى ذلك أن ابن سينا قد أدرك بعض جوانب هذا المنهج وحاول أن يستفيد منه وأن يطبقه على المجالات التى قام بدراستها (ص٢٦). وينتهى الدكتور العراقى فى هذا الباب بقوله "الفيلسوف ابن رشد طبيبا" لقد اشتهر ابن رشد كفيلسوف، وهنا يشير سيادته إلى اهتمامه بالطب أيضا وخاصة أن له كتاب عمدة فى هذا الباب وهو كتاب الكليات.

لقد استطاع الدكتور العراقى أن يسلط الضوء على أعظم ما فى تراثنا العربى والإسلامى، وهو الجوانب المنهجية عند أجدادنا من فلاسفة الإسلام. أو على حد قوله: لقد قدم لنا ابن سينا الكثير من الآراء العلمية الناضجة، وإذا كنا نختلف معه حول رأى أو أكثر من الآراء التى قال بها، إلا أننا لابد أن نضع فى الاعتبار أن العلم أقرب إلى التراكمات، ومعنى هذا أننا لا يصح أن ننتظر من عالم عاش فى القرن الحادى عشر الميلادى، أن يتوصل إلى آراء قال بها العلماء بعد تسعة قرون، أى فى القرن العشرين، فالأدوات قد اختلفت، وطبيعة المنهج العلمى حاليا ليست بالضرورة هى ما وجدناه عند ابن سينا (ص: ٢٦٨).

وفى "الباب الثالث" معالجة لموضوعين مهمين ففى "الفصل الأول" أدلة وجود الله فى الفكر الفلسفى العربى حيث يوضح الدكتور العراقى فى هذا العرض المحددات لخصائص المناهج الفلسفية، فالمنهج البرهانى الفلسفى يختلف عن المنهج الجدلى

الكلامي وعن المنهج الصوفي العرفاني. ويذهب أستاذنا العراقي إلى أن مفكري الإسلام قد بذلوا جهدًا وجهدًا كبيرًا في هذا المجال - مجال الإلهيات - وأنهم قد قدموا العديد من الأدلة على حقيقة التوحيد. ويؤكد على أن اختلاف الاتجاهات والمناهج خير دليل على ثراء بحوثهم وعظيم تقديرهم واهتمامهم بالبحث في مجال الإلهيات. وفي "الفصل الثاني" يعرض الدكتور العراقي لقضية "التأويل وقضية الجدل المذهبي لدى الفرق الإسلامية" ويشير الدكتور العراقي إلى التأويل والفرق بينه وبين من يتمسكون بالظاهر فقط في فهم النصوص الدينية ويوضح كيف أن ابن رشد استطاع بتوظيفه للعقل والتأويل أن يحل الكثير من المشكلات الفلسفية وخاصة في كتابه "فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال" وفي الرابع والأخير. نقف مع الدكتور العراقي وقفتين من داخل التراث، أو على حد قوله: وقفتان داخل التراث من خلال كتابين ففي الفصل الأول، "كتاب الحروف" للفارابي حيث وقفة الانفتاح والانطلاق نحو المستقبل وفي الفصل الثاني كتاب "تهافت الفلاسفة" للغزالي.

يشير أستاذنا الدكتور العراقي إلى أهمية كتاب الحروف للفارابي، وكيف أن الفارابي كان المؤسس الكبير للمصطلحات الفلسفية سواء في لغتها العربية أو لغات أخرى كاللغة اليونانية واللغة السريانية. كما أن كتاب الحروف لا يبحث في موضوعات لغوية فحسب كما يتبادر إلى الأذهان من كلمة (الحروف) التي تعد عنوانًا لكتاب (الحروف)، بل إنه يبحث في العديد من الموضوعات الفلسفية والتي تعد غاية في الأهمية. لقد بحث الفارابي العديد والعديد من الموضوعات مثل الصلة بين الدين والفلسفة والفرق بين الملة الصحيحة والملة الفاسدة، وغيرهما. من الموضوعات إن هذا الكتاب يعبر عن الانفتاح على فكر اليونان وليس الانغلاق على فكر الآخر، أو على حد تعبير رائدنا العراقي يعد تعبيرًا عن وقفة اجتهادية تنويرية، وقفة مستقبلية. وفي "الفصل الثاني" يعرض الدكتور العراقي لكتاب "تهافت الفلاسفة" للغزالي، وهذا الكتاب كما هو معروف ومشهور في تاريخ الفكر كان له أثره على الفلسفة والتفلسف وخاصة بعد وصمه الفلاسفة بتهمة الكفر والتكفير. ورغم تحفظات أستاذنا الدكتور العراقي على العديد من الآراء والأفكار، إلا أنه بموضوعيته المعهودة في فكره ذهب يشيد بكتاب التهافت بقوله: إن كتاب التهافت، لو كان مجرد عرض وتعبير عن آراء وجدت قبل آراء الغزالي لما كان لهذا الكتاب أهمية، ولكن هذا الكتاب قد أثار ردود فعل قوية وبارزة في مجال الفكر الإسلامي والعالمي وكان له مكانة، وإن كانت هذه المكانة تعد سلبية في بعض جوانبها (ص ٣٧١). وينتهي أستاذنا الدكتور العراقي إلى أن هذا الكتاب لا يعبر عن الوقفة التقدمية المستنيرة مثل كتاب "الحروف" للفارابي، إنما يعبر عن رؤية تقليدية منغلقة وخاصة أن وصمة التكفير التي أطلقها أدت إلى حد كبير وإلى عدم وجود فلاسفة في عالمنا العربي منذ وفاة ابن رشد وحتى الآن.

وبعد فهذه، نظرات، مجرد نظرات، بين دفتي هذا السفر الضخم "الفلسفة العربية والطريق إلى المستقبل" لرائدنا الدكتور عاطف العراقي، حاولت من خلال عرضي لها أن أعرض لأهم معالم المنهج وتطبيقاته على القضايا والمشكلات وهو كما قلت آنفًا، هو كتاب منهج أكثر منه كتاب موضوع.

فحري بنا نحن الدارسين أن نعتز بمثل هذه الكتابات الرائدة في بابها أيما اعتزاز وأيما تقدير.

(١٦)

كتاب "ثورة النقد فى عالم الأدب والفلسفة والسياسة"

(القسم الأول)

تحليل: د. زين الدين مصطفى الخطيب(*)

لما كان النقد يعتمد فيما يعتمد اعتمادا أساسيا على العقل، فقد جاء كتاب ثورة النقد للأستاذ الدكتور/ عاطف العراقى، تتويجا لمجموعة من مؤلفاته القيمة التى قام بها طيلة حياة فكرية زادت على أكثر من نصف قرن، داعيا فيها إلى تمجيد العقل، والإعلاء من شأنه، محفزا ومشجعا على القيام بثورة عقلية فى شتى جوانب حياتنا الفكرية، ومن ثم فلا غرابة أن تأتى دعوته إلى ثورة النقد تالية لدعوته إلى ثورة العقل ..

وتتبدى أهمية كتاب ثورة النقد من خلال أن مؤلفه ذو عقل مستنير، وصاحب بصيرة نقادة، ومفكر خبير بما يدور فى حياتنا الثقافية، وهب حياته كلها للتأمل والتفكر، لا يشغله عن ذلك شاغل، ومن ثم يبدو الدافع الأساس من وراء تأليف هذا الكتاب هو الغيرة والحمية على حياتنا الفكرية وما علق بها من خرافات وأباطيل، ومحاولة التخلص مما يؤدى بنا إلى الانحدار إلى الهاوية، وكذا محاولة النهوض والتنبيه إلى ما يؤدى بنا إلى الازدهار الفكرى، والتقدم الثقافى ..

ومن هنا جاء كتاب ثورة النقد ممثلا فى قسمين رئيسين:

وسوف ينصب حديثنا على القسم الأول منه، حيث يشتمل هذا القسم على تسعة فصول تركز فى مجملها على عرض بعض القضايا والمشكلات التى يراها أستاذنا مرتبطة ارتباطا وثيقا بالحديث عن النقد وثورة النقد، وكذا بيان وجهة نظره حول كل مشكلة أو قضية من خلال رؤية نقدية تكشف عما هو فاسد وطالح فى حياتنا الثقافية، وكيفية التخلص منه واقتلاعه من جذوره، ثم بيان ما هو صالح وكيفية دعمه ومساندته، وما يؤدى إلى نمائه والإبقاء عليه ..

يستعرض الفصل الأول من هذا الكتاب موضوعا هاما هو:

"أحكام خاطئة فى مجال الفكر العربى"

وهنا تم التركيز على بيان أن الأحكام الخاطئة فى مجال الفكر العربى لا حصر لها، كما تم استعراض ثمانية نماذج لتلك الأحكام الخاطئة على سبيل المثال، وذلك لتصحيح المسيرة من خلال الرؤية النقدية.

ومن نماذج تلك الأحكام الخاطئة ما يلى:-

(*) أستاذ الفلسفة الإسلامية المساعد - كلية الآداب - جامعة طنطا.

١- القول بأن النقد لا يعد علمًا:-

لما كان النقد لا يعبر عن الاتجاه الذاتي، وإنما يعبر عن الاتجاه الموضوعي، ومن ثم فإن النقد يعد علمًا. ومن هنا فإن هذا الحكم السابق هو حكم خاطئ.

٢- القول بأن مفكرين أمثال محمد عبده وطه حسين والعقاد لم يقدموا جديدًا، بل كانوا عالة على غيرهم من المفكرين الغربيين السابقين:-

هذا القول يعد حكمًا خاطئا لأن من أصدروه يكشفون عن جهلهم. حيث يعتقدون أن المفكر لابد وأن يتأثر بمن سبقه بأية صورة من صور التأثر. ويمكن القول: إن هذا المفكر أو ذاك إذا تأثر بمن سبقه لا يكون صورة طبق الأصل منه. إذ لو كان الأمر كذلك لما أفرد له مجالاً في تاريخ الأدب أو الفكر بصورة عامة، إضافة إلى ذلك فالتأثر بالسابقين يعد ظاهرة صحية، ولا يعد علامة مرضية.

٣- القول بأن مفكرينا لم يتأثروا بمن سبقهم من مفكرين:-

وهذا القول ما هو إلا حكم متسرع من قبل بعض الباحثين، وهو حكم يكشف عن جهل هؤلاء بتاريخ الأفكار أدبية كانت أو فلسفية، ولو كلفوا أنفسهم عناء الرجوع إلى الماضي لما وقعوا في تلك الأحكام المتسرعة الساذجة.

٤- اللجوء إلى إصدار بعض الأحكام العامة على مفكرينا، كأن يقال إن هذا المفكر ممتاز، وذاك المفكر سيئ الفكر .. وهكذا.

ويعد هذا الحكم من الأحكام الخاطئة قلبا وقالبًا. لأنه يجب علينا حينما نقوم بدراسة تراث أي أديب أو مفكر، التنبيه إلى إيجابياته، وكذا التنبيه إلى سلبياته أيضًا، وكذا بيان مواطن قوته ومواطن ضعفه، فمثلاً: إذا كان لجمال الدين الأفغاني إيجابياته في مجال السياسة ومجال الإصلاح الديني، فلا يجب أن نتغافل عن عدم دقته في أحكامه الفلسفية وضحالة بضاعته الفلسفية، وموقفه الخاطئ من العلم والحضارة الأوروبية..

٥- القول بتأثير أفكار فلاسفتنا وأدبائنا على المفكرين الذين جاءوا بعدهم، كالقول بتأثر ديكارت بالغزالي، وتأثر الوجوديين من الأدباء والفلاسفة بالمعتزلة في قولهم بحرية الإرادة الإنسانية .. إلخ...

ويعد هذا القول من الأقوال المتسرعة التي تفتقد إلى الدقة، ويبدو أن الدافع وراء هذا القول أنه قد يظن أن مكانة المفكر تتحدد على أساس تأثر من أتوا بعده بأفكاره وهذا من الخطأ، لأننا نعلق أهمية هذا المفكر أو ذاك بمدى تأثر اللاحقين به، فالمعتزلة عظماء وإن لم يتأثر بهم أصحاب المذهب الوجودي ..

ويجب الحذر التام ونحن بصدد الحديث عن فكرة التأثر والتأثير، ذلك لأن الفكرة إذا انتقلت من بيئة إلى بيئة أخرى، فقد تكون لها دلالات في البيئة الجديدة تختلف اختلافًا جذريًا عن بيئتها القديمة.

٦- النظر إلى التراث بكل ما فيه نظرة تقديسية:-

وتعد تلك المقولة من الأحكام الخاطئة، ذلك لأن التراث يعنى ما تركه لنا السابقون من فكر، وهؤلاء السابقون ما هم إلا بشر يخطئون ويصيبون، ومن ثم فلا ينبغى تقديس كل ما تركوه واعتباره صوابًا فى مجمله. فقد يقول السابقون بأفكار تتناسب مع عصرهم وبيئتهم، وقد لا تتوافق هذه الأفكار مع عصرنا الآن، وليس من الضرورى أن يكون كل ما قاله السابقون صوابًا. ومن ثم فليس هناك أى أمل فى ظهور فلاسفة عرب إلا إذا كان لدينا حس نقدى بموجبه نستطيع تقبل فكرة من التراث ورفض فكرة أخرى، ومن ثم فلا يصح أيضًا أن نرفض التراث كليًا حتى لا نفقد هويتنا. ويجب أن تكون أحكامنا فى دراستنا للتراث العربى قائمة على أساس الروح النقدية.

٧- التعسف فى فهم بعض أفكار مفكرينا:-

من المعروف أن بعض الباحثين يقعون فى الخطأ حينما يلجأون إلى التعسف فى فهم بعض أفكار مفكرينا، وهم بذلك يسيئون إلى فكرنا العربى إساءة بالغة، وهذا التعسف فى الفهم قد يؤدى إلى نسبة آراء لهذا المفكر أو ذاك لم يقل بها أصلاً.

٨- عدم التزام الموضوعية من قبل بعض الباحثين فى موقفهم من الاتجاهات الفكرية المخالفة لرأيهم.

- من الملاحظ أن بعض الباحثين بسبب التزامهم باتجاه فكرى معين، يقعون فى الخطأ وهم بصدد دراسة اتجاهات فكرية تخالف ما ألزموا أنفسهم به، فنجدهم يهاجمون تلك الاتجاهات المخالفة لفكرهم، ولا يلجأون إلى الحيدة والموضوعية، ولا تأتى أحكامهم نزيهة إزاء المخالفين لهم، ومن ثم يجب التنبيه إلى احترام الرأى والرأى الآخر، ولا نلجأ لتشويه آراء مخالفينا، أو إظهار آرائهم على غير صورتها الحقيقية، وعلينا التزام النزاهة والموضوعية.

وينتهى هذا الفصل بالتنبيه إلى أنه يخشى أن يأتى وقت ينظر فيه إلى تلك الأحكام الخاطئة على أنها حقيقة لكثرة شيوعها، وقد يألفها الناس ظنًا منهم أنها هى الحق وما عداها باطل، ومن ثم يجب إعادة النظر فى أكثر أحكامنا الخاطئة فى مجال فكرنا العربى بصفة عامة لأن هذا هو طريق الحق والصواب.

ويأتى الفصل الثانى ليعالج أحد الموضوعات الهامة من خلال الإجابة على التساؤل الآتى:

"هل استعد العرب للدخول إلى ثقافة قرن جديد؟؟"

وهنا تم استعراض التحديات التى تواجه الأمة الإسلامية فى وقتنا هذا أو فى المستقبل. وهى تحديات سياسية، واجتماعية، واقتصادية، وفكرية، وتم التركيز هنا بصفة خاصة على التحدى الثقافى وكيفية مواجهته، ولما كان أهم ما يثار الآن ويمثل تحديا للعرب هو موضوع العولمة. فقد تم التركيز على قضية العولمة فى صلتها بالتنوير من جهة، وبالاتجاه النقدى من جهة أخرى.

ومن ثم تم بيان الموقف من ثقافة العولمة، وما يجب علينا إزاء هذه الثقافة، ومن هنا كان التأكيد على أنه لابد من الانفتاح عليها، بحيث لا نخشاها، وينبغى التعامل معها. والتحاور مع قضاياها، ولا يجب أن نتقوقع حول أنفسنا، ويجب تحديد هويتنا الثقافية العربية من خلال قضايا العولمة، ونبادر باتخاذ المواقف من جانبنا، وإذا لم نفعل ذلك سوف يأتى يوم يتحدث فيه العالم عنا كما يتحدث عن الهنود الحمر، أو الشعوب المنقرضة.

كما تم استعراض الحالة التى يعيشها العالم العربى الآن بصراحة وشجاعة، وهى حالة عدم الاتزان أو فقدان الوعى، أو حالة الغيبوبة، ومن ثم كان التنبيه إلى أنه إن لم نفق من تلك الحالة سنصبح فى خبر كان.

ولم يتم هنا الاكتفاء بتشخيص حالة العالم العربى فحسب. بل تقدم الحلول التى يرى أنها مناسبة للخروج من تلك الدائرة التى تؤدى إلى التلاشى والانحدار إلى الهاوية. وتتمثل تلك الحلول فى التنوير الذى بموجبه يمكن إقامة الجسور بين مثقفى هذه الأمة ومثقفى بقية بلدان العالم من مشرقه إلى مغربه، وفى هذا ربط بين اتجاه التنوير والعولمة.

وينبغى الأخذ فى الاعتبار أنه إذا كان الانفتاح على ثقافة العولمة أمر هام لنا، فإنه يجب أن يكون لنا موقفنا النقدى منها، ذلك الموقف الذى يحدد هويتنا، ومن ثم لا نقبل تلك الثقافة قبول المستسلم لها، أو المسلم بصحة كل أفكارها، وليكن لنا موقفنا النقدى منها فنأخذ منها ما نشاء ونرفض منها ما نريد. وإذا كنا نؤمن بأنه يجب أن نفعل ذلك مع تراثنا العربى نأخذ منه ما نراه حقًا ونرفض منه ما نراه غير ذلك، أفلا يكون من باب أولى أن نفعل ذلك مع ثقافة العولمة!!

وينتهى هذا الفصل بالتأكيد على ذلك المشروع الحضارى للأمة العربية والذى يمكن إقامته، وينبغى أن يكون قائمًا على العقل، والعقل فقط، وكذا ينبغى أن يؤسس على الفكر التجديدى العلمي البناء، ورفض كل فكر لا معقول، وحتى يكون هناك إبداع فى كل المجالات ينبغى الانفتاح على فكر الآخرين فى العالم شرقًا وغربًا، ومن هم أكثر منا خبرة وتقدمًا، للاستفادة منهم.

هذا وقد أدى الحديث عن الإبداع إلى التنبيه على أن نظام التعليم الحالى سواء فى مدارسنا أو فى جامعاتنا، بصورته تلك لا يؤدى إلى وجود الإبداع، ولا يؤدى إلى إحياء الروح النقدية الموضوعية.

ومن ثم فلا أمل إلا بالانفتاح على العلم والحضارة فى ظل الثورة النقدية التى تحدد هويتنا الثقافية، وإذا ما أردنا أيديولوجية لفكرنا العربى، فإن تلك الأيديولوجية لابد وأن يكون شعارها تقديس العقل، ومحورها السعى إلى التنوير، وقضيتها الكبرى تغيير الواقع بحثا عن الأفضل.

ويأتى الفصل الثالث ليعالج تلك القضية الهامة والتى عنوانها:

"مثقفون وأشباه مثقفين {نور الوجود وظلمة العدم}":-

وتم هنا استعراض ما يسمى بظاهرة " **البتروفكر** " أى الفكر الذى يدور فى فلك فكر دول البترول محاولاً تدعيمه، والتأكيد على صحته. وتم بيان أنه تحت تأثير البتروفكر

أثيرت مجموعة من القضايا الزائفة، ومنها على سبيل المثال لا الحصر: قضية الغزو الثقافي، وقضية الهجوم على الحضارة الأوربية، وقضية الخلط بين الدين والعلم، وقضية أسلمة العلوم، وقضية نشر الفكر الأصولي وتدعيم الفكر الإرهابي، وقضية الهجوم على الفكر الفلسفي وعملية تدريسه بمدارسنا وجامعاتنا، وقضية الدفاع عن التراث جملة وتفصيلاً رغم ما يوجد فيه من خرافات وأباطيل.

كما تم بيان من هو المثقف، ومن هو غير المثقف، والأخطاء العديدة التي تشيع في بلداننا العربية والتي تتعلق بقضايا الثقافة، وتحديد من هو المثقف، والتأكيد على ضرورة الفصل بين المثقف من جهة، والمتخصص في مجال من المجالات الأكاديمية من جهة أخرى. ومن ثم تم بيان المثقف على أنه الفرد الذي يكون ملمًا بكل التيارات الاجتماعية والسياسية والمذاهب الأدبية والفنية على اختلاف صورها، كما أن من علامات المثقف وخصائصه أن يكون مستنيرًا، وألا يكون منغلقًا على نفسه وأن يكون عقله منفتحًا على كل التيارات الفكرية، ولا يلجأ إلى أي نوع من أنواع الإرهاب الفكري فالمثقف يلجأ إلى الحوار الهادئ المستنير، ولا يلجأ إلى الضغط والإرهاب. ومن علامات المثقف أيضًا أن يكون له وجهة نظر خاصة به من خلال اطلاعاته على التيارات والمذاهب الفكرية والسياسية والاجتماعية، وأنه يدافع عن وجهة نظره، ويناقش في هدوء أوجه النظر الأخرى، ومن لم يكن له وجهة نظر لا يكون مثقفًا على الحقيقة.

والمثقف هو الذي لا يقف في قراءاته عند السطور بل يتعداها إلى ما بينها، والمثقف هو الذي يكون له القدرة على إصدار الحكم على الأحداث بعد تأمل وتفكر، ولا يأتي حكمه انفعاليًا، ويتجنب حكمه كل ما هو خرافي أو أسطوري.

كما تم بيان علاقة المثقف بالمجتمع وما هو الدور الذي يمكن للمثقف أن يلعبه في مجتمعه. كما استعرض مدى اهتمام شبابنا بقضية الثقافة، ونعى لحالهم واهتماماتهم بأخبار كرة القدم والسينما وبعدهم عن الثقافة الجادة، ومن ثم كان الهجوم على الأجهزة المسئولة عن الشباب وتحميلها مسئولية ما وصل إليه حال الشباب، وطالب بتثقيف الشباب ثقافة جادة. وإنشاء مكتبات في كل أنحاء البلاد.

كما تم بيان ما أطلق عليه "لغة النور ولغة الظلام"، والتأكيد على أن اللغة الفصحى هي لغة النور، وأن اللغة العامية هي لغة الظلام. وأكد على الاهتمام باللغة فهي وعاء الفكر، وليس هناك فكر بدون لغة للتعبير عنه. ومن ثم علينا التمسك بلغتنا العربية الفصحى والمحافظة عليها بكل ما نملك من قوة، ولا مانع من تطويرها تطويرًا لا يؤدي إلى فقد خصائصها وأبعادها الرئيسة.

كما تم الحديث عن "ثقافة النور وأساطير الظلام" وبيان أن ثقافة أوربا هي ثقافة النور، ومن ثم يجب الانفتاح عليها والأخذ منها. وتمت الإشادة بما فعلته مصر في هذا الصدد وما فعله مفكروها التنويريون، ومن ثم كان الهجوم على أولئك الذين يهاجمون الحضارة الغربية.

وينتقل هذا الفصل للحديث عن "أسطورة الغزو الثقافى" معتبرًا إياها مـن القضايا الزائفة، وليس من المعقول بعد هذا التقدم المذهل فى وسائل الاتصال أن نتحدث عن غزو ثقافى. ومن ثم كان التأكيد على الانفتاح علـى الثقافة الأوربية لأنـه لا يعقل أن نتصور أنـه سيأتى علينا يوم يكون فيه فكرنا وأدبنا عالميًا دون ذلك الاقتران السعيد بين ثقافة الداخل وثقافة الخارج، ومن المنطقى أن يحاول المتأخر أن يلحق بالمتقدم وليس العكس.

كما ينتقل هذا الفصل للحديث عن الفكر المصرى وتقديس العقل والتنوير، وما يجب على مصر أن تتبناه وتتجه إليه، وعلى مصر أن تتجه بكل قوة إلى تقديس العقل لتقيم عليه النزعة الإنسانية التنويرية، تلك النزعة التى بموجبها يمكننا إقامة الجسور بيننا وبين الدول المتقدمة فكريًا وحضاريًا، لأن هدم الجسور سيؤدى بنا إلى الاغتراب عن الواقع والعزلة عن الحياة.

كما تم الحديث عن: "دور التليفزيون وإعلان الحرب على الثقافة"، وتم بيان مدى الدور الذى يمكن أن يلعبه هذا الجهاز العجيب فـى إثراء الثقافة، كما تم استعراض بعض المقترحات كحلول لعلاج أوجه التخلف الثقافى بـالتليفزيون، وكـذا بيـان العلاقـة بـين التليفزيون وثقافة الجيل الجديد، والـذى أصبح يضرب بهذا الجيل المثل فـى البعد عن الثقافة، حينما يقال هذا جيل التليفزيون!!.

ثم كان الحديث عن "التكامل الثقافى برؤية فلسفية"، وتبين أن التكامل الثقافى هو الأساس الذى يجب أن يسبق كل أنواع التكاملات الأخرى، وتم استعراض التكامل بين مصر والسودان كنموذج للتكامل الثقافى، وتم بيان بعض المقترحات التى تساعد علـى ازدهار هذا التكامل بين البلدين الشقيقين والمحافظة على استمراريته.

كما تم تناول موضوع "الهجوم علـى الرواد والانهيار الثقافى"، وتم التركيز علـى الحملات التى شنها الأقزام على العمالقة من كبار مفكرينا، وتم التنبيه إلى أنه بدلاً من أن نلقى بالحجارة على عظمائنا والتشكيك فيهم، علينا مواصلة البناء والسير فـى الطريق الذى أصبح ممهدًا بفضل جهودهم.

كما تم عرض موضوع: "مستقبل فكرنا العربى"، وتم التأكيد على أنه إذا كنا نبحث عن مستقبل لفكرنا العربى فإنه يجب علينا تنقية التراث مما فيه من خرافات، وكذا التمسك بما فى هذا التراث من قيم أصيلة وما هو نافع حتى نجد لنا مكانًا فى تاريخ الفكر العالمى.

ويختتم هذا الفصل بالحديث عن "جائزة نوبل وقضية المحلية والعالميـة" وقد تم التأكيد على أن أدبنا وفكرنا العربى يعد أدبًا وفكرًا محليًا وليس عالميًا، ومن ثم ليس غريبًا ألا نجد فيلسوفًا عربيًا طوال ثمانية قرون ذلك لأن أدبنا وفكرنا العربى ينصب على المحليـة ولا يهتم بالتوصل إلى العالمية.

ثم يأتى الفصل الرابع من الكتاب ليستعرض موضوعًا بعنوان:

"التسامح الدينى"

وقد استعرض هذا الفصل عدة قضايا هامة:

أولها عن: "الإرهاب، المشكلة والحل". وهنا تم التأكيد على أن الإرهاب يعد ظاهرة عالمية، وليس ظاهرة محلية، وتم هنا استعراض الأسباب التى أدت إلى وجوده. وكذا تم بيان الحلول الحقيقية لتلك الظاهرة والقيام بخطة طويلة المدى لذلك، ويجب أن نحلل مناهج التعليم تحليلاً نقديًا جيدًا. وبحيث يحذف منها أية عبارة ترتبط بالإرهاب من قريب أو من بعيد، أو ما يرتبط بالفتنة الطائفية، ومن ثم يجب نشر الأفكار التنويرية من خلال كل أجهزة الإعلام بأنواعها، وبحيث لا يسمع ولا يرى إلا أفكار التنوير.

أما ثانية هذه القضايا فهى تتعلق بموضوع: "الوحدة الوطنية بين طريق النور وطريق الظلام"، وهنا تم التأكيد على تدعيم الوحدة الوطنية وذلك عن طريق القيام بخطة تنويرية شاملة داخل وسائل الإعلام، وفى مناهج التعليم بكل مراحلها، وينبغى الاتجاه إلى إقامة الوطن الواحد الجامع، الوطن الذى يؤمن فيه كل مواطن بربه ووطنه، الوطن الذى يكون معبرًا عن تقديس العقل ورفع راية التنوير. والتسامح بين أبناء الديانات المتعددة.

وأما ثالث هذه القضايا فهى تتعلق بموضوع: "الكتاب الدينى وتيار العصر والحضارة" وتم هنا بيان ظاهرة تأليف الكتب الدينية منذ منتصف القرن العشرين بصورة لا مثيل لها قبل ذلك، وتم بيان الأسباب التى أدت إلى وجود تلك الظاهرة ومن بينها: الرد على أخطاء بعض المستشرقين، وكذا رد الفعل على ازدهار الحضارة الحديثة التى تعبر عن الجانب المادى بالتعبير عن الاهتمام بالجانب الروحى ممثلاً فى الدين، وغير ذلك مما أدى إلى ظاهرة انتشار الكتاب الدينى.

أما رابع هذه القضايا فهى تدور حول: "الرؤية القبطية فى الثقافة المصرية والعربية" وتم هنا بيان دور الأقباط فى الثقافة بمعناها الواسع الشامل، إذ أن أعمالهم لا يمكن أن ينكرها إلا كل جاهل أو متعصب ضيق الأفق، سواء كان ذلك قديمًا أو حديثًا.

وأما خامس هذه القضايا فهى تدور حول: "المؤتمر العالمى للسلام بين الأديان المنعقد بإيطاليا"، ويعد هذا المؤتمر من أهم المؤتمرات العالمية الفكرية والدينية، حيث اشتركت فيه وفود عديدة من كثير من بلدان العالم. وتم هنا التنبيه إلى مدى حاجتنا فى وقتنا الراهن إلى مثل تلك المؤتمرات الفاعلة، وخاصة بعد ازدياد حالات التعصب والجهل بطبيعة دين أو أكثر من الأديان المنزلة. ومن ثم كانت الإشارة إلى ما دار فى هذا المؤتمر، حيث كان العمل فيه أقرب إلى الحوار منه إلى إلقاء البحوث المطولة. ومن ثم كانت أهمية هذا المؤتمر، ذلك لأن الحوار بين الأفكار يعد لبنة من لبنات البناء النقدى.

كما يعرض الفصل الخامس موضوعًا بعنوان:

"جامعاتنا والطريق نحو المستقبل {رؤية نقدية}"

وتم هنا بيان عدة عناصر: أولها يتعلق بموضوع: "جامعاتنا العربية والاغتراب عن الثقافة"، وتم هنا التأكيد على أن جامعاتنا الآن تعد فى حالة اغتراب عن الثقافة وقضايا الفكر الجاد، وأن الجامعات أصبحت فى حال سبات وكسل. ومع هذا فلا ينبغى إنكار بعض الظواهر الإيجابية مع قلتها الآن. كما تم التنبيه إلى كيفية استعادة الدور الريادى الخلاق

لجامعاتنا، وذلك عن طريق الانفتاح على التيارات الفكرية الكبرى في العالم شرقًا وغربًا، كما ينبغي مراجعة مناهج التعليم في جامعاتنا وحذف كل الأفكار التقليدية الميتة، وكذا تشجيع الزيارات المتبادلة بين علمائنا وعلماء البلدان الأجنبية، وكذا تشجيع الترجمة والمترجمين. كل ذلك سيؤدي حتما الى تحقيق الغرض المنشود من الجامعة.

اما ثاني هذه العناصر فهو يتعلق بموضوع: "جامعاتنا بين الكم والكيف". وتم هنا التأكيد على أن إصلاح جامعاتنا العربية لن يبدأ الا بالتركيز على الكيف دون الكم، كما تم بيان ما آل إليه حال الجامعة من حال يرثى لها. نظرًا لمستوى من يقومون بالتدريس أو ما يقرر على الطلاب فيما يعرف باسم "الكتاب الجامعي". وما يقال عن مرحلة الليسانس يقال عن مرحلة الدراسات العليا. ولن تتقدم الدراسات العليا إلا بتوفير المشرفين الجادين. وتشجيعهم تشجيعًا أدبيًا وماديًا. وتوفير كافة الإمكانات من أجهزة ومعامل وكتب لطلاب البحث.

وأما ثالث هذه العناصر فهو يتضمن موضوع: "النظرة النقدية لمناهج تدريس الفلسفة بالجامعات"، وهنا تم عرض مجموعة من الاقتراحات الخاصة بمناهج الفكر الفلسفي لتلافي القصور الذي تعاني منه المناهج الفلسفية اليوم. ومن ثم كان التركيز في تلك الاقتراحات على الاهتمام بتنمية الجانب النقدي لدى الدارسين، وكذا التركيز على الجانب العقلي والاهتمام بالتفسيرات العقلية التي تدعم الجانب العلمي.

كما يأتي الفصل السادس من الكتاب ليعرض موضوعا بعنوان:

"العرب ونماذج من القضايا السياسية من منظور نقدي"

وقد تناول هذا الفصل عدة موضوعات هامة، منها ما يتعلق بكيفية كتابة التاريخ بطريقة منهجية دقيقة، ومن ثم تم التأكيد على أن الخلافات في الرأي بين بعض الكتاب من جهة، وأفكار بعض الزعماء من جهة أخرى تؤدي إلى كتابة التاريخ بطريقة مشوهة، كما تم بيان أن أكثر من يكتبون التاريخ عندنا تغلب عليهم الجوانب الشخصية فقد تكتب آراء حول شخصية سياسية في حياتها، ثم سرعان ما يغير نفس الكاتب رأيه في تلك الشخصية بعد وفاتها، وأحيانًا تدخل كتابة التاريخ في إطار تصفية الحسابات الشخصية، وتم بيان أنه لا يوجد عندنا التزام بالتخصص، حيث يسهل على أي كاتب الزعم بأنه مؤرخ، ولعل هذا يرجع إلى عمل وسائل الإعلام التي قد تسلط الضوء على أناس يتكلمون في كل شئ، وقد انعكس هذا على مجال التاريخ كمجال من المجالات المتخصصة، وظهرت كتابات زعم أصحابها أنها كتابات تاريخية وهي ليست من التاريخ في شئ. كما تم التنبيه إلى أن المشتغلين بالتاريخ عندنا ليس لديهم القدرة على إدراك الجزئيات، ذلك لأنه لا يوجد لدى أحد منهم القدرة على ربط الحوادث بعضها ببعض، إضافة إلى ذلك لا يوجد لدى أحد منهم مذهبًا في التاريخ.

ومن ثم تم تقديم العديد من الاقتراحات التي تساعد على كتابة التاريخ، منها الالتزام بذكر الروايات المتعارضة دون تشيع، وحين التشيع لرواية ما ينبغي ذكر الأسباب لذلك ولابد من الإشارة إلى المصادر والمراجع الموثوق بها في كتابة التاريخ دون تجريح.

وينبغي الدقة في النقل، والالتزام بالشروط الخاصة بالمتواترات، وأن تكون لدى المؤرخ نظرة فلسفية. وكذا الالتزام بمراحل وشروط البحث التاريخي.

ومن الموضوعات التي اهتم بها هذا الفصل موضوع: "العقلية العربية وأيديولوجية العمل السياسي"، تم هنا التأكيد على أن العرب بين طريقين لا ثالث لهما: إما أن يرتضوا لأنفسهم أيديولوجية محددة المعالم للعمل الفكري والسياسي. وهنا يكون التقدم، وتكون الحياة، وإما أن يدوروا حول أنفسهم في دوائر مغلقة. دوائر ترفض كل فكر عقلي تقدمي بناء، دوائر تسرف في إصدار أحكام تكفير الإنسان لأخيه الإنسان، وبحيث أصبحت أشد خطرًا من محاكم التفتيش. وهنا تكون الرجعية. والانحدار إلى الهاوية وبئس المصير.

كما تم عرض موضوع: "أزمة الخليج بين الحاضر والمستقبل"، وتم هنا بيان أن تلك الأزمة سوف تتجاوز أبعادها أيامنا الحاضرة حتى تؤثر تأثيرًا كبيرًا في مستقبل الأمة العربية. وينبغي التأكيد على أن العرب أنفسهم للأسف الشديد هم المسئولون وحدهم عن أزمة الخليج. فالعيب في العرب أنفسهم وليس في غيرهم!!

وتم بيان أن لتلك الأزمة آثارها في الناحية الاقتصادية على بلدان عربية عديدة، كما تأثرت الدفاعات العسكرية للبلدان العربية. كما لا ينبغي إغفال أثر أزمة الخليج في المجال الديني، وانقسام الحركة الإسلامية، كما لا يمكن إغفال الأثر الثقافي مستقبلاً. إلى غير ذلك مما أثر في الأمة العربية في جوانب عديدة. ومن ثم كانت الاقتراحات لتغيير هذا الوضع الأليم، وهي تتمثل في الاعتراف بأخطائنا، ووقفة مع النفس ومواجهتها بتلك الأخطاء، ومن الضروري الثقة بالنفس وفي قدراتنا على اتخاذ القرار، وإذا كنا نعترف أن هذا الأمل بعيد التحقيق في أيامنا هذه، فلابد من أن يظل يراودنا الأمل في تحقيق هذا الأمل حتى نثبت وجودنا على خريطة العالم.

كما تضمن هذا الفصل موضوعًا آخر هو: "هل تسهم الأحزاب في البناء الثقافي؟"

وفي هذا الموضوع تم التأكيد على أن حال الأحزاب عندنا للأسف الشديد هو حال يدعو إلى الحزن والأسى، ذلك لأن من يدرس خطط وبرامج الأحزاب بدقة وموضوعية، فإنه لا يجد في تلك الخطط والبرامج خريطة ثقافية، ويصبح هذا القول صحيحًا: إنَ الثقافة في واد والبرامج الحزبية في واد آخر، ومن ثم كان التنبيه إلى ما ينبغي على أحزابنا القيام به من التأكيد على دور الثقافة في المجتمع، وينبغي أن تتحول الأحزاب إلى قلاع ثقافية كبرى. وكفانا جمودًا وتخلفًا، وأن تدور أحزابنا في حلقات مفرغة وتنحدر بنا إلى الهاوية، ولا ينبغي لأحزابنا أن تظل بعيدة عن الثقافة لأنها حينئذ ستكون أحزابًا كالطبل الأجوف، وأحزابا جوفاء تعني أنه لا قيمة لها ولا تأثير.

كما انتهى هذا الفصل بعرض موضوع هام عن: "حرب أكتوبر والرؤية المستقبلية" وتم هنا بيان أن حرب أكتوبر ردت المعتدي، وأننا انتصرنا لأننا دعاة حق، وأننا مؤمنون أنه لا تفريط في هذا الحق مهما كانت التضحيات، وإذا كان انتصار أكتوبر لم يحدث مصادفة ولا بنوع من الحظ، بل إنه تم بناء على التخطيط العلمي، والإيمان بأن النتائج لا تحدث إلا عن مقدمات ضرورية، وهذا يعد أبلغ درس يجب أن نضعه في اعتبارنا ومستقبل حياتنا. وهذا الانتصار لم يحدث إلا بفضل الإيمان بقوة العلم. وأن حكومة المستقبل هي حكومة العلماء والمفكرين الذين يؤمنون بالتخطيط العلمي الدقيق. ومن ثم ينبغي أن نضع ذلك نصب أعيننا في مستقبل حياتنا.

أما الفصل السابع فقد تضمن البحث في قضية عنوانها:

"دفاع عن الاستشراق والمستشرقين {رؤية نقدية}"

وتم هنا التركيز على فلسفة الاستشراق، وبيان اتجاه بعض المستشرقين إلى إنكار المجهودات التى قام بها مفكرو العرب، وكذا بيان الاتجاه المناقض لذلك، والذى أكد على جهود المفكرين العرب ودافع عن أهمية الفكر العربى ومكانته فى تاريخ الفكر العالمى، كما تم بيان فضل المستشرقين والمجهودات التى قاموا بها ولولاها لما استطعنا التوصل إلى كتبنا التراثية، كما لا ينبغى إغفال أننا تعلمنا منهم المنهج أيضًا، وللمستشرقين فضلهم، ولهم بصماتهم القوية موضوعًا ومنهجًا فى ميادين الفكر العربى، ومن الظلم التعسف فى الحكم عليهم، وتوجيه الاتهامات الظالمة لهم، وإغفال أعمالهم العظيمة ومناهجهم الأكاديمية الدقيقة.

أما الفصل الثامن فيأتى ليعالج موضوع:

"روايات الخيال العلمى {برؤية نقدية}"

وهنا تم التأكيد على أن روايات الخيال العلمى تعد من فنون الأدب الهامة، ولعل عدم اهتمام الكثيرين من دارسى الأدب بهذه الروايات، إنما يرجع إلى الخلط بين الفن والنقد من جهة، وعدم التفرقة بين الخيال العلمى والخرافات والأساطير من جهة أخرى. كما تم التأكيد على أن الإبداع فى روايات الخيال العلمى لا يمكن أن يتحقق إلا إذا كشفت تلك الروايات عن مواقف مؤلفيها، وعن اتجاهاتهم، ورؤيتهم الشمولية، ومبررات القول بآراء معينة دون آراء أخرى. فالخيال العلمى له طاقاته الإبداعية كما بدا ذلك واضحًا فى العديد من المراحل والتطورات التى مر بها. كما انتهى هذا الفصل إلى بيان أننا فى أمس الحاجة إلى إعادة النظر فى كثير من أحكامنا حول روايات وقصص الخيال العلمى. تلك الأحكام التى قامت للأسف على الخلط بين روايات الخيال العلمى وبين الأعمال الفنية، تمامًا كما يتم الخلط بين خصائص العمل العلمى والعمل الفنى.

وينتهى هذا القسم الأول من الكتاب بهذا الفصل التاسع الذى تناول موضوع:

"رؤية نقدية حول ما يسمى بأدب المرأة فى عالمنا العربى"

تم فى هذا الفصل استعراض بعض جوانب من الحملة الهجومية التى تعرض لها مؤلف هذا الكتاب الذى نعرض له، حينما تناول إنتاج بعض الكاتبات بالنقد مؤكدًا على أن ما أنتجته تلك الكاتبات لا يعد داخلاً فى مجال الأدب أو فى مجال الفكر من قريب أو من بعيد، كما ألقى هذا الفصل الضوء على ما يتم من خلط بين طبيعة العمل الأدبى والذى يعد نوعًا من الفن، وبين طبيعة النقد الأدبى والذى يعد علمًا إلى حد كبير. وينتهى هذا الفصل إلى التأكيد على أننا لن نجد عند المرأة العربية سواء فى قديمها أو حديثها أدبًا ذا قيمة، ومن يحاول البحث عن أدب صادق عند المرأة العربية فوقته ضائع عبثًا، ذلك لأنه فى مجال الأدب الصادق لا تنجح المرأة لأن معظم أعمالها الأدبية إن لم تكن كلها لا تساوى شيئًا، ولكن الدعاية المكثفة هى التى تصنع الهالات، وتجعل لأعمال من يقال عنهن أديبات قيمة من أثر الضجيج، أما من خلال المنظور النقدى فإن تلك الأعمال لا تساوى شيئًا، ولن يكتب لها الخلود أو الاستمرار، فهذه الأعمال لا تمت إلى الأدب الحقيقى بأية صلة، ذلك الأدب الذى يحاول أن يشق طريقه نحو العالمية ..

تلك هى موضوعات القسم الأول من كتاب ثورة النقد، والتى آثرنا عرضها هنا، ونرجو أن يتم النفع بما فيها من معلومات وحكم ووصايا قيمة قال بها مفكرنا الكبير عاطف العراقى.

(١٧)

ثورة النقد فى عالم الأدب والفلسفة والسياسة

تحليل: د. رجاء أحمد على(*)

عندما نقوم بتحليل كتاب "ثورة النقد فى عالم الأدب والفلسفة والسياسة" نجد أنفسنا بإزاء ثلاثية (وليس كتاب) الدكتور عاطف العراقى. إذ يضم هذا الكتاب قسمين فى ثلاثة أجزاء ويزيد عدد صفحاته على الألف ومائتين صفحة من القطع الكبير.

الكتاب الأول وهو الذى يمثل القسم الأول بعنوان "ثورة النقد فى عالم الأدب والفلسفة والسياسة" "القضايا والمشكلات من منظور الثورة النقدية"، أما القسم الثانى فبعنوان "ثورة النقد فى عالم الأدب والفلسفة والسياسة" كتب وشخصيات من منظور الثورة النقدية ولما كان هذا القسم كبير الحجم فقسّم إلى جزئين بنفس العنوان.

ولما كانت هذه الثلاثية عظيمة الكم والكيف فآثرت أن أركز على عرض وتحليل القسم الأول الذى يحمل هموم وقضايا ومشكلات أثارها عاطف العراقى وحاول أن يضع لكل منها الحلول بعد أن نظر إليها من منظور الثورة النقدية التى تعودت عليها منذ أن كنت طالبة وإلى الآن. وبعد أن أعرض لهذا القسم الكبير أشير إلى القسم الثانى وما يحويه من كتب وشخصيات تراثية ومعاصرة وأركز على اثنين منهما على سبيل المثال.

والآن سوف أعرض للقضايا والمشكلات فى هذا الكتاب الذى يتكون من شكر وتقدير فى بدايته ثم إهداء إلى الزعيم مصطفى النحاس باشا إهداءً يثير كثير من المشاعر بداخل كل من يقرأه، ثم تلاه بتصدير عام وتسع فصول.

الفصل الأول بعنوان "أحكام خاطئة فى مجال الفكر العربى" ومن خلال العنوان يتضح لنا ما سوف يعرض فى هذا الفصل فهو يعرض الكثير من الأحكام التى نصدرها على فكرنا العربى باعتبار أنها أحكام خاطئة وساذجة تؤدى إلى تشويه فكرنا العربى ومن أمثلتها القول بأن النقد لا يعد علمًا فهذا الحكم خاطئ ذلك لأن النقد لابد أن يتصف بالموضوعية وبالتالى يأخذ صفة العلم على عكس الفن الذى يتصف بالذاتية.

أيضًا من الأحكام الخاطئة ما يتعلق بقضية التأثير والتأثر، إذا كان هناك تأثير فهذا لا يقلل من شأن التأثر أو يجعلنا نقول عن مفكر أنه صورة لمن تأثر به أو أنه لم يضف جديدًا. وعلى ذلك يذهب أستاذنا إلى أن الحكم على محمد عبده وطه حسين وغيرهما على أنهم عالة على الفكر الغربى يعد حكمًا خاطئًا.

ويعرض أستاذنا لصور أخرى من الأحكام الخاطئة كأن نحكم على مفكرينا بأنهم لم يتأثروا بفكر الآخرين وأن فكرهم خالص لهم، أو أن نحكم على أن مفكرينا أثروا تأثيرًا عظيمًا فيمن جاء بعدهم كالقول بأن ديكارت وكانط وهيوم قد تأثروا بالغزالى، ومن منطلق الثورة

(*) أستاذ الفلسفة المساعد – كلية الآداب – جامعة القاهرة.

النقدية البناءة يوصى أستاذنا بأننا عندما نتناول قضية التأثير والتأثر لابد أن نتناولها بحذر شديد ذلك لأن الفكرة قد تنتقل من بيئة إلى بيئة أخرى ويكون لها دلالات جديدة في البيئة الجديدة تختلف كل الاختلاف عن بيئتها القديمة. أيضًا من الأخطاء الشائعة تقديس التراث بكل ما فيه ويرى أستاذنا أن هذا يعد من الأخطاء العظيمة ذلك لأن الذين وضعوا التراث بشر مثلنا معرضون للوقوع في الخطأ، فلا يجب أن نأخذ كل ما قالوه على أنه صواب، ولن نتقدم خطوة واحدة إلا إذا كان لدينا الحس النقدى القادر على القبول والرفض بموضوعية. إن أخطاءنا في مجال الفكر العربى لا حصر لها، وأدت أحكامنا الخاطئة إلى القول بوجود فلاسفة عرب في عالمنا العربى المعاصر: والواقع يثبت العكس، فلو كانت لدينا الشجاعة والإدراك الشامل العميق لقلنا لا توجد لدينا نحن العرب مذاهب أدبية ولا مذاهب فلسفية، ويشير أستاذنا بصراحته التى عاهدناها فيه إلى أن أسباب عدم وجود مذاهب أدبية أو فلسفية إنما يرجع إلى أنفسنا فلابد أن نرجع إلى أنفسنا كى نعرف أسباب ذلك فالقصور يكمن فينا.

أما الفصل الثانى فعنوانه تساؤل يشغل بال الكثيرين من المهمومين بعالمنا العربى والتساؤل هو: هل استعد العرب للدخول إلى ثقافة قرن جديد؟، هذا التساؤل يرتبط بنوع من التحديات التى تواجه المسلمين والتى منها التحدى الثقافى، ذلك التحدى الذى يوضع على رأس التحديات، لأن الثقافة هى أساس كل التحديات الأخرى، لأنه من خلال الثقافة نستطيع أن نحكم على مجتمع من المجتمعات، وعلى ذلك لا يجب أن نأخذ - كما هو شائع في المجتمعات العربية الإسلامية - بالتطبيقات التكنولوجية دون أن نأخذ بالأفكار العلمية لأننا لو فعلنا ذلك لا يمكن لنا أن نساهم في دنيا المعرفة والإبداع.

ويرتبط التساؤل عن التحديات التى تواجه المسلمين بقضايا وأبعاد متعددة، ولقد آثر أستاذنا أن يتناول قضية هامة جدًا تواجه العالم بأثره ألا وهى قضية العولمة وصلتها بالتنوير من جهة، والاتجاه النقدى من جهة أخرى، هناك من يؤيد هذه الثقافة بكل أبعادها وهناك من يحاربها بلا هوادة، وهناك من يذكر العديد من التحفظات على هذه الثقافة.

وإذا كان البحث في قضية العولمة يرتبط بالعديد من القضايا فقد آثر أستاذنا أن يتناول دراسة هذه القضية من منظور التنوير، فالتركيز على الجانب الفكرى من ثقافة العولمة يرتبط ارتباطًا رئيسا بالتنوير. ويرى أستاذنا أن الانفتاح على هذه الثقافة أمر ضرورى لاسيما وقد أصبح العالم قرية صغيرة، ولا يصح أن نخشى من تلك الثقافة، بل يجب أن نتعامل معها وندخل في حوار مع قضاياها، ولا يجب أن نتقوقع حول أنفسنا، وإذا لم نبادر بتحديد هويتنا الثقافية العربية من خلال قضايا العولمة ونبادر باتخاذ المواقف من جانبنا فلن يكون لنا وجود في المستقبل.

المثقف هو الذى يهتم بكل القضايا من خلال المنظور التنويرى، وكما يقول أستاذنا الدكتور عاطف إن الفرد التنويرى هو الذى تؤرقه هموم الأمة العربية بحيث تصبح حياته الفكرية هى القضايا المصيرية لعالمنا العربى فلا يحيا إلا بها ولا يعيش إلا من أجلها: هذا هو المثقف التنويرى في رؤيته المستقبلية، ومعنى هذا أنه لابد أن يكون لدينا رؤية

مستقبلية واضحة ولنكن صرحاء مع أنفسنا ونبتعد عن النظرة التفاؤلية الساذجة (وهنا أذكر ما قاله أستاذنا فى أكثر من حوار معه يقول إن صاحب النظرة التشاؤمية أكثر عقلانية من صاحب النظرة التفاؤلية) وهذا ما أكده عندما ذهب إلى أن الإسراف فى التفاؤل جعل أكثر مثقفينا فى واد وقضايا الأمة فى واد آخر.

وإذا كنا نجد فكرًا تنويريًا فى بعض بلدان العالم العربى لفترة أو مرحلة لكن سرعان ما نجد انتكاسة أو ردة عن المكاسب التنويرية فى مجالات عديدة، فليس من المعقول أن ننتظر حلاً لمشكلاتنا فى الوقت الذى نعلن فيه الهجوم على ثقافة العولمة بدون التسلح برؤية نقدية، إن دولة بغير فكر تنويرى يقوم على أسس فكر العولمة هى تمامًا كجسد بلا دماغ، وإذا خلا الجسد من الدماغ فإنه سيكون أقل مرتبة من الحيوانات الضالة.

وعلى هذا فالرؤية المستقبلية كما يراها د. عاطف تقوم على الانفتاح على كل الأفكار والتيارات من خلال منظور نقدى وبعد ذلك لنأخذ منها ما يوافقنا ولنرفض ما لا يوافقنا، أما أن نظل فى حالة تقوقع داخل التراث والخوف من ثقافة الغرب فهذا كله لا يؤدى بنا إلا للجمود فلنأخذ من التراث ما نأخذ بشرط ألا يقف عائقًا فى طريق تقدمنا.

هكذا حاول أستاذنا أن يرسم لنا صورة لرؤية مستقبلية تقوم على المنظور التنويرى لا ترفض التراث تمامًا بل تأخذ منه ما يفيدها وأيضًا تنفتح على الآخر (الغرب) ولا تخاف منه بل تحدد هويتها: تأخذ منه ما يفيدها وترفض ما ترفض؛ كل هذا على أساس عقلى فالعقل أعدل الأشياء قسمة بين البشر كما قال أبو الفلسفة الحديثة رينيه ديكارت.

على الرغم من أن العالم أصبح قرية صغيرة مفتوحة النوافذ، إلا أننا للأسف الشديد نجد أن المناخ الفكرى السائد فى أكثر بلداننا العربية لا يعد مناخًا مؤهلاً لثقافة العولمة، فصاحب الرؤية الجادة قد يجد صعوبة فى التعبير عن رأيه أو موقفه وهنا يشعر بالاغتراب (وكأنه متوحد ابن باجة الذى يشعر بالغربة فى وطنه وبين أهله) فواجب عليه أن يدافع عن أفكاره بكل ما أوتى من قوة، فالبحث عن أيديولوجية فكرية عربية مستقبلية لا يمكن أن يتم إلا بالتعاون بين المفكرين والمثقفين من خلال إيمانهم بالقيم البناءة فى ثقافة العولمة؛ فلكى يتم المشروع الحضارى للأمة لابد أن تتوافر له مقومات أساسية على رأسها صدق المفكر مع نفسه والبعد عن المصالح المادية والشخصية لأنها كفيلة بفشل أى مشروع خاص بالأمة. أيضًا لابد أن نكون متفتحى النظرة، إن السعى نحو نظام ثقافى عربى جديد لا يعد شيئًا صعبًا، إذ نجد العديد من الأفكار التى دعا إليها مفكرون كبار فى العصر الحديث على امتداد العالم العربى إننا لا يمكن أن نقلل من الأفكار التنويرية التى نجدها فى فكر رفاعة الطهطاوى وأحمد لطفى السيد وقاسم أمين وسلامة موسى وطه حسين وزكى نجيب محمود ومالك بن نبى والكواكبى وغيرهم كان لهم رؤية مستقبلية، لابد من الاستفادة من أفكارهم وجعلها واقعًا حيًا، ولابد من ثورة فكرية تخلق إنسانًا عربيًا جديدًا.

ويوضح أستاذنا كيف يمكننا بناء نظام ثقافى عربى جديد وذلك من خلال مقترحات وضعها؛ منها على سبيل المثال القضاء على الفصل بين ما يسمى بالتعليم الدينى والتعليم المدنى؛ لابد أن نسير على طريق التنوير: والتأكيد على أهمية العلم والقضاء على

الخرافات التى تعوق مسيرتنا العلمية؛ فالعلم هو المستقبل والانفتاح على الآخر. وهذا ليس بجديد علينا فقد انفتح العرب منذ قرون (أيام العصر العباسى) على الثقافات الوافدة وحدث امتزاج لم يلغ الشخصية العربية. أيضًا من العوامل التى تؤدى إلى خلق نظام ثقافى عربى جديد أن نأخذ من التراث ما يؤدى إلى نهضتنا وتقدمنا. وأن نحدّد دور الثقافة فى مجتمعنا. فالمثقف كما ينبغى أن يكون هو الكائن الاجتماعى الذى لابد وأن تكون أفكاره مؤدية إلى سعادة وتقدم مجتمعه، هكذا نحقق نظامًا ثقافيًا عربيًا جديدًا نتفاخر به ثم يعرض أستاذنا لحال فكرنا العربى اليوم وحال الضياع والخلو من الأيديولوجية وكما يقول عنه أستاذنا إنه عبارة عن مجموعة من الكلمات المتقاطعة التى قد لا يفهمها أحد؛ ويرجع ذلك إلى أن أصحاب هذا الفكر يزعمون أنهم يقدّمون مذاهب أدبية وفكرية فى حين أن الواقع يكشف على أنها مذاهب لا تستند إلى أساس فكرى أيديولوجى ولا تقوم بنقد الواقع أو التعبير عنه تعبيرًا صادقًا بالإضافة إلى المعارك الفكرية التى نختلقها وما هى إلا خيال فى خيال لهذا جاء فكرهم أجوفًا مسطحًا.

ويشير أستاذنا إلى أن الحديث عن عوامل تدعيم الإبداع والمشكلات التى تواجهه ترتبط بمشكلة التنوير لذلك يقوم بمسح شامل للعوامل التى تؤدى إلى عرقلة الإبداع ويشرحها شرحًا وافيًا ويرى أننا فى الدول النامية نعدُّ أصحاب توكيلات فكرية لا نصيب لنا فى العملية الإبداعية كذلك يركز أستاذنا على التعليم بالجامعات ويبيّن سلبياته الكثيرة التى تؤدى إلى تقويض أى نظرة تنويرية.

يرى أستاذنا أنه لا أمل لنا فى أن تكون لنا إسهامات مستقبلية إلا بالانفتاح على كل تيارات وثقافات العالم، وإذا كانت أسباب العلم والحضارة بيد العالم الغربى فلماذا لا نأخذها؟! وكفانا هجومًا على كل ما يأتى من أوربا كيف نهاجمها ونحن نستخدم ما أنتجته هذه الحضارة على سبيل المثال؛ وأقرب مثل هذا الميكروفون الذى نهاجم فيه الحضارة الأوربية هو ثمرة من ثمارها.

يواجه العرب تحديات كثيرة لابد أن نواجهها بالتسلح بالروح النقدية التى تؤدى إلى موقف إيجابى، وبه نكون أو لا نكون.

أما الفصل الثالث من الكتاب فعنوانه "مثقفون وأشباه مثقفين" ويندرج تحت هذا العنوان خمسة عشر عنصرًا كل من هذه العناصر تؤكد لنا النزعة العقلية النقدية عند أستاذنا عاطف العراقى. وأول هذه العناصر ما يطلق عليه أستاذنا (البتروفكر)، ومن خلال هذا العنصر يتبين لنا العوامل التى تؤدى إلى عرقلة التنوير والتقدم، فجميعها يدور حول خدمة أصحاب البترول وخدمة أفكارهم التى تؤدى إلى رفض كل محاولة تنويرية زعمًا منهم الحرص على الدين والتراث وهم أبعد ما يكونون عن ذلك.

ويرجع أستاذنا (والكثيرون من المفكرين الواعين يؤيدونه فى ذلك) التخلف الذى نعيشه وضعف الثقافة العربية إلى ظاهرة البتروفكر، فبدلاً من أن توجه أموال البترول إلى نشر الفكر الواعى المستنير فى عالمنا العربى حدث العكس وظهرت قضية الغزو الثقافى والهجوم على الحضارة الأوربية والخلط بين الدين والعلم وأسلمة العلوم ونشر الفكر

الأصولي وتدعيم الفكر الإرهابي والهجوم على الفكر الفلسفي وغير ذلك من قضايا ظهرت على الساحة العربية - بفضل أموال البتروفكر - كلها تضافرت للهجوم على الحضارة الأوربية والغرب في حين أنهم أول من استفاد بما أنتجه الغرب، وكما يقول أستاذنا بنزعته الساخرة اللاذعة إنه لو مرض واحد منهم فإنه يكون من أسبق الناس طلبًا للعلاج بالخارج ويركب الطائرة التي هي من منجزات الغرب؛ ويفند أستاذنا كل قضية من القضايا التي ظهرت على الساحة من جراء ظاهرة البتروفكر، ومن بينها قولهم بأن فلسفتنا تعد فلسفة إسلامية. وهذا قول غير صحيح إذ أنها فلسفة عربية كما نقول فلسفة انجليزية وفرنسية وألمانية وغير ذلك. إن القضايا التي أثارتها ظاهرة البتروفكر كثيرة لا تحصى فكم من الأخطاء والكوارث حدثت تحت تأثير تلك الظاهرة.

والعنصر الثاني من هذا الفصل يحدد فيه من هو المثقف؟ ويرى أستاذنا أننا نخلط بين المثقف من جهة والمتخصص في مجال من مجالات العلوم من جهة أخرى، كذلك هناك خلط بين الثقافة من جهة والإلتزام بأيديولوجية معينة من جهة أخرى. ونتيجة لهذا الخلط وجد أستاذنا ضرورة أن يحدد من هو المثقف ويذهب إلى أنه ليس من الضروري أن يكون المتخصص مثقفًا، فالمثقف مطالب بالإلمام بكل التغيرات التي تحدث في العالم في السنوات التي يعيشها هذا المثقف وأن يكون مستنيرًا وعقله مفتوحًا على كل التيارات الفكرية وأن يكون له وجهة نظر وأن يعرف ما بين السطور وغير ذلك من خصائص خص بها المثقف.

أما ثالث هذه العناصر فبعنوان المثقف والمجتمع يبين فيه أن المثقف لابد وأن يلتحم بقضايا مجتمعه، فالمثقف لا يكون مثقفًا إلا إذا حاول من جانبه الاسهام في حل مشكلات المجتمع الذي يعيش فيه، فالإنسان حيوان مفكر، حيوان سياسي، فطه حسين جمع بين كونه أستاذًا بالجامعة ومتخصصًا في الأدب وبين الريادة الفكرية في مجتمعه وهكذا من الضروري أن يكون لكل فرد يريد لنفسه أن يكون مثقفًا أن تكون له إسهاماته وله رؤية في مجال الحاضر والمستقبل وإذا فعلنا ذلك فإنه سيكون بالإمكان حل أكثر مشكلاتنا سواء في مصر أو غيرها من بلدان العالم العربي، لابد من الربط بين المثقف والمجتمع؛ بين الفكر والواقع فلا يبحث في موضوعات عفا عليها الزمان كالبحث في العلاقة بين الدين والعلم أو الدين والفلسفة تلك الموضوعات التي قد تسئ للدين أو للعلم، إننا أخطأنا في الكلام عن الغزو الثقافي مع أن الثقافة لا وطن لها فقد قال الرسول (ص) اطلبوا العلم ولو في الصين، فلابد أن نوجه بحوثنا إلى القضايا التي تفيد المجتمع ونربط بين المثقف والمجتمع.

رابع هذه العناصر بعنوان شبابنا وقضية الثقافة، يعد هذا الموضوع من الموضوعات الهامة والتي تعكس حال شبابنا اليوم، فعلى الرغم كما يقول أستاذنا من أن الشباب في حد ذاته خير وعلى درجة كبيرة من الذكاء إلا أنه وصل إلى حالة يرثى لها؛ حالة تعبر عن الجهل والسذاجة والسطحية فشبابنا اليوم بعيد عن الثقافة الجادة التي تصقل العقل، إن اهتمامه ينصب على كرة القدم وأخبار السينما ولا يكاد يدر عن الثقافة وقضاياها شئ ويبحث أستاذنا عن الأسباب التي أدَّت بشبابنا إلى هذه الحالة.

ويذهب إلى أن ما يقدم لشباب اليوم لا يعد ثقافة بالمعنى الدقيق، وإذا كانت للجامعة وظيفة أكاديمية ووظيفة ثقافية إلا أنها لا تستطيع أن تقوم بوظيفتها الثقافية هذه فى ظل الآلاف من الطلاب الذين يحشدون حشداً فى قاعات الدرس، أضف إلى ذلك أن الكتاب الذى يقدّم ثقافة جادة ثمنه فوق المستطاع على ميزانية الطالب، بالإضافة إلى المناهج الجامعية الجافة والتى أشار إليها أستاذنا فيما قبل وأضف إلى ذلك وسائل الإعلام وما تقدمه من سوء تغذية للعقل. فشبابنا لا يجد فيها الثقافة الجادة، فالأجهزة المسئولة لا تقوم بدورها بشكل جاد فالاهتمام منها لا يوجه إلى العقل الإنسانى بل اهتمامهم موجه لبناء أجسام لا عقول وخير شاهد على هذا كرة القدم فهل الثقافة فى العقل أم فى القدم؟!! ..

هكذا حاول عاطف العراقى بيان أوجه النقص والعوامل التى تؤدى إلى اضمحلال الثقافة وهو عندما ينقد لا ينقد لمجرد النقد، بل يضع حلولاً ويرى أننا لو تداركنا أوجه القصور فى جامعاتنا وفى الأجهزة المسئولة عن الشباب ووسائل الإعلام واهتممنا بقضايا الفكر والثقافة بقدر اهتمامنا بالرياضة البدنية فهذا سيؤدى إلى شباب مثقف جاد يحق له أن يكون أمل مصر العزيزة.

خامسًا: لغة النور ولغة الظلام، هذا العنصر خاص بلغتنا الجميلة إنه قضية الساعة. إن البحث فى مشكلة لغتنا العربية يعد على علاقة وثيقة بمشكلة الأصالة والمعاصرة، ومن يختار لنفسه المعاصرة فقط فقد يجد الحل فى اللجوء إلى تطوير اللغة تطويرًا قد يؤدى إلى فقدان الهوية. ومن يطالب بالأصالة فقط فهو مخطئ، فهذا الطريقان المنفصلان لا يمثلان الطريق السليم، فمن الضرورى الجمع بين القديم والجديد أى نحافظ على لغتنا وندافع عنها ولكن لا مانع من تطويرها تطويرًا لا يفقدها خصائصها، فلغتنا إنما هى لغة النور، أما تطويرها بجعلها عامية فبهذا تكون لغة الظلام.

إن مشكلة لغتنا تكمن فى أسلوب تدريسنا لها، إن لغتنا تتبوأ مكانة متميزة بين لغات العالم فهى لغة المستقبل الوضاء المشرق؛ اللغة التى يدافع عنها مجمع اللغة العربية، إن العروبة ثقافة قبل أن تكون سياسة كما قال د. زكى نجيب محمود، إن لغتنا الفصحى لغة النور قادرة على التعبير عن فنوننا وآدابنا، ويستمر أستاذنا فى الإشادة بلغتنا العربية ويرجو من برامجنا الإذاعية أن تحذو حذو البرنامج الثانى فى الإذاعة المصرية لنضمن للغتنا العربية الجميلة طريق التقدم والازدهار.

سادسا: ثقافة النور وأساطير الظلام، يبين أستاذنا فى هذا العنصر أن العصر الذى نعيش فيه هو عصر ركود ثقافى، وإذا قارنا بين واقعنا الثقافى اليوم والواقع الثقافى فى الماضى القريب لوجدنا أن الماضى أفضل ألف مرة من واقعنا الثقافى اليوم الذى ينظر إلى الثقافة على أنها تعد شيئا كماليا يمكن الاستغناء عنه.

ويرى أستاذنا أن الحل هو الانفتاح على كل تيارات الفكر الغربى، فالثقافة الأوربية تمثل ثقافة النور فمصر لم يكن لها الريادة على كافة البلدان العربية إلا لأنها فتحت أبوابها على العالم عن طريق ثقافتها، ولا أمل أن يستعيد العرب مكانتهم الثقافية إلا بتشجيع الكتاب وتدعيمه كما ندعم رغيف الخبز فللأسف الشديد إن الناس اليوم تستمد ثقافتها من

المسلسلات التليفزيونية التى تؤدى إلى التخلف العقلى وأيضًا تستمدها من كرة التقدم، فهذه كلها تمثل ثقافة الظلام.

لا أمل لنا فى استعادة مكانتنا إلا من خلال الاهتمام بالثقافة والتشجيع على الترجمة إننا لو جعلنا القدوة عند شبابنا ممثلة فى كبار الأدباء والكتاب سواء من رحل منهم أو من لا يزال على قيد الحياة فسوف نجد أن ثقافة العرب مستقبلاً لا تقل عن ثقافتهم فى الماضى.

سابعًا: عنصر بعنوان أسطورة الغزو الثقافى حيث أن هذه القضية كما أشار أستاذنا وليدة ظاهرة البتروفكر وهى قضية زائفة، فليس من المعقول أن نتحدث عن غزو ثقافى والعالم كله أصبح قرية صغيرة، فالغرب الآن هو صاحب الروائع فى كافة المجالات، ونحن لا نجد لدينا إلا توكيلات فكرية؛ ليس أكثر من هذا. إننا إذا رددنا ما يقال بغزو ثقافى فسنصبح فى حالة اغتراب عن الثقافة، فكيف لنا أن نتحدث عن قضايا التنوير والثقافة العالمية فى الوقت الذى يتحدث فيه أشباه المثقفين عن وهم هو "الغزو الثقافى". إذا كانت ثقافة الآخر غزوًا فمرحبًا بهذا الغزو الذى يحقق وئامًا بين الثقافة الداخلية والثقافة الخارجية.

ثامنًا: الفكر المصرى وتقديس العقل والتنوير، يؤكد أ. د. عاطف العراقى من خلال تناوله لهذا العنصر على أننا إذا أردنا لأنفسنا مستقبلاً مزدهرًا فى مجال الفكر المصرى. فلا طريق أمامنا إلا السعى نحو تقديس العقل والتمسك بثقافة النور والتنوير ومن المؤسف أننا نجد الفكر التنويرى الذى ازدهر فى الماضى؛ نجد من يهاجمه من أنصار الظلام، إننا نرجع إلى الوراء أو نصعد إلى الهاوية وذلك حين نسخر من تيار التنوير إنه فى الوقت الذى نجد أنفسنا فى أمس الحاجة إلى النظرات التنويرية التى تقوم على العقل نجد من يحارب العقل ويدافع عن الخرافة والأسطورة ويسيئون إلى ديننا الحنيف حين يتحدثون عن علم نفس إسلامى وفلك إسلامى وغير ذلك من الظواهر السلبية التى ظهرت فى عقد التسعينات وأدت إلى نوع من الضباب الفكرى، إن مصر بتاريخها الحضارى المزدهر وبعطائها الخالد؛ والذى امتد منذ قرون قبل الميلاد؛ يجب عليها أن تتجه بقوة إلى تقديس العقل بحيث تقيم النزعة الإنسانية التنويرية تلك النزعة التى تقيم الجسور بيننا وبين الدول المتقدمة إننا لا يمكن أن نعيش عصر تقديس العقل إلا بإزالة العوائق الموروثة ونصعد إلى الفكر العلمى التجديدى البناء.

تاسعًا: التليفزيون وإعلان الحرب على الثقافة، يوضح أستاذنا فى هذا العنصر أن ما يدعيه الكثيرون من أن الإمكانات المادية هى المسئولة عن القصور والاضمحلال يعد هذا زعمًا غير صحيح بل هو محاولة منهم لإعفاء أنفسهم من المسئولية، وهذا صحيح إلى أبعد الحدود فكيف نرجع البرامج الثقافية فى التليفزيون إلى الإمكانات. إن إمكانات التليفزيون اليوم أفضل من إمكاناته فى الماضى ومع ذلك نجد أن ما كان يقدمه التليفزيون والإذاعة فى الماضى من برامج ثقافية تفوق ما يقدم الآن كما وكيفًا. فلا صلة إذن بين ما يقولون عنه إن الإمكانات المادية هى السبب فى قلة البرامج الثقافية. وكما يقول أستاذنا إن إنتاج تمثيلية تستغرق ساعة من الإرسال التليفزيونى يتكلف أضعاف أضعاف ما يتكلفه البرنامج

الثقافى فلا يوجد مؤلف أو متحدث فى مجال ثقافى يطالب التليفزيون بمكافأة توازى عشر مكافأة ممثل أو راقصة. ويعرض أستاذنا مجموعة من الاقتراحات لعلاج أوجه التخلف الثقافى منها الاستعانة فى تخطيط البرامج الثقافية بالتليفزيون بالمتخصصين وتعيين مستشار ثقافى لكل برنامج ثقافى ولا يجب أن نركز على المشاهير فالشهرة عمياء؛ ولسنا بحاجة إلى البحث عن نجم شباك ثقافى وقدم أستاذنا مجموعة من الاقتراحات لتساعد التلفزيون على أداء دوره فى مجال الثقافة.

ويواصل أستاذنا الحديث عن التليفزيون وأثره، فيتناول فى العنصر العاشر التليفزيون وثقافة الجيل ويبدأه بتساؤل غاية فى الأهمية تتفرع عنه مجموعة أسئلة. أما السؤال فهو هل بالإمكان أن يصبح التلفزيون فى مصر قناة من قنوات الثقافة، الحقيقة إن ليس بالإمكان أن يؤدى التليفزيون وظيفة ثقافية حقيقية ومن هنا نقول إن الكتاب وليس التليفزيون هو عماد الثقافة، أما التليفزيون فيمكن أن يكون وسيلة تعليمية، وتليفزيوننا المصرى قد باعد بين شبابنا وبين التزود بالثقافة فالبرامج الحالية لا صلة لها بالثقافة إلا إذا اعتقدنا أن الثقافة هى الوقوع فى الأخطاء اللغوية.

ثم يتناول أستاذنا أخر عنصر عن التليفزيون فى هذا الفصل وهو العنصر الحادى عشر وهو بعنوان التليفزيون والاغتراب عن العقل وينتهى فيه إلى أن أثر التليفزيون على العقل المصرى يعد حاليًا أثرًا سيئًا وبرامجه تعد معبرة عن الاغتراب عن العقل والمعقول، إن ملايين الأفراد الذين يشاهدون البرامج الحالية للتليفزيون قد يميلون إلى الأسطورة واللامعقول تاركين الفكر النقدى والمعقول، إنه لابد أن يضع التليفزيون فى اعتباره أن وظيفته ليست فى الهبوط إلى مستوى حواس المشاهد بل السمو بعقله وفكره.

العنصر الثانى عشر: تحت عنوان التكامل الثقافى برؤية فلسفية ويوضح مفكرنا العراقى فى هذا العنصر أن التكامل الثقافى يتطلب أولاً أرضية مشتركة بين أبناء الشعوب العربية هذه الأرضية هى اللغة، واللغة التى يقصدها أستاذنا هى اللغة الفصحى لأنها مشتركة بين أبناء الشعوب العربية، أما اللغة العامية؛ فلكل دولة لغتها العامية التى قد لا تفهمها شعوب دول عربية أخرى، فلابد ونحن نهتم بالتكامل الثقافى أن نجعل الفصحى هى أساس التعبير؛ أيضًا لابد من دراسة العادات والتقاليد الاجتماعية لأنها غاية فى الأهمية كذلك دراسة الفنون بكل صورها وتبادل الكتب الثقافية وقد خص أستاذنا بالذكر التكامل بين مصر والسودان وهذا يؤكد لنا مدى حبه واهتمامه بهذا البلد الشقيق (السودان) والتى درّس فيها وزارها أكثر من أربعين مرة.

أما العنصر الثالث عشر فيدور حول الهجوم على الرواد والانهيار الثقافى، ومن عنوان هذا العنصر تبين لنا المصيبة الكبرى التى وقع فيها الكثير، ففى الوقت الذى نتباهى فيه بأهرامنا الفكرية نجد من يتطاول عليهم ويوجه المطاعن والاتهامات لهؤلاء الرواد والنتيجة المنطقية لهذا التطاول أن تنهار كل القيم وتصبح الكلمة للصغار دون الكبار وكما يقول أستاذنا عاطف العراقى (صار كل متخرج من مدارس محو الأمية يحسب نفسه مفكرًا كبيرًا وناقدًا عظيمًا).

ينبغي أن نتذكر أن كل رائد من روادنا إنما يعد هرمًا من أهرامنا الثقافية نعم قد نختلف معه في الرأي ولكن هذا الاختلاف لا يكون مبررًا يدفع البعض منا أن يحاولوا هدم ما بناه مفكرونا وأدباؤنا.

العنصر الرابع عشر يدور حول التساؤل هل يوجد مستقبل لفكرنا العربي؟

ويجيب أستاذنا على هذا التساؤل بأننا إذا أردنا لفكرنا العربي مكانًا بين الفكر العالمي فلابد من تغيير مسار فكرنا العربي الحالي. إن من أهم المعوقات أمام انطلاق فكرنا العربي أننا نقدس القديم لمجرد أنه قديم، صحيح أننا إذا رجعنا إلى فكرنا العربي في الماضي فنجد مفكرين تنطبق عليهم مقاييس الفكر العالمي كشخصية أبي العلاء المعري في مجال الشعر وابن رشد في الفلسفة أو كشخصية ابن خلدون في مجال التاريخ والاجتماع، لكن هذا لا يمنع من وجود آراء واتجاهات تعد داخلة في صميم الخرافة واللامعقول؛ من هنا لابد أن نتجاوزها.

ويتساءل أستاذنا عن كيفية إيجاد مستقبل مشرق لفكرنا العربي، ويرى أن هذا لا يمكن أن يتحقق إلا بتهيئة المناخ الفكري الذي يؤدي إلى التقدم نحو إيجاد شخصية لفكرنا العربي وفي نفس الوقت يكون متواصلاً مع الفكر العالمي، وهذا يتطلب أن نأخذ من التراث ما يفيدنا فلدينا جوانب مشرقة في تراثنا القديم فنحن بحاجة إلى ثورة من داخل التراث وليست من خارجه ثورة معبرة عن الانفتاح. والدليل على ذلك أن المجددين في مجال فكرنا العربي لا نجد لديهم اقتصارًا على التراث القديم بمفرده، ولا نجد عندهم دعوة إلى الوقوف عند ثقافة الغرب وحدها؛ فإحياء التراث لابد أن يعني القيام ببعث المشكلات التي أثيرت في عصور سابقة ولكن لابد من النظر إليها من خلال منظور العصر الذي تعيش فيه، وعلى ذلك نجد شخصيات في الفكر العربي منها ما يساعدنا على الانطلاق والانفتاح نحو مستقبل مزدهر كابن رشد ومنها من يقودنا إلى الخلف واللامعقول كالغزالي، فإذا أردنا لفكرنا العربي في كافة مجالاته أن يكون عالميًا لابد من تنقية التراث والانفتاح على الغرب.

أما العنصر الأخير في هذا الفصل فيدور حول جائزة نوبل وقضية المحلية والعالمية، ويفرق أستاذنا بين جائزة محلية أو قومية وجائزة عالمية، ويضرب مثلاً على ذلك بجائزة الدولة التقديرية في مصر؛ فهذه الجائزة حصل عليها أدباء ومفكرون لكن ليس بالضرورة أن من حصل على هذه الجائزة هو جدير أن يحصل على جائزة نوبل، فالأسباب التي من أجلها تعطى الجائزة التقديرية تختلف تمامًا عن الأسباب والمبررات التي من أجلها أعطيت جائزة نوبل في الأدب لأدباء عالميين كهمنجواي وكامي وغيرهما. إن أدبنا يعد أكثره إن لم يكن كله أدبًا محليًا لأنه لا يلتزم بالقواعد الفنية للإبداع بل تسوده النغمة المحلية.

ونأتي الآن إلى الفصل الرابع من هذا الكتاب ويتناول موضوعًا في غاية الأهمية لأنه موضوع الساعة وكل ساعة ألا وهو التسامح الديني، ويتضمن هذا الفصل خمسة عناصر أولها: الإرهاب، وإذا كان أستاذنا يثير مشكلة الإرهاب، فإننا نجده وقد وضع الحل لها ويبين

أن الإرهاب يعد ظاهرة عالمية، قد تختلف أسبابها من بلد إلى أخر ولكن هناك أسبابًا مشتركة منها الخلط بين الدين والسياسة والدين والدولة.

وقد يرجع ذلك إلى الجناح العسكرى للإخوان المسلمين إذ كان الهدف له ليس نشر الدعوة الدينية بل إقامة حكومة دينية وانتشرت دعوة هذا الجناح بعد تدفق أموال البترول، والدليل على ارتباط هذا الفكر بأموال البترول هو أننا لم نجد تلك الدعوات فى القرن التاسع عشر أو النصف الأول من القرن العشرين وذلك لأن أموال البترول وتسخيرها لنشر أفكار البتروفكر لم تنتشر إلا ابتداء من النصف الثانى من القرن العشرين. وإذا أردنا أن نقضى على الإرهاب فلابد أن نجعل الأفكار التنويرية فى مقدمة اهتماماتنا الفكرية وبحيث تكون المساحة الكبرى من صحافتنا وسائر وسائلنا الإعلامية مخصصة لنشر الفكر التنويرى.

العنصر الثانى من هذا الفصل بعنوان الوحدة الوطنية بين طريق النور وطريق الظلام، فى هذه النقطة يرى أستاذنا ضرورة الغوص فى الأعماق حتى تتضح لنا المشكلة والحل ولابد أن نستوعب دروس التاريخ، إننا إذا تكلمنا عن الوحدة الوطنية فإننا نجد مجرد شعارات جوفاء، إن الوحدة الوطنية فى الماضى كانت تسير فى طريق النور لذلك لم نسمع عن فتنة طائفية وإن تمسكنا بالوحدة الوطنية دليل على الرقى، ومن الأخطاء الشائعة إرجاع ضرب الوحدة الوطنية إلى العامل الاقتصادى، حقًا إن العامل الاقتصادى مهم لكنه ليس هو السبب الرئيس فى الإرهاب بل هناك عوامل أقوى منه بكثير بدليل أننا نجد أناس فقراء لا صلة لهم بضرب الوحدة الوطنية؛ بينما نجد أغنياء لهم صلة قوية بذلك ويوضح أستاذنا حلولاً حتى نقضى على هذه الكارثة وذلك بوضع خطة تنويرية شاملة داخل وسائل الإعلام ومناهج التعليم فلابد من حذف كل ما يسيء إلى الوحدة الوطنية. إن الدين لله والوطن للجميع ولابد أن نضع فى اعتبارنا أن هناك كتبًا مدفوعة الأجر تخدم أغراض بعض الدول، إن العيب ليس فى الدين ولكن فى فهمنا الخاطئ له. لقد قاد الدين شعوب العالم نحو المثل والقيم الرفيعة.

لابد من إفساح الطريق أمام أهل التنوير حيث أن الطريق إلى الوحدة الوطنية سهل إذا وضعنا فى اعتبارنا الاستفادة من المؤتمرات الخاصة بالحوار بين الأديان فهى مؤتمرات تؤكد التجرّد من التعصب والتأكيد على حق البشرية فى أن تعيش فى سلام دائم، أمامنا طريقان لا ثالث لهما طريق العقل والتنوير والانفتاح على كل الثقافات، وطريق الظلام والسخرية من العقل. الطريق الأول يؤكد الوحدة الوطنية بينما الطريق الثانى يؤدى إلى التفرقة بين أبناء الوطن الواحد؛ فينبغى نشر روح التسامح والعدل الاجتماعى من خلال وسائل الإعلام وتكثيف البرامج والأحاديث التى تدور حول قضايا تجديدية وأن نبتعد عن كل ما له صلة بالتلوث الخلقى، إننا نحذر من محاولات البعض لاستغلال الدين فى ضرب الوحدة الوطنية وخاصة أننا لا نجد فى الإسلام ما يسمى برجل الدين.

العنصر الثالث يدور حول الكتاب الدينى وتيار العصر والحضارة، ويرى أستاذنا أن هناك ظاهرة فى الآونة الأخيرة تدعو للدهشة وهى وجود كثرة من المؤلفات الدينية. صحيح أنها تعد ظاهرة صحية فنحن أحوج ما نكون إلى دراسة وفهم الدين. لكن الخطر

يكمن فى أن البعض يدفعه التسرع وعدم التعمق فى فهم الدين بالإضافة إلى جشعه للكسب المادى السريع نتيجة لكثرة التوزيع يؤدى به ذلك كله إلى بث الكثير من المعلومات الخاطئة ونشر دعوات خاطئة كالسخرية من العلم والعقل والحضارة وإثارة التعصب المذموم. ويعرض أستاذنا للأسباب التى أدت إلى كثرة المؤلفات الدينية ويذكر منها سبع أسباب كل منها يتصل اتصالاً مباشرًا بتيار العصر والحضارة كما أن لها إيجابياتها وسلبياتها ومخاطرها.

العنصر الرابع بعنوان الرؤية القبطية فى الثقافة المصرية والعربية، إن هذا العنصر يؤكد تمامًا على قضية الوحدة الوطنية وتماسك النسيج الوطنى بغض النظر عن الدين. فلا يمكن أن نؤرخ للحياة الفكرية فى مصر وسائر بلدان الوطن العربى دون أن نضع فى الاعتبار المجهودات العظيمة التى قدمها أخوة لنا فى الوطن. إن الحديث عن دور الأقباط فى الثقافة بمعناها الواسع يحتاج إلى مجلدات؛ لقد كانت أفكارهم فى شتى مجالات الفكر خالية من روح التعصب. ويذكرنا أستاذنا الدكتور عاطف بالدور العظيم الذى قام به النصارى فى ترجمة أمهات كتب الفكر اليونانى من اللغة اليونانية إلى اللغة العربية ولولا مجهوداتهم لما أمكن لعلماء العرب الوقوف على ثمار العقلية اليونانية. وهناك أسماء كثيرة ونجوم ساطعة فى سماء الثقافة العربية والمصرية كانت من إخواننا الأقباط ويذكر أستاذنا الكثير وقد منهم خص بالذكر الأب الدكتور جورج قنواتى الذى يعد سفيرًا فكريًا لمصرنا فى العديد من بلدان العالم شرقًا وغربًا، وقد أوضح أستاذنا مجهودات الأب قنواتى التى لا يمكن لأحد أن يغمض عينيه عنها فهو يمثل خير تمثيل الرؤية القبطية فى الثقافة المصرية والعربية، ولم لا وهو الذى يتحدث بموضوعية بعيدة عن روح التعصب، ويعلن أن الفكر نسيج يشارك فى خيوطه أصحاب كل دين من الأديان.

العنصر الأخير فى هذا الفصل بعنوان طائر الحب والحوار بين الأديان يحلق فى سماء إيطاليا وهذا العنصر يدور حول المؤتمر العالمى للسلام بين الأديان والذى عقد بمدينة أسيزى بإيطاليا وكما أشار أستاذنا فى الفصل السابق إلى أهمية انعقاد مثل هذه المؤتمرات التى تقضى على روح التعصب وبالتالى تقضى على الإرهاب.

ويعرض أستاذنا لما حدث فى المؤتمر الذى كان سيادته عضوا من أعضائه وكانت له كلمة هامة فيه وانتهى المؤتمر بلقاء بين الوفود المدعوة للمؤتمر وعلى رأسها الوفد المصرى ببابا الفاتيكان البابا يوحنا بولس الثانى.

وننتقل إلى الفصل الخامس وعنوانه جامعاتنا والطريق نحو المستقبل (رؤية نقدية) ويتضمن هذا الفصل مجموعة من العناصر أولها بعنوان جامعاتنا العربية والاغتراب عن الثقافة، وتدور هذه النقطة حول الدور الثقافى الذى كانت تلعبه جامعاتنا منذ أكثر من ربع قرن، أما الآن فهى فى حالة اغتراب عن الثقافة وعن الفكر الجاد، لقد كان لها دورها البارز فى إثارة العديد من القضايا ووضع الحلول لها أما الآن فهى أبعد ما تكون عن الثقافة.

لقد تراجع دور الجامعة ثقافيًا فى ظل الأعداد الرهيبة وسوء توزيع وتأليف الكتاب الجامعى ووجود أناس بداخل الجامعة يشنون هجومًا على الحضارة وعلى الفكر العقلانى فأصبحت الجامعة فى حالة اغتراب عن الثقافة وعلى الرغم من كثرة سلبيات الجامعة إلا أن

هناك بعض الإيجابيات وإن كانت قليلة الآن والتى تتمثل فى وجود مساهمات من جانب بعض من يعملون فى الجامعة لحل قضايانا الفكرية والعملية، أضف إلى ذلك أن الجامعة ترسل بعثات إلى الخارج، لكن فيما يرى أستاذنا أن الحل الأمثل ولكى تعود الريادة للجامعة لا يكون إلا بالانفتاح على التيارات الفكرية العالمية ومراجعة المناهج التعليمية والتشجيع على الترجمة.

العنصر الثانى فى هذا الفصل بعنوان جامعاتنا بين الكم والكيف وهو استمرار من أستاذنا فى محاولته لعودة الجامعة إلى مكانتها الأولى ومحاولة منه لإصلاح الجامعة بعد أن أفسدها المفسدون حيث يرى أن العبرة ولا تكون بالكم، لا تكون بالتوسع الأفقى: المهم هو التوسع الرأسى والتركيز على الكيف؛ إنّ التوسع الأفقى ينتج عنه أشباه مثقفين وبهذا تكون الجامعة امتدادًا للتعليم الثانوى لا تختلف عنه، وعرض أستاذنا لبعض المساوئ الموجودة فى النظام الجامعى ويذكر منها على سبيل المثال نظام الإعارة الذى يسمح بعشرة سنوات يقضيها الأستاذ خارج جامعته بالإضافة إلى ما يسمى بالأستاذ الزائر التى يسمح له بثلاث شهور كل عام فكيف تستفيد الجامعة من هذا الأستاذ الذى يقضى أكثر من نصف خدمته بالجامعة خارج الجامعة، أضف إلى ذلك نظام الانتداب، ويعرض المؤلف لما أصاب الدراسات العليا من مساوئ حيث أصابتها عدوى الكتاب الجامعى، وعلى الرغم من كل هذه المساوئ الموجودة فى الجامعة إلا أن هذا لا ينفى وجود رجال فى الجامعة يبذلون كل جهدهم وطاقتهم فى سبيل بحوثهم وطلابهم ولكننا نأمل المزيد منهم ومن غيرهم.

النقطة الثالثة والأخيرة فى هذا الفصل هى نظرة نقدية لمناهج تدريس الفلسفة فى الجامعات ويرى المؤلف أنه إذا كان المنهج وسيلة وليس غاية فهو وسيلة لخدمة مجتمعنا فلابد أن ينطبق هذا على المناهج الخاصة بالفكر الفلسفى، فلا يجب أن تكون بمعزل عن واقعنا المعاصر ويضع أستاذنا مجموعة من الاقتراحات الخاصة بهذه المناهج، فيرى أنه لابد أن ننمى البعد النقدى عند دارس الفلسفة فهذا يخلق فيه قدرة الرد على الآراء التى تعد بعيدة عن العقل، وهذا يؤدى بنا إلى التركيز على الجانب العقلى عند الشباب، وذلك حتى ينظر الدارس إلى تراثه الفكرى نظرة يتضح له فيها الصالح من الطالح، ما يتفق والعقل وما لا يتفق معه، ومن خلال هذه النظرة العقلية ينقّى التراث وتعود ثقة شبابنا بتراثهم ونستطيع من خلال مناهج الفكر العربى المتعددة أن ننمّى الجانب العقلى، ويقدم أستاذنا اقتراحات لكى ننمّى الجانب العقلى بحيث تؤدى بنا إلى التقدم.

والدارس لتاريخ الفلسفة العربية يجد الكثير من الفلاسفة قد التزموا بالبعد العقلانى بل وتقديس العقل، وإذا كنا ندخل فى دائرة الفلسفة العربية من نسميهم متكلمين كالمعتزلة والأشاعرة ومن نطلق عليهم فلاسفة العرب ابتداءً من الكندى وانتهاءً بابن رشد، وأيضًا ندخل ضمن الفلسفة العربية دائرة المتصوفة، هذه الدوائر الثلاثة من الفلسفة العربية لا نجد نظرة كل واحدة منهن للعقل واحدة بل لكل منهم موقفًا من العقل مغاير للآخر. وإذا كنا نرى أن الفلاسفة والمعتزلة هم أكثر ممثلى الفلسفة العربية تأييدًا للعقل إلا أن الاتجاه العقلى عند الفلاسفة يعد أكثر فائدة لنا من الاتجاه العقلى عند المعتزلة.

ويوضح أستاذنا تبريراته لهذا القول منها على سبيل المثال أن المعتزلة حصروا العقل في دائرة تأويل النصوص الدينية فقط، وعلى أية حال فالمعتزلة أفضل فرقة كلامية. لقد قال المعتزلة بأصول خمسة وركزوا على الأصلين الأول والثاني التوحيد والعدل أما الأصول الثلاثة الأخرى فتتفرع عن أصل العدل. وارتبط بالعدل مشكلات غاية في الأهمية كحرية الإرادة الإنسانية وهذه دعوة تفيدنا إذا ركزنا عليها في مناهج الفلسفة بمدارسنا وجامعاتنا وعندما نتحدث عن العقل فلابد أن نتحدث عن عميد النزعة العقلية الفيلسوف ابن رشد وقد كان لأستاذنا صحبة طويلة مع ابن رشد لدرجة أنه لا يمكن أن نتحدث عن ابن رشد دون أن نذكر عاطف العراقي والعكس صحيح أيضًا. فعاطف العراقي يقدس العقل لذلك فهو دائمًا يتحدث عن ابن رشد وأفكاره العقلية ومدى احتياج مجتمعنا لأفكاره. لذلك يرى أستاذنا أن إحياء التراث على أساس العقل يعد واجبًا علينا إذا أردنا أن نجد فلاسفة في عالمنا العربي ويتساءل أستاذنا عن أهمية الفلسفة في عالمنا العربي الإسلامي. ويرى أننا نستطيع القول بأنها من ألزم الأشياء لنا. فمهما تقدم العلم فلن يستغنى عن الفلسفة. ثم في نهاية هذا العنصر يدافع أستاذنا عن الفلسفة ويبين مدى ارتباطها بالمجتمع وأن لها وظيفة اجتماعية ترتبط بالبعد السياسي، ويوضح خصائص التفكير الفلسفي من الاستقلالية والتفكير الهادئ المتزن الذي يبعد عن التعصب، بالإضافة إلى أهم خاصية من خصائص التفكير الفلسفي وهي النقد، وخير مثال على هذه الخاصية ما نجده عند المعتزلة الذين حاربوا الجمود والانغلاق ودعوا إلى الشك، فالشك عندهم ضروري لكل معرفة، إن التفكير النقدي عند المعتزلة وعند الفلاسفة يمكن أن يفيدنا في محاربة الخرافة وهذا ما نجده أيضًا عند الشيخ محمد عبده حين نادى بإصلاح الأزهر.

فأي حركة تجديدية لابد وأن تقوم على العقل والنقد فبذلك يكتب لها الخلود والاستمرار، والتيار الفلسفي لكي نجعله مستمرًا فلا مناص من الرجوع إلى العقل لكي نواكب تيار الحضارة وأن ندفع بأمتنا العربية إلى الأمام.

أما الفصل السادس فبعنوان العرب ونماذج من القضايا السياسية "من منظور نقدي"، و يتضمن هذا الفصل ما يلي:

أولاً: كيف يمكن كتابة التاريخ بطريقة منهجية دقيقة؛ وتدور هذه النقطة حول ما يكتب في مجال التاريخ فإذا تأملنا ما يكتب ولا سيما عن الشخصيات نجد أنها مجرد مهاترات أو تصفية حسابات، إن الخلافات في الرأي بين بعض الكتاب من جهة وأفكار بعض الزعماء من جهة أخرى تؤدي إلى كتابة التاريخ بطريقة مشوهة والدليل على ذلك أن أكثر كتّاب التاريخ يقولون بآراء حول شخصية من الشخصيات السياسية أثناء حياتها ولكنهم سرعان ما يقولون بآراء تتعارض مع آرائهم الأولى بعد رحيلها وهذا نتيجة لتصفية الحسابات.

إن المشتغلين بالتاريخ عندنا حين يقدّمون لنا كتبًا فإنها لا تعنى إلا بسرد الحوادث، وتنقصهم الرؤية الشاملة الكاملة ولذلك يعرض أستاذنا لمجموعة من النقاط الهامة والتي عن خلالها يستطيع كتابة التاريخ بطريقة صحيحة كالإشارة إلى المراجع والمصادر وأن يكون للمؤرخ نظرة فلسفية وأن يتميز بالدقة وغير ذلك من نقاط هامة لابد أن نضعها في الاعتبار.

ثانيًا: العقلية العربية وأيديولوجية العمل السياسى: يدور هذا العنصر حول الرد على مقالة للدكتور عبد الصبور شاهين نشرت هذه المقالة فى صحيفة الاهرام وكان عنوان المقالة (إسلام .. أو قومية)، وفى البداية كما يقول أستاذنا نجد نغمة التهكم والسخرية وهذا ما لا يوافق عليه أستاذنا لأن هذه وسيلة من لا يملك الدفاع عما يريده بالعقل والمنطق، ويبين أستاذنا الأخطاء والتناقضات التى تحويها المقالة وسوف أعرض لبعض منها.

عندما يقول كاتب المقال إن الإسلام هو الذى أوجد ما يسمى بالعروبة، والعبارة كما يرى أ. د. عاطف تحتاج إلى تعديل بل تصحيح، إننا نتحدث عن العرب بعد الإسلام ومعنى هذا أننا نجد عربًا قبل الإسلام وينصح الكاتب بالرجوع إلى المؤلفات الكبرى التى تتحدث عن العرب قبل الإسلام.

أيضًا قول الكاتب الدكتور عبد الصبور شاهين بأن دعوة الذين يميزون بين الدين والدولة بأنها تعد إفلاسًا فكريًا، وكان من المفترض أن يناقش هذا الرأى بدلاً من أن يحكم عليها بالإفلاس، والغريب أن كاتب المقالة يتحدث عن الحضارة العالمية الراهنة، فهل هذه الحضارة تقوم على فكرة الدولة الدينية، هل النظام السياسى فى الغرب يقوم على الدين، وهناك الكثير من التناقضات والأخطاء داخل المقالة أوضحها أستاذنا، وكما يقول أستاذنا نحن العرب بين طريقين لا ثالث لهما، إما أن نرتضى لأنفسنا أيديولوجية محددة المعالم الفكرية للعمل السياسى، وهنا يكون التقدم، وإما أن ندور حول أنفسنا فى دوائر مغلقة، وهنا تكون الرجعية والفناء.

ثالثًا: أزمة الخليج بين الحاضر والمستقبل، حول هذه النقطة يكشف أستاذنا النقاب عما سيترتب على أزمة الخليج ويحلل هذه الأزمة كناقد سياسى من الدرجة الأولى ويرى أنه لمن المؤسف أن تتقاتل دولتان شقيقتان وتطلب إحدهما العون من بلاد غريبة فى الوقت الذى نشكو فيه مما يسمى بالغزو الثقافى، إن هذه الحرب ستترك آثارها المدمرة الآن وفى المستقبل وليس من السهل إزالتها والتخلص منها حتى لو حدثت لقاءات بين الحكام العرب فإن هذا لا يضمد الجراح أو يعالج العاهات المستديمة التى حدثت قبل وأثناء الحرب.

يطرح أستاذنا مجموعة من الأسئلة الجديرة بالأهمية، ماذا يريد العرب؟ وما هو تصورهم لمستقبل بلادهم؟ وما هو موقفهم إزاء التغيرات العالمية؟، إن العرب يظنون أنهم وحدهم على خريطة العالم ونسوا أن ما يحدث فى أى دولة يرتبط بسائر أرجاء الدنيا، ويشير أستاذنا إلى التعاون الذى تم بين العراق والكويت لمواجهة إيران، وقد وقفت بعض البلدان العربية إلى جانب العراق فى مواجهتها هذه للكويت كان هذا موقفًا محددًا بغض النظر عن صحته وخطأه، لكن ماذا نجد الآن، نجد تقاربًا بين بعض البلدان العربية من جهة وأمريكا والدول الغربية من جهة أخرى والقطيعة بين دولة عربية ودولة أخرى من البلدان العربية. وأصبح الحديث عن التعاون العربى أو الجامعة العربية كلام لا معنى له: لأنه لا توجد لغة مشتركة ولا توجد جسور متصلة، فاللغة السائدة هى لغة القوة وأمريكا والدول الغربية لم تقف بجانب الكويت دفاعًا عن القيم بل دفاعًا عن مصالحها هذا هو المنطق السائد ولابد أن يعى

العرب الدرس وأن يتحدوا حول هدف واحد ورؤية واحدة مستقبلية وإلا سيصبحون فى خبر كان.

إذا كانت هناك دعوة خبيثة توقع بين العرب فإننا كعرب قدمنا الوقود الذى يستفيد به الأعداء فى زيادة إشعال النار، إن العرب يملكون إمكانات هائلة تمكنهم من إثبات مكانتهم بين دول العالم لكنهم لم يستفيدوا بها.

لقد حلّل أستاذنا حرب الخليج وما سيترتب عليها حتى فى المستقبل البعيد، وحال الدول العربية وعلاقتها فيما بينها وأثر ذلك على القضية الفلسطينية، حلل كل هذا كمحلل سياسى، وأشهد أن كل ما قاله هو رؤية مستقبلية صحيحة يؤكدها واقعنا الذى نعيشه يومًا بعد يوم وأنه قد كشف عن تلك الصورة المأساوية التى نعيشها وسنعيشها إذا لم نعترف بأخطائنا ونحاول أن نثق فى أنفسنا وفى قدرتنا على اتخاذ القرار الصحيح فى الوقت المناسب.

رابعًا: هل تسهم الأحزاب فى البناء الثقافى؟ هذا تساؤل يطرحه أستاذنا فى العنصر الرابع من هذا الفصل ويرى أنه قد يخطئ البعض ويظن أن الثقافة لا تؤدى إلا دورًا هامشيًا فى المجتمع وهذا حال الأحزاب التى باعدت بين برامجها من جهة والثقافة وقضاياها من جهة أخرى، فلا نجد فى برامجهم مكانًا للثقافة، وكأن الأحزاب أعلنت الحرب على الثقافة.

وغير مجدٍ أن تركز الأحزاب فى برامجها على الجوانب الاقتصادية والجوانب الدينية بالإضافة إلى المناقشات اللفظية الجوفاء؛ وهذا حال مجتمعنا العربى كله فى أنه ينظر إلى الإنسان نظرته إلى الحيوان، ثم يطرح أستاذنا تساؤلاً لماذا لا نجد لجانًا ثقافية فعالة فى كل حزب من الأحزاب، إن الثقافة بمعناها الدقيق؛ الثقافة التى تعيد تشكيل الإنسان المصرى لا نعثر عليها فى البرامج الحزبية، إننا فى الوقت الذى نقول فيه إننا دول نامية تحتاج إلى دعم وتدعيم لكل جوانب حياتنا الثقافية لا نجد إلا انصرافًا عن الثقافة فى حين أن الدول الغربية على الرغم من أنها وصلت إلى أقصى درجات التقدم الفكرى إلا أنها تركز على الثقافة.

يقول أستاذنا إننا ننظر إلى الثقافة كنظرة المرأة فى مصر إليها (وأرى أن أستاذى هنا متحامل جدًا على المرأة) على أنها نوع من الهم والغم حتى أنها تدعو لأبنائها قائلة ربنا يجنبك شر الفكر؛ وكأن الفكر أصبح شرًا، إن أحزابنا لو نظرت إلى الثقافة بعين الاحترام وعلى أنها مطلب رئيس يحتاج إليه الإنسان فسوف تعود للثقافة مكانتها، يجب أن تتحول أحزابنا إلى قلاع ثقافية بحيث يكون كل حزب كالطود الشامخ يسعى لخدمة مصرنا العزيزة.

خامسًا: حرب أكتوبر والرؤية المستقبلية: وتدور هذه النقطة حول القول بأن حرب أكتوبر على الرغم من أنها تعد أهم الحروب فى تاريخ مصر إلا أننا لم نستفد الاستفادة الكاملة منها؛ إننا لم ننظر إليها إلا من خلال الوجهة الحربية ولم ننظر إليها من خلال الربط بينها وبين ما يمكن أن تحققه لنا من إنجازات فكرية. إن حرب أكتوبر تؤكد على أننا دعاة سلام لا دعاة حرب. كذلك اتفاقية السلام فهى سلام وليس استسلام لأنها تعد معبرة عن انتصار الإرادة المصرية .. ساعدنا على النصر فى حرب أكتوبر أننا كنا دعاة حق ودعاة سلام، وكم نادى القديس أوغسطين وكانط إلى السلام. فالرؤية المستقبلية إذن بالنسبة لدروس

أكتوبر تتمثل فى تمسكنا بالسلام القائم على العدل، إن انتصار أكتوبر لم يتحقق إلا بفضل الإيمان بقوة العلم وأن حكومة المستقبل إنما هى حكومة العلماء والمفكرين الذين يؤمنون بالتخطيط. ويستمر أستاذنا فى طرح الدروس التى يمكن أن نستفيدها من حرب أكتوبر ويوضحها لشبابنا ويؤكد فيها على الإرادة الإنسانية والتمسك بالمواطنة والإيمان بأن الحقوق لابد أن ترتبط بالواجبات.

الفصل السابع بعنوان دفاع عن الاستشراق والمستشرقين (رؤية نقدية)، لقد أثير موضوع الاستشراق منذ منتصف القرن الماضى وما زال مثارًا حتى الآن، فإذا كنا نجد بعض المستشرقين والباحثين الغربيين قد أنصفوا المفكرين العرب ومجهوداتهم فإننا نجد البعض الآخر قد أنكر هذه المجهودات. ويحاول أستاذنا توضيح هذا الجانب الخاص بفلسفة الاستشراق وفيه يبين أن بعض المستشرقين لم يعترفوا بأصالة الفلسفة العربية الإسلامية، فمنهم من يرجع ذلك إلى أنه ليس من طبيعة العرب التفلسف وإبداع المذاهب الفلسفية، وأن العرب تأثروا بالفلسفة اليونانية وكانوا مجرد نقلة لهذه الفلسفة. وذهب هؤلاء المستشرقون إلى تقسيم الناس إلى جنس آرى وهو وحده القادر على التفلسف وجنس سامى لا يستطيع ذلك ومن هؤلاء المستشرقين رينان وجوتيه وهناك نفر من المستشرقين ذهبوا إلى أن عدم إبداع فلاسفة الإسلام للمذاهب الفلسفية يرجع إلى أسباب منها كتاب المسلمين المقدس (القرآن الكريم) وأن فى طبيعة العرب التأثر بالأوهام وهذا يتنافى والإبداع.

ويرد أ. د. عاطف العراقى على كل هذه الدعاوى ويفندها ويبين بطلانها وينتهى إلى أن هذه القضايا والاتهامات التى وجهت إلى الفلسفة العربية فى طريقها إلى الزوال لأنها لم تقم على جذور ثابتة من البحث العلمى النقدى، فالفلسفة العربية لها مشكلاتها الخاصة بها، وإذا كان فلاسفة العرب قد تأثروا بفلاسفة اليونان فإن هذا التأثر يعد فى حد ذاته مظهرًا من مظاهر الصحة لا المرض.

وإذا كان التصوف (وهو دائرة من دوائر الفلسفة العربية) لم يسلم من المستشرقين الذين شككوا فى مصدره الإسلامى وبعضهم قال إن مصدره فارسى والبعض الثانى قال إن مصدره هندى وفريق ثالث قال بالمصدر اليونانى وفريق آخر قال بالمصدر المسيحى؛ فنجد أستاذنا وقد قدم ردودا على كل هذه الافتراءات من جانب بعض المستشرقين وأشار فى ردوده إلى المستشرق المنصف ماسينيون حين أكد أن المصطلحات الصوفية تتمثل فى القرآن الكريم وفى بعض العلوم العربية الإسلامية كالحديث والفقه، معنى هذا أن التصوف فى الإسلام إنما يرجع أساسًا إلى استفادة الصوفية من الكتاب والسنة، بالإضافة إلى أن المجاهدات الروحية والأحوال والمقامات عند المتصوفة مستندة إلى الكثير من الآيات القرآنية وأقوال الرسول (ص).

وينتهى أستاذنا من ردوده على اتهامات المستشرقين إلى التأكيد على القول بأن هناك فلسفة عربية لها قضاياها ومناهجها ومشكلاتها التى تختلف فى قليل أو فى كثير عن قضايا ومناهج ومشكلات الفلسفة اليونانية، ويمكن القول بأن الفلسفة العربية تضم فلاسفة عاشوا فى المشرق العربى كالكندى والفارابى وابن سينا وفلاسفة عاشوا فى المغرب العربى

كابن باجة وابن طفيل وابن رشد، ويمكن أن تضم كذلك متكلمى الإسلام على اختلافهم كالخوارج والشيعة والمرجئة والجبرية، والمعتزلة والأشاعرة، وأكثر هذه الفرق الكلامية قدمت لنا فكرًا يعبر عن المزج بين المصادر الإسلامية والمصادر اليونانية كما نجدها عند فرقة المعتزلة.

ويذهب أ. د. عاطف العراقى إلى أننا إذا كنا نجد ارتباطًا بين علم الكلام وبين الفلسفة إلا أننا نضع فى الاعتبار أننا نجد خلافًا بينهما من حيث المنهج والموضوع. وقد ندخل فى دائرة الفلسفة العربية متصوفة الإسلام سواء أكانوا من أصحاب التصوف السنى كرابعة العدوية والغزالى أو كانوا من أصحاب التصوف الفلسفى كالحلاج وابن عربى. وإذا كان البعض يدخل فى دائرة الفلسفة العربية علم أصول الفقه فإن هذا ما لا يوافق عليه أستاذنا الدكتور عاطف ذلك لأن خصائص الفلسفة تختلف عن خصائص علم أصول الفقه، وقد نضم داخل دائرة الفلسفة العربية الجانب العلمى من بحوث مفكرى و فلاسفة الإسلام وهذا شئ طبيعى لأن علاقة الفلسفة بالعلم علاقة وثيقة وخاصة إذا وضعنا فى الاعتبار أن الفلسفة كان يطلق عليها أم العلوم، وهكذا نجد مجهودات هامة وكثيرة من جانب المستشرقين فى ميادين الفكر العربى، ومن الظلم التعسف فى الحكم عليهم.

ثم نصل إلى الفصل الثامن وعنوانه روايات الخيال العلمى "برؤية نقدية"، يرى أستاذنا أن روايات الخيال العلمى تعدُّ من فنون الأدب الهامة، وإذا كان هذا النوع من الروايات لم ينل اهتمامًا كبيرًا من جانب الدارسين للأدب فيرجع ذلك إلى الخلط بين الفن والنقد من جهة وأيضًا عدم التفرقة بين الخيال العلمى والخرافات والأساطير من جهة أخرى.

إذا كان الأدب كضرب من ضروب الفنون لا يمكن فصله عن الرؤية الذاتية، فإن النقد يعد فى الأساس علمًا بعيدًا عن الذاتية، فإذا التزمنا بذلك سنقوم بتصحيح كثير من الأحكام التى يجانبها الصواب ومن بينها الأحكام التى تدخل فى إطار روايات الخيال العلمى، فالفن أنا والعلم نحن، وينبغى أن نضع فى اعتبارنا أن العلم فى تطور مستمر وكم نجد فى روايات الخيال العلمى قديمًا من تصورات كنا نحسبها داخلة فى إطار اللامعقول ثم وجدنا تلك التصورات وقد أصبحت بين أيدينا وقائع وتطبيقات تكنولوجية، وهذا يؤدى بنا إلى الاهتمام والتركيز على روايات الخيال العلمى. وهناك الكثير من الروايات التى تحمل بداخلها خيال علمى يذكرها أستاذنا كجمهورية أفلاطون والمدينة الفاضلة للفارابى وغيرها. كذلك نجد روايات يزعم أصحابها أنها تدخل فى مجال الخيال العلمى وهى من قبيل الأعمال المشوهة. فكثيرًا ما نجد فيها الخلط بين الجوانب الدينية والجوانب الإبداعية الأدبية وكذلك نجد فيها نقصًا فى المعلومات العلمية وغير ذلك من الأشياء التى نلاحظها والتى تجعلنا نقول إن تلك الأعمال على الرغم من الجهد المبذول فيها إلا أنها لا تدخل فى إطار الخيال العلمى.

وإذا كانت روايات الخيال العلمى تكشف لنا عن رؤية مستقبلية، فإن ذلك يعنى أنها تتميز بالبعد الإبداعى، وقد نجد مجموعة من القصص والروايات لا تعبر فى بعض

أجزائها عن الخيال العلمى لكن هذا لا ينفى أنها يمكن أن تدخل فى إطار قصص وروايات الخيال العلمى والدليل على ذلك أنها كانت مؤثرة فى تشكيل وجدان العديد من الأدباء والمفكرين طوال عصور عديدة كقصة السندباد البحرى فى الأدب المصرى القديم والتى تدخل فى إطار الخيال العلمى، كذلك قصة "حى بن يقظان" لابن طفيل والتى تكشف بدورها عن الخيال العلمى، إن روايات الخيال العلمى تستند إلى الأسلوب الرمزى الذى يكشف عن إبداعية دقيقة، فلغة الرمز تعيد تشكيل العالم من خلال رؤية كاتبها وتقوم بتصوير عوالم جديدة وعلاقات مبتكرة بين الأشياء، فالخيال العلمى له طاقاته الإبداعية ومن المعروف أن الخيال العلمى إذا تحقق فإنه لا يصبح بعد ذلك مادة للخيال العلمى فى رواية أخرى بل يتخيل الأديب عوالم جديدة ومجالات أخرى، هذه الجوانب يمكن أن نجدها فى أوضح صورها فى الأعمال التى تركها لنا أدباء الغرب بصفة خاصة وهذا لا يقلل من محاولات بعض أدبائنا المعاصرين من أمثال توفيق الحكيم ونهاد شريف.

إننا فى أمس الحاجة إلى إعادة النظر فى كثير من أحكامنا حول روايات وقصص الخيال العلمى.

ثم نصل إلى نهاية هذا الجزء الهام من ثلاثية عاطف العراقى والذى ينتهى بقضية غاية فى الأهمية والتى تمثل الفصل التاسع والأخير من هذا الكتاب وهى تدور حول ما يسمى بأدب المرأة فى عالمنا العربى وأيضًا برؤية نقدية كعادته فى تناوله لكل المشكلات والقضايا.

وإذا كانت هناك حملة هجومية على أستاذنا من جانب مجموعة من الكاتبات نتيجة لرأيه فى أدب المرأة ولقد أثير ذلك الموضوع على صفحات مجلة الإذاعة والتليفزيون وقد آثر أستاذنا عدم الرد عليهن حتى لا يعطى أهمية لشئ لا أهمية له، ولكن كما يقول أستاذنا كان من الضرورى توضيح موقفه من جهة ومناقشة الآراء الإيجابية التى وردت فى ردود بعض الكاتبات وبعض النقاد على رأى الدكتور عاطف العراقى.

لقد اهتم أستاذنا بدراسة ما يسمى بأدب المرأة وذلك لمعرفة حقيقة الأقوال التى قيلت عن المرأة بصفة عامة والمرأة العربية بصفة خاصة، فرأيه فى أدب المرأة لم ينشأ من فراغ بل من دراسة جادة لإنتاج الكاتبات وبعد دراسته لهذا الأدب تأكد من الرأى القائل بأن عند المرأة العربية خلطًا وجمعًا بين الأضداد والمتناقضات: وتأكد لديه أن ما قرأه للمرأة يمكن أن يدخل فى أى مجال إلا مجال الأدب والفكر الفنى.

وكما أشار أستاذنا إلى أن موقفه هذا من أدب المرأة قد أثار الكثيرات وقاموا بالرد لكن ردودهن كانت لا تخلو من أخطاء، ومن هنا نجد أستاذنا يصحح لهن المفاهيم الخاطئة كخلطهن بين طبيعة العمل الأدبى وبين النقد الأدبى وغير ذلك من أخطاء وقعن فيها، ويقول أستاذنا ويؤكد أن كل كلمة يكتبها هو لا يكتبها إلا بعد تمحيص وتدقيق وهذا ما تعلمه من الفلسفة التى يشتغل بها منذ أكثر من أربعين عامًا. ويرى أن ردود أكثر الكاتبات لم يكن عن دراية منهن وتذكره هذه الحملة بتلك الحملة على كتاب "الفتوحات المكية" لابن عربى أو الهجوم على الفلسفة الوجودية. كما يقول سيادته إن من قام بتلك الحملات لم

يكلف نفسه قراءة كتابه الفتوحات المكية ومن هاجم الوجودية لم يقرأ كتابا فيها، وكما يقول أستاذنا حتى لا تضيع الحقيقة وراء ضباب الأخطاء التى لا حصر لها، وبعد أن عرض لتلك الردود وتوضيحه للأخطاء التى احتوتها أوضح أنه إذا اختلف مع الكاتبات الزميلات والأدباء لكن هذا الاختلاف لا يفسد للود قضية وكل أمله أن يجد فى عالمنا العربى امرأة واحدة تقدم لنا أدبا حقيقيا لا تصنعه أبواق الدعاية والطبل الأجوف من وسائل الإعلام غير الأمينة.

وهكذا انتهى أول جزء من أجزاء الثلاثية الهامة التى وضعها أستاذنا الدكتور عاطف والتى تناول فيها الكثير من القضايا والمشكلات التى نعانى منها نحن العرب ويحاول أن ينظر إليها هو نظرة نقدية وكذلك يضع الحلول لتلك المشكلات.

ثم نبدأ رحلة مع القسم الثانى والذى يتكون من جزئين، الجزء الأول يركز فيه الكاتب على دراسة مجموعة من الكتب والشخصيات من منظور الثورة النقدية ونجد سيادته يتفق معهم تارة ويختلف معهم تارة أخرى وهذا شئ طبيعى لأن النقد من أخص خصائص الفكر الفلسفى وسنجد فى هذا الجزء شخصيات تراثية وأيضا شخصيات حديثة ومعاصرة ويتكون هذا الجزء من خمسة عشر فصلا؛ ففى الفصل الأول يتناول فيه الكندى ورسالته إلى المعتصم بالله فى الفلسفة الأولى. والفصل الثانى يتناول الفارابى وكتابه آراء أهل المدينة الفاضلة بالإضافة إلى تصديره لكتاب فلسفة اللغة عند الفارابى للدكتورة زينب عفيفى، ونجد فى الفصل الثالث رؤية نقدية لكتابين لابن سينا وهما الشفاء والإشارات والتنبيهات. أما الفصل الرابع فيتضمن مجموعة من النقاط وهى كالتالى الدكتور محمد عبد الهادى أبو ريدة وحياته الفكرية. ثانيا كتاب تذكارى عن الدكتور أبو ريدة، ثالثا تصدير لكتاب يشتمل مقالات أبو ريدة الفكرية ثم يختتم الفصل بتحقيق د. أبو ريدة لكتاب ثمرة الحكمة لابن الهيثم.

أما الفصل السادس فيتحدث فيه الدكتور العراقى عن التحقيق العلمى وإحياء التراث ويتضمن دراسة لكتاب جامع الرسائل لابن تيمية تحقيق د. محمد رشاد سالم. أما الفصل السابع فيتناول فيه الشيخ محمد عبده من خلال كتابين له وهما رسالة التوحيد، العلم والمدنية، أيضا يتحدث عن محمد عبده من خلال كتابين عنه بأقلام دارسة لفكر وحياة محمد عبده.

أما الفصل الثامن فيتحدث عن الشيخ مصطفى عبد الرازق من خلال كتاب تذكارى عنه، أما الفصل التاسع فهو عن طه حسين من خلال كتابين له وكتاب عنه برؤية نقدية الكتابان هما "من بعيد"، وكتاب "فى الشعر الجاهلى". أما الكتاب الذى عنه فهو "طه حسين وزوال المجتمع التقليدى" للدكتور عبد العزيز شرف، وقد عرض أستاذنا له برؤية نقدية.

أما الفصل العاشر فعن أحمد لطفى السيد وكتاب تذكارى عنه، والفصل الحادى عشر يتناول فيه كتاب التعادلية لتوفيق الحكيم برؤية نقدية. والفصل الثانى عشر فهو عن الدكتور لويس عوض ويتضمن هذا الفصل مذكرة كان قد قدمها أستاذنا مع الأستاذ نبيل

فرج لإصدار كتاب تذكارى عن د. لويس عوض بعد سنوات طويلة، وأيضا يتضمن هذا الفصل دراسة نقدية لكتاب الأستاذ نسيم مجلى عن لويس عوض بعنوان "لويس عوض ومعاركه الأدبية".

أما الفصل الثالث عشر فيتناول دراسة الأستاذة الدكتورة زينب الخضيرى لكتاب المرأة الجديدة لقاسم أمين، ويقدم أستاذنا تحليلا لهذه الدراسة. أمام الفصل الرابع عشر فهو يمثل علاقة أ. د. عاطف العراقى بالأستاذ الدكتور زكى نجيب محمود والفصل بعنوان زكى نجيب محمود ذكريات ومحاضرات عنه وكتب له، ويتضمن هذا الفصل مجموعة من العناصر منها مقالة لتوفيق الحكيم يشير فيها إلى ضرورة نشر محاضرة أستاذنا العراقى عن زكى نجيب محمود فى مناسبة مرور ثمانين عاما على مولد زكى نجيب. نص المحاضرتين بدمياط ألقاهما أستاذنا عن زكى نجيب محمود والتى أشار بنشرها توفيق الحكيم فى الأهرام، ثالثا يتضمن هذا الفصل صورة من شهادة تقدير لأستاذنا خاصة بالاحتفال بزكى نجيب محمود فى دمياط، رابعا: خطاب من زكى نجيب محمود لأستاذنا، خامسا: صور من إهداءات زكى نجيب محمود لأستاذنا، سادسا: خطابات من أستاذنا للناقد عبد الفتاح البارودى وأيضا خطاب من أستاذنا للأستاذ محمد صالح بالأهرام، ثامنا: مقاله بعنوان زكى نجيب محمود مفكرا عربيا بروح غربية، تاسعا: مقالة بعنوان زكى نجيب محمود ورؤيته المستقبلية، عاشرا: مقالة بعنوان زكى نجيب محمود وثقافة القرن الجديد، النقطة الحادية عشر هى تصدير أستاذنا لكتاب بعنوان "زكى نجيب محمود آراء وأفكار" تأليف د. سعيد مراد، أما آخر نقطة فى هذا الفصل فهى تحليل لكتاب بذور وجذور لزكى نجيب محمود.

أما الفصل الخامس عشر والأخير فهو بعنوان يوسف كرم وكتاب تذكارى عنه بعنوان يوسف كرم مفكرا عربيا ومؤرخا للفلسفة بإشراف وتصدير عاطف العراقى.

وسوف أتناول الآن كتابا تراثيا من تلك الكتب السالفة الذكر وأسلط الضوء عليه وهو كتاب تدبير المتوحد لفيلسوف المغرب العربى ابن باجة ويعد هذا الكتاب أهم ما ترك لنا ابن باجه فيتضمن أكثر جوانب فلسفته سواء أكانت جوانب إلهية أو جوانب خلقية سياسية فهذا الكتاب يدل على عمق ثقافة فيلسوفنا ابن باجة ومدى استفادته من المصادر الإسلامية واليونانية معا.

ويعرض أستاذنا العراقى بإيجاز أبرز ما تضمنه هذا الكتاب حيث نجده يحدد معنى التدبير ومعنى المتوحد ثم يبين أن أفعال هؤلاء المتوحدين لما كانت تصدر عن الفكر وتلتزم بمنهجه فإنهم أصبحوا فى غير حاجة إلى الأطباء والقضاة، ويقسم ابن باجة الأفعال إلى أفعال اضطرارية خاصة بالجماد وأفعال غريزية خاصة بالحيوان، وأفعال إنسانية تصدر عن الاختيار والفكر ولها غاية وهى خاصة بالإنسان.

ويلاحظ ابن باجة أننا نجد بعض أفراد الإنسان يغلب عليهم الأفعال الحيوانية ولكن ابن باجة يرى ضرورة خضوع النفس الحيوانية للنفس الناطقة أو العاقلة، إن الإنسان لو تحلى بالفضائل الأخلاقية لأصبح جديرا بلفظة الإنسان، من هنا يذهب ابن باجة إلى أن

أسمى غاية عند المتوحد والتى يسعى إلى تحقيقها هى إدراك الأمور الروحانية، وهنا نجد ابن باجة يعرض للصور الروحانية ودرجاتها.

وينتقل إلى بيان أن الفلاسفة هم على رأس أعلى مرتبة من مراتب الناس وسبب رفع ابن باجة لمرتبة الفيلسوف على غيره من الناس أن الفيلسوف يفعل أفعالا روحانية ولا يعتمد على الأفعال الجسمانية إلا بالقدر الضرورى ويذكر ابن باجة واجبات المتوحد وكيف أنه من الضرورى ألا يشارك الإنسان العادى فى أفعاله بل يجب عليه مشاركة أهل العلم من الفلاسفة الذين يبحثون فى الأمور المعقولة.

لا شك أن كتاب تدبير المتوحد حافل بالعديد من الموضوعات الفلسفية والطرائف الأمر الذى جعله يحظى باهتمام المفكرين فى أرجاء العالم شرقا وغربا، ويوضح أستاذنا أثر تدبير المتوحد فى كثير من المفكرين والفلاسفة. فيوضح أثره على ابن طفيل وأيضا أثره على ابن رشد فى مواضع كثيرة من فلسفته وأيضا تأثر به ابن سبعين المتصوف الأندلسى.

وإذا انتقلنا إلى الجزء الثانى من القسم الثانى من ثلاثية أستاذنا نجد أنفسنا نستكمل مع أستاذنا الحديث عن شخصيات وآراء، شخصيات تراثية وأخرى من المحدثين والمعاصرين، وسوف أعرض لما يتضمنه هذا الجزء عرضا سريعا فهو يضم واحدا وعشرين فصلا حيث يتناول العراقى فى الفصل الأول كتابا بعنوان نظرة فى مستقبل البشرية لفيديريكو مايور ثاراجوثا ترجمة د. محمود على مكى، أما الفصل الثانى فيتحدث فيه عن الدكتور شوقى ضيف ويعرض فى هذا الفصل لكتب من تأليف الرائد شوقى ضيف، هى موسوعة له للتأريخ فى الأدب العربى وهى ثلاثية كبيرة الحجم الكتاب الأول منها بعنوان "عصر الدول والإمارات" يخص فيه الأندلس، ثم يليه كتاب عصر الدول والإمارات ويتحدث فيه عن ليبيا وتونس وصقلية، ثم أخيرا عصر الدول والإمارات ويتناول فيه الجزائر والمغرب الأقصى وموريتانيا والسودان، كل ذلك يعرض له العراقى من خلال رؤية نقدية ثاقبة النظر والفكر.

أما الفصل الثالث فخصه العراقى للحديث عن الدكتور توفيق الطويل من خلال كتاب تذكارى عنه وأيضا من خلال دراسة نقدية لكتابين من كتبه وهما: الحضارة الإسلامية والحضارة الأوربية، والثانى "الفلسفة فى مسارها التاريخى"، أما الفصل الرابع فيتحدث فيه عن العالم الكبير الدكتور أحمد مستجير ويتضمن هذا الفصل ترجمة د. مستجير لكتاب "التاريخ العاصف لعلم وراثة الإنسان" وأيضا ترجمته لكتاب "الفيزياء والفلسفة".

أما الفصل السادس فيعرض فيه كتابا للأستاذ الدكتور أحمد محمود صبحى وعنوانه "الإمام المجتهد يحيى بن حمزة وآراؤه الكلامية". أما الفصل السابع فيتناول فيه بنظرة نقدية كتابا للدكتورة بنت الشاطئ بعنوان "قراءة فى وثائق البهائية".

أما الفصل الثامن فيعرض لكتاب بعنوان "أبو حيان التوحيدى" للدكتور زكريا إبراهيم.

أما الفصل التاسع فيعرض فيه لكتاب للدكتور جابر عصفور بعنوان "هوامش على دفتر التنوير".

أما الفصل العاشر فيتناول فيه "المعرفة عند أبى سعيد بن أبى الخير" للدكتور أحمد محمود الجزار، والفصل الحادى عشر يعرض فيه لكتاب لبيتر أوديل بعنوان "النفط والقوة العالمية" من ترجمة د. راشد البراوى، أما الفصل الثانى عشر فيتحدث فيه عن د. حسن الساعاتى حياته الفكرية بالإضافة إلى عرض لكتابه علم الاجتماع الخلدونى، أما الفصل الثالث عشر فيتناول كتاب "ابن سينا وتلاميذه اللاتين" تأليف د. زينب الخضيرى، والفصل الرابع عشر يعرض فيه عرضا نقديا لكتاب "تحليل العلاقات الدولية" تأليف كارل دوتين وترجمة محمود نافع، أما الفصل الخامس عشر فيدور حول كتاب "حقوق الإنسان والسياسة الدولية" تأليف دافيد فورسايت وترجمة محمد مصطفى غنيم؛ والفصل السادس عشر فهو تحليل نقدى لكتاب "فلاسفة مسلمون" تأليف د. جعفر آل ياسين، والفصل السابع عشر يتناول كتاب "نظرية المكان فى فلسفة ابن سينا" تأليف د. حسن العبيدى، والفصل الثامن عشر يدور حول كتاب للدكتور عبد الستار الراوى بعنوان "رؤية نقدية للنظرية الاعتزالية" أما الفصل التاسع عشر فيتناول عرضا نقديا لكتاب للمستشار عبد الحليم الجندى بعنوان "القرآن والمنهج المعاصر" والفصل العشرون هو كتاب تذكارى عن الدكتور أبو الوفا التفتازانى إشراف وتصدير عاطف العراقى، أما الفصل الأخير المتمم لهذا الجزء فيتناول فيه نقد لمقالة كتبها أ. جلال العشرى بعنوان "أرسطو عند العرب" وينقده أستاذنا تحت عنوان نقد لمقال أرسطو عند العرب ونماذج من الأحكام الخاطئة.

وسوف أعرض لواحدة من هذه الدراسات التى عرضها عاطف العراقى وهى دراسته لكتاب ابن سينا وتلاميذه اللاتين للأستاذة الدكتورة زينب الخضيرى.

فلقد حاز ابن سينا على إعجاب كثير من الباحثين فى العالم شرقه وغربه ولما لا؟! وهو يعد قمة من قمم القرن الخامس الهجرى وهو العصر الذهبى للفكر الإسلامى، لقد كان الشيخ الرئيس فيلسوف الفكر العربى، كما قال عنه روجر بيكون وظاهرة فكرية ربما لا نجد من يساويه فى نشاطه وإنتاجه وهذا ما قاله جورج سارتون عن الشيخ الرئيس، وكما يقول أستاذنا الدكتور عاطف أن ما يدلنا على أهمية هذا الفيلسوف هو أننا حتى الآن نجد العديد من الدراسات والبحوث الجديدة التى تعالج جانبا أو أكثر من الجوانب التى بحث فيها ابن سينا ومن الموضوعات التى ما زلنا فى أمس الحاجة إلى التصدى لها أثر ابن سينا على اللاتين وقد جاءت دراسة أستاذتنا الدكتورة زينب الخضيرى فى هذا الموضوع وقام عاطف العراقى بتحليل لهذه الدراسة، ويرى أنها دراسة بذلت فيها د. زينب الخضيرى أقصى جهدها وقدمت للمكتبة العربية دراسة لا غنى للباحث فى ابن سينا وأثره على اللاتين عنها، فلابد من الرجوع إلى هذه الدراسة، ويقوم أستاذنا بعرض لهذه الدراسة وما تتضمنه، ثم يشير إلى بعض القضايا الرئيسة التى أثارتها أستاذتنا د. زينب كمشكلة حقيقة الفلسفة المشرقية عند ابن سينا والذى أعلن ابن سينا كثيرا أنه سيقدم هذه الفلسفة للخاصة وهى تختلف عن كل ما قدمه وفى الحقيقة كما تقول أستاذتنا الدكتورة زينب إذا كان ثمة حرص على إبراز مشائية ابن سينا فلابد أن يكون ثمة حرص مقابل من جانبنا نحن الباحثين العرب على إبراز مشرقية ابن سينا وبهذا أيضا نؤكد خطأ مقولة رينان بأن الفلسفة الإسلامية ما هى إلا موسوعة

الفلسفة اليونانية وقد كتبت بحروف عربية ويعقب أستاذنا على قول أستاذتنا الدكتورة زينب بأنه يجب أن نضع فى الاعتبار أن ابن سينا فى كلامه عن تلك الفلسفة (المشرقية) كان لا يخلو من الغرور والادعاء، فالجزء الأول من الحكمة المشرقية وهو الخاص بمنطق المشرقيين لا نجد فيه أشياء جيدة جوهرية تخالف الآراء الأرسطية أما الطبيعيات والإلهيات فيتوقع أستاذنا أنه لا تختلف عن آراء أرسطو، وهناك الكثير من الموضوعات الأخرى التى يحويها هذا الكتاب القيم والتى عقب عليها أستاذنا الدكتور عاطف تعقيبا أحيانا يتفق مع أستاذتنا الدكتورة زينب وأحيانا أخرى يختلف معها ويضع مبرراته لهذه الاختلافات ولكن كما يقول أ. د. عاطف إن طبيعة الآراء السينوية هى التى تسمح بهذا الخلاف فى الرأى. ويقول أيضا عن هذه الدراسة للدكتورة زينب الخضيرى أنها تعد دراسة متميزة بين الدراسات السينوية.

وفى ختام عرضى لهذه الثلاثية أود أن أشير إلى أن القارئ لما قدمه الدكتور عاطف العراقى فى هذه الثلاثية يقول بنزعة العراقى التشاؤمية التى تسيطر على هذه الثلاثية ولكننى أقول إحقاقا للحق إنها ليست نظرة تشاؤمية بقدر ما هى نظرة فاحصة، نظرة تشريحية للمجتمع، إنها نظرة أمينة تصور لنا الحالة التى وصلنا إليها بالفعل، فهى تكشف عن واقع نعيشه إنه ذلك الواقع الذى يغمض البعض العين عنه.

(١٨)

كتاب "نحو معجم للفلسفة العربية"

تحليل: د. محمد فتحى عبد الله

يقع هذا المعجم فى ١٢٠ صفحة، وقد قام صاحبه وهو الدكتور عاطف العراقى بالتعريف بمعجمه وتوضيح أهميته وسبب إصداره له وينقسم المعجم.

إلى قسمين:

أما القسم الأول فقد خصصه للتعريف ببعض مصطلحات الفلسفة العربية، ويشغل الصفحات من ص١٩ إلى ص٩٧.

وأما القسم الثانى فقد خصصه للتعريف بأبرز أعلام الفلسفة العربية، ويشغل الصفحات من ص٩٩ إلى ص١١٤.

ووفاءاً للمفكر والأديب العظيم المرحوم الأستاذ "عباس محمود العقاد" أهدى أستاذنا إليه هذا المعجم تقديرًا لجديته وأصالته ودفاعه عن الحق ومحاربته للفساد.

أما صفحة الشكر والتقدير فقد أرجع فيها أستاذنا الفضل لكل من عاونه حتى ظهر هذا المعجم إلى النور، وقد شكر فيها بعض المؤسسات العلمية والرموز الفكرية سواء أكانوا من الراحلين أم ممن لا زالوا على قيد الحياة أطال الله فى عمرهم.

وأما التصدير فقد أوضح فيه سبب تسميته لما استقر الباحثون على تسميته بالفلسفة الإسلامية بالفلسفة العربية، وأوضح فيه أيضًا الدوافع التى أدت به إلى إصدار هذا المعجم والتى من أبرزها: الأخطاء التى وقع فيها الباحثون فى فهم بعض مصطلحات الفلسفة أو فهم بعض آراء أبرز أعلام الفلسفة العربية، وأشار فيه إلى رحلاته مع هذا المعجم منذ أن بدأ كفكرة إلى أن ظهر إلى النور.

أولاً: مصطلحات الفلسفة العربية:

أورد أستاذنا فى كشافه هذا للمصطلحات ٥٦ مصطلحًا ومرادفها فى الانجليزية والفرنسية، كما ربط كل مصطلح بالمصطلحات المتعلقة به، كما أحال القارئ إلى المصادر والمراجع التى يمكنه الرجوع إليها إذا رغب فى الازدياد.

ويمكن حصر هذه المصطلحات فى الأبواب الآتية:

١- باب الألف: أورد فيه ستة مصطلحات هى:

أ - أبد: قارن بين هذا المصطلح وبين مصطلحى (أزلى- وسرمدى). وأوضح من الذى أخذ بهذه الفكرة، ومن الذى رفضها من بين فلاسفة العرب. كما أوضح ارتباط البحث فى الأبد بالعديد من المشكلات الكلامية والفلسفية عند متكلمى أو فلاسفة العرب.

ب- إبداع: أوضح فيه المعانى المختلفة للإبداع وقارن بينه وبين الخلق.

حـ- أزل: قارن بينه وبين مصطلحى الأبد والسرمد. كما أوضح المشكلات المتعلقة بالبحث فيه. ثم أشار إلى القائلين به من الفلاسفة.

د- اسطقس: أورد فيه تعريفات كل من ابن سينا والغزالى وابن رشد والجرجانى.

هـ- أوليات عقلية محضة: بعد أن قدم لها تعريفا عاما، أوضح فيه كيف تحصل فى الذهن. أورد بعد ذلك المعانى المختلفة لها عند كل من الغزالى والجرجانى.

و- أيس: بعد أن قام بتعريفه، أوضح أن الكندى وابن سينا كانا من أبرز من استخدموه، ثم ربط بينه وبين مصطلح ليس.

ونعلم أن هذا المصطلح ليس عربيا أصيلا وإنما هو مشتق من اسم المفعول فى اليونانية وهو OUSIA، والذى يرتد بدوره إلى فعل الكينونة فى اليونانية وهو الفعل EINAI.

٢- باب الباء: أورد فيه مصطلحا واحدا فقط هو:

بصر: قام بتعريفه، وأوضح كيف يحدث من وجهة نظر ابن سينا.

٣- باب التاء: أورد فيه ثلاثة مصطلحات هى:

أ- تأويل: أوضح فيه الاشتقاق اللغوى والإصطلاحى للفظة.

ب- تمثيل: بعد أن قام بتعريفه، أوضح عناصر تأليفه عند الفقهاء.

جـ- توفيق: بعد أن قام بتعريفه، أوضح أنه يختلف عن التلفيق. كما أشار فى تناوله لهذا المصطلح إلى أبرز محاولات التوفيق بين الدين والفلسفة فى الفلسفة العربية.

٤- باب الجيم: أورد فيه خمسة مصطلحات هى:

أ- جبرية: بعد تعريفه لهذا مصطلح، أوضح أنه يختلف عن مصطلح القدرية.

ب- جدل: بعد أن قدم تعريفا له، أوضح مكانته عند الفلاسفة العرب ومتكلميهم وفوائده، وكذلك أوضح مما يتألف القياس الجدلى.

جـ- جزء لا يتجزأ: بعد أن قدم تعريفه، أوضح أنه أساس لنظرية المتكلمين فى نشأة الكون.

د- جسم: بعد أن قدم تعريفا له، أوضح على ماذا يطلق.

هـ- جوهر: بعد أن قدم تعريفا له، أوضح أنه يقال على الهيولى، وعلى الصورة، وعلى المركب منهما.

٥- باب الحاء: أورد فيه مصطلحين هما:

أ- حركة: أورد فيه تعريفات كل من ابن سينا والغزالى وسيف الدين الآمدى والجرجانى.

ب- حس مشترك: بعد أن قام بتعريفه، أوضح صلته بالحواس، ثم عرض لوظائفه.

٦- باب الخاء: أورد فيه مصطلحا واحدا هو:

خلاء: بعد أن أورد تعريفه عند كل من: الكندى ويحيى بن عدى وابن سينا وأبو البركات البغدادى.

ربط بينه وبين الملاء، وأوضح أنه مرادف للفضاء، ثم أشار إلى القائلين به والرافضين له.

٧- باب الدال: أورد فيه مصطلحا واحدا هو:

دهرية: بعد أن قدم تعريفه لها، قدم تعريفا لمصطلح يتعلق بها وهو مصطلح دهر.

٨- باب الذال: أورد فيه مصطلحا واحدا هو:

ذائعات: بعد أن قدم تعريف ابن سينا لها، أوضح أنها ليست فطرية وأشار إلى سبب الأخذ بها.

٩- باب السين: أورد فيه ثلاثة مصطلحات هى:

أ - سبب وبعد أن قام بتعريفه، قدم تعريفات أخرى له من حيث العرف العام ومن حيث الشريعة.

كما أورد تمييز العرب بين ما يحدث عن السبب بالذات وبين ما يحدث عرضا واتفاقا. وتمييزهم بين السبب والعلة.

كما عرض لنفى الغزالى لفكرة الضرورة بين السبب والمسبب، كما عرض لنقد ابن رشد لكل من الأشاعرة والغزالى فى رأيهم الخاص بالسببية.

ب- سرمد: أورد تعريفه فقط.

جـ- سكون: أورد تعريفين له: الأول للغزالى، والثانى للجرجانى.

١٠- باب الشين: أورد فيه مصطلحا واحدا هو:

شئ: قام بتعريفه من حيث الاشتقاق اللغوى والاصطلاحى.

١١- باب الصاد: أورد فيه مصطلحين هما:

أ - صدور: بعد أن قام بتعريفه، أوضح على ما يقال بالترادف، كما أوضح أيضا أنه يرتبط بمسألة قدم العالم عند فلاسفة العرب.

ب- صورة جرمانية - أو صورة جسمية:

قدم تعريف ابن سينا لها، وأوضح أنها مرادف للهيولى الأولى.

١٢- باب الطاء: أورد فيه مصطلحين هما:

أ - طبع: قدم تعريف كل من الجرجانى والغزالى له. وأوضح أنه مرادف للجبلة.

ب- طبيعة: بعد أن قدم تعريف كل من ابن سينا وابن رشد والجرجانى لها، أوضح أنها تقال على التغيرات الأربعة التى هى: الكون والفساد والنقلة والنمو والاستحالة، كما تطلق على الاسطقسات التى يركب منها الشئ.

١٣- باب العين: أورد فيه سبعة مصطلحات هى:

أ - عقل: قدم تعريفات كل من ابن سينا والغزالى والجرجانى له، وأوضح على أى شئ يقال عند هؤلاء، ومعناه عندهم.

ب- علة: بعد أن قدم تعريف كل من الغزالى وابن رشد والجرجانى وأبو البقاء لها، أوضح المرادفات المختلفة لها، كما أوضح على ماذا تقال. ويتضح من التعريفات التى قدمها مدى تأثر كل من الغزالى وابن رشد بنظرية أرسطو فى العلل الأربع.

حـ- علة صورية: أوضح أنها تقال على أنحاء عدة. كما أوضح أنها عند الفلاسفة العرب المشائيين هى العلة التى هى جزء من قوام الشئ يكون بها هو ما هو بالفعل، وتكون هذه العلة بالنسبة للمادة كأنها مبدأ فاعلى، وهم متأثرون فى هذا بأرسطو.

د - علة غائية: بعد أن عرض لتعريف كل من الكندى وابن سينا لها، أوضح أنها تدخل عند فلاسفة العرب فى إطار العديد من المشكلات الدينية والميتافيزيقية، ومن بينها: نقد الاتفاق والمصادفة، وإثبات أن العالم يغلب عليه الخير لا الشر.

هـ- علة فاعلة: بعد أن أشار إلى أنها ترتبط بمبدأ الحركة، أوضح اختلاف المقصود من العلة الفاعلة عند كل من الفلاسفة الإلهيين والفلاسفة الطبيعيين، إذ أن الفلاسفة الإلهيين لا يعنون بالفاعل مبدأ التحريك فقط. كما يعنى الطبيعيون، بل مبدأ الوجود ومفيده أى البارى تعالى.

وقد ربط فلاسفة العرب بين بحثهم فى هذه العلة وبين دراستهم للعديد من المشكلات الفلسفية الأخرى، ومن بينها: مشكلة السببية، ومشكلة الأدلة على وجود الله تعالى.

كما ربطوا بين دراستهم للعلة الفاعلة وبين العلل الأخرى.

و- علة مادية: بعد أن قدم تعريف كل من الكندى وابن سينا لها، أوضح أن الفلاسفة العرب قد تأثروا بأرسطو فى دراستهم للعلة المادية وعلاقتها ببقية العلل. لكنهم لم يقفوا عند حدود فلسفة أرسطو، بل نجد بعضهم يربط بين العلة الغائية والبحث فى العناية الإلهية.

ز- عنصر: بعد أن قدم تعريف كل من الكندى وابن سينا والجرجانى له. أوضح على أى يقال عندهم.

١٤- باب الفاء: أورد فيه مصطلحا واحدا هو:

فيض: أوضح فيه أنه مرادف لمبدأ الصدور، كما أوضح أنه مذهب يقوم على القول بأن الموجودات إنما صدرت أى فاضت عن الأول أى الله، كما يفيض النور عن الشمس.

والفيض هنا على نحو ما ذهب إليه القائلون به من مفكرى العرب يكون على نظام من التسلسل التدريجى وليس دفعة واحدة.

وإننا نجد هذا المذهب عند أكثر من فيلسوف من فلاسفة الأفلاطونية الحديثة. ونظام الفيض عند من قالوا به من فلاسفة العرب لا يعد صورة طبق الأصل من النظام الذى نجده عند أفلوطين، إذ توجد مؤثرات أخرى تأثروا بها من بينها حديث أرسطو عن عقول الكواكب، وأفكار بطليموس الفلكى. بالإضافة إلى المؤثرات الدينية الإسلامية والتى قاموا بتأويلها على نحو يتفق مع القول بالفيض. ويمكن القول بوجود تقابل بين القول بالفيض والقول بالخلق، فالفلاسفة القائلون بالفيض يقولون عادة بقدم العالم، ولكن ليس معنى ذلك أن نجد الناقدين أو المعترضين على القول بالفيض من القائلين بخلق العالم عن عدم. وهذا يعنى أننا إذا كنا نجد تلازما بين القول بالفيض والقول بقدم العالم فإنه ليس من الضرورى أن نجد نفس التلازم بين نقد القول بالفيض ونقد القول بخلق العالم.

١٥- باب القاف: أورد فيه خمسة مصطلحات هى:

أ قوة حافظة: بعد أن أوضح وظيفتها فى محال الألوهية. أشار الى أن نسبتها الى الوهمية كنسبة الخيال الى الحس المشترك

كما أوضح أنها بالنسبة للإنسان تقابل الذاكرة وتقال على القوة العقلية وقد أشار الى وظائفها ومكانها.

ب- قوة غاذية: عرض لتعريفها ووظيفتها عند كل من ابن سينا والغزالى والآمدى.
جـ- قوة نامية: عرض لتعريفها ووظيفتها عند كل من ابن سينا والغزالى والآمدى.
د- قوة وهمية: عرض لتعريفها ووظيفتها ومكانها عند كل من ابن سينا ونصير الدين الطوسى والجرجانى.
هـ- قياس: عرض لتعريفه وأنواعه عند كل من الخوارزمى وابن سينا والغزالى.

١٦- باب الكاف: عرض فيه لمصطلح واحد هو:

كمون: بعد أن أورد تعريفا عاما له، أوضح أنه مقابل لمصطلح الظهور.

ثم أورد تعريف الخوارزمى له، مشيرا إلى أن أول من نسب إليه القول به هو ابراهيم بن سيار النظام.

كما أوضح أن مذهب الكمون مقابل لمذهب الخلق والاختراع، كما قرر ذلك ابن رشد، وأشار إلى أن القائلين بالكمون وعلى رأسهم "النظام" قدم حاولوا أن يجدوا فى بعض الآيات القرآنية تأييدا لأقوالهم، مشيرا إلى أن القول بالكمون قد أثار ردود فعل تمثلت فى التأييد تارة والمعارضة تارة أخرى.

ومن بين المعارضين للقول بالكمون ابن الراوندى الذى ذهب إلى أن القول بالكمون يؤدى إلى تحديد القدرة الإلهية، وعبد القاهر البغدادى الذى بين لنا أن قول "النظام" بالكمون فى الأجسام وتداخلها يعد أكثر شرا من قول الدهرية الذين زعموا أن الأعراض كلها كامنة فى الأجسام.

ومن المؤيدين للقول بالكمون الجاحظ الذى دافع عن قول النظام بالكمون، وأشار إلى أن من ينكر الكمون لكمون الزيت فى الزيتون أو النار فى العود يكون موقفه كمن يزعم أن ليس فى الإنسان دم، وأن الدم إنما يخلق عند الشرط.

ومن الفلاسفة الذين عارضوا القول بالكمون: الفيلسوف المشرقى ابن سينا وذلك فى مواضع كثيرة من فلسفته الطبيعية وعلى وجه الخصوص أثناء دراسته لحركة الكيف أو حركة الاستحالة. وفى دراسته للكون والفساد وقد قدم لنا الكثير من الملحوظات والمشاهدات التى يؤيد بها رأيه ضد القول بالكمون.

وأخيرا عرض لمحاولات تأصيل قول النظام بالكمون ورده إلى أصول يونانية.

١٧- باب اللام: عرض فيه لمصطلح واحد هو:

ليس: أوضح أنه مقابل لمصطلح الأيس. وأشار إلى أن هذا المصطلح مرتبط بالبحث فى مشكلة حدوث العالم وقدمه والأدلة على وجود الله تعالى والسببية وغيرها من المشكلات الفلسفية. وإن كان غير شائع عند بقية الفلاسفة. ويعد الكندى من أشهر من استخدم هذا المصطلح.

١٨- باب الميم: أورد فيه ثمانية مصطلحات هى:

أ- متداخل: بعد أن أورد تعريف كل من ابن سينا والجرجانى له. أورد تعريف الأشعرى للمداخلة.

ب- متواترات: عرض فيه لتعريفات كل من ابن سينا والإيجي والجرجاني لها، كما أشـار إلى الشروط الواجب توافرها في المتواترات عندهم.
جـ- مجربات: أوضح أنها مصدر من مصادر المعرفة اليقينية عند متكلمي وفلاسفة العرب، وأن علماء العرب وأطباءهم قد اهتموا بدراستها، ثم أورد تعريفات كل من ابن سينا والجرجاني والإيجي لها.
د - محسوسات: عرض لتعريفات كل من الكندي وابن سينا والغزالي.
هـ- مشهورات: أورد تعريفات كل من الغزالي والقزويني والتهانوي لها، مشيرا إلى تمييزها عن الأوليات، وأوضح أن القياس المركب منها يعد جدليا.
و - مظنونات: أورد تعريف كل من ابن سينا والجرجاني لها، وأشار إلى أن القياس المركب منها يعد خطابيا.
ز - مقبولات: أورد تعريفات كل من ابن سينا والغزالي والجرجاني لها.
حـ- مكان: بعد أن أورد تعريف الآمدي، أورد تعريفات كل من الحكماء والمتكلمين له كما ذكرها الجرجاني.

١٩- باب النون: أورد فيه ثلاثة مصطلحات هي:

أ - نفس إنسانية: أورد تعريف ابن سينا لها، ونعلم أن التعريف السيناوي متـأثر بـالتعريف الماهوي الأرسطي للنفس إلى حد كبير.
ب- نفس حيوانية: أورد تعريف ابن سينا لها، والتعريف السيناوي لها متأثر إلى حد كبير بالتعريف الماهوي الأرسطي للنفس.
جـ- نفس نباتية: أورد تعريف كل من ابن سينا والجرجاني لها، ونلاحظ أن التعريفين متأثران بالتعريف الماهوي الأرسطي للنفس، بالإضافة إلى تعريفه للقوتين الغاذية والمولدة.

٢٠- باب الواو: أورد فيه مصطلحا واحدا هو:

وهميات: أورد تعريف كل من ابن سينا والجرجاني لها، وأشار أنها تنقسم إلى قسمين: كاذبة وصادقة. وأوضح أن القياس المركب من الكاذبة منها يسمى سفسطة.

ثانيا: شخصيات في الفلسفة العربية:

قام أستاذنا في هذا القسم بالتعريف بأبرز أعلام الفلسفة العربية، حيث عرض لسبعة أعلام هم:

١- الكندي: بعد أن قام بالتعريف به، أوضح مجالات اهتمامه في العلم والفلسفة، محاولا البحث عن مصادره اليونانية والإسلامية، مشيرا إلى أهم المشكلات التي اهتم ببحثها فيلسوفنا الكندي الذي عرف باسم فيلسوف العرب.
٢- الفارابي: بعد أن قام بالتعريف به. أشار إلى أهم مؤلفاته. وأوضح أهم مجالات اهتمامه في البحث الفلسفي مشيرا إلى أصوله الفكرية سواء أكانت يونانية أم إسلامية، ومشيرا

أيضا إلى أهم المشكلات التى تناولها فيلسوفنا بالدراسة. موضحا أهمية الفارابى وأهم من تأثروا به.

٣- ابن سينا: بعد أن قام بالتعريف به وأوضح أهميته، قدم ثبتا بأهم مؤلفاته، مشيرا إلى مصادره الفكرية سواء أكانت يونانية أم إسلامية. وكذا أهم المشكلات التى تناولها بالدراسة والمناهج التى اعتمد عليها فى إعداد دراساته. وأشار إلى أهم من تأثروا به.

٤- الغزالى: بعد أن قام بالتعريف به وأشار إلى أهميته، قدم ثبتا بأهم مؤلفاته، مشيرا إلى اتجاهه العام فى البحث، وتأثره بالتصوف السنى وإلمامه بالآراء الكلامية والفلسفية التى وجدت قبله، ومعرفته بآراء الفارابى وإخوان الصفا وابن سينا.

وأشار إلى أهم المشكلات الفلسفية والدينية التى قام ببحثها وأوضح أن الغزالى يعد من أكثر مفكرى المشرق العربى اهتماما بالبحث فى مجال الأخلاق، وأنه قد أثر عن طريق آرائه الكلامية والصوفية فى العديد من الآراء التى قال بها كثير من مفكرى الإسلام، الذين عاشوا بعده.

وقد اهتم ابن رشد الفيلسوف الأندلسى بنقد اتجاه الغزالى وآرائه الكلامية.

٥- ابن باجة: بعد أن قام بالتعريف به، أوضح أنه قد جمع بين الفلسفة والاهتمام بالعلم الطبيعى والرياضى والفلك والطب والموسيقا. ثم قدم ثبتا بأهم مؤلفاته، ثم عرض لتصوره العام للمدينة الفاضلة، ولمراتب المعرفة عنده.

٦- ابن طفيل: بعد أن قام بالتعريف به أشار إلى أنه تنسب إليه مجموعة من الأشعار تدلنا على الجانب الأدبى عنده كما تنسب إليه بعض الرسائل فى مجالى الفلك والطب.

وأوضح أنه لم يتبق من مؤلفات هذا الفيلسوف إلا قصة حى بن يقظان والتى تأثر بها باحثون عرب ومستشرقون، وأشار إلى أن ابن طفيل قد استفاد فى قصته الفلسفية من الفلاسفة الذين سبقوه أمثال الفارابى وابن سينا فى المشرق العربى، وابن باجة فى المغرب العربى بالإضافة إلى مؤثرات أخرى قديمة هندية وفارسية ويونانية كما أوضح أن ابن طفيل قد قدم لنا فى قصته الفلسفية هذه مذهبا فلسفيا متكاملا، إلى حد كبير.

كما بحث فى مشكلة حدوث العالم وقدمه، كما قدم لنا أكثر من دليل على وجود الله تعالى، وأكثر من بحث فى الصفات الإلهية، ودرس موضوع الخلود أو البعث، كما نجده مهتما بدراسة مشكلة الاتصال، ومهتما أيضا بدراسة موضوع التوفيق بين الدين والفلسفة.

٧- ابن رشد: بعد أن قام بالتعريف به، أشار إلى أنه يعد آخر الفلاسفة العرب، وأنه ترك لنا كتبا كثيرة فى مجال الفقه والطب والفلسفة.

كما أشار إلى أنه اشتهر شهرة كبيرة بشروحه على كتب أرسطو حتى أصبح يعرف باسم الشارح، ثم قدم ثبتا بأهم مؤلفاته فى مختلف مجالات المعرفة.

وأوضح أيضا أن ابن رشد يتميز بحس نقدى بارز. فلقد نقد الأشاعرة والغزالى، ونقد العديد من الآراء التى قال بها الفارابى وابن سينا. كما نقد الاتجاه الصوفى.

كما أوضح أنه يعد من أكثر فلاسفة العرب تمسكا بالعقل، ويظهر اتجاهه العقلى فى معالجته للعديد من المشكلات الفلسفية التى تصدى لبحثها ودراستها، ومن بينها:

التوفيق بين الدين والفلسفة، ومشكلة قدم العالم، ومشكلة الخير والشر ومشكلة القضاء والقدر وإقامة العديد من الأدلة على وجود الله تعالى.

وأشار إلى أن فلسفة ابن رشد قد عرفت فى أوروبا عن طريق حركة الرشدية اللاتينية، وأن أكثر مؤلفاته وشروحه قد ترجمت إلى العديد من اللغات الأوروبية.

ويعد هذا المعجم الذى قدمه الدكتور العراقى عملا ثقافيا متميزا يصلح للقارئ المثقف والباحث المتخصص. حيث أنه جمع بين سلاسة الأسلوب ودقة المعلومات وهذه سمة الكتابة عند الدكتور عاطف العراقى.

ثانيًا: الكتب التذكارية(*)

(تصدير وإشراف: د. عاطف العراقى)

١- يوسف كرم تحليل: د. زينب عفيفى شاكر
٢- الفيلسوف ابن رشد / تحليل: د. أنطوان يوسف
٣- الفيلسوف ابن رشد / تحليل: د. زينب عفيفى شاكر
٤- الشيخ محمد عبده / تحليل: د. زينب عفيفى شاكر
٥- الشيخ الأكبر مصطفى عبد الرازق/ تحليل: د. أحمد الجزار

(*) صدرت هذه الكتب عن المجلس الأعلى للثقافة - مصر.

(١)

كتاب "يوسف كرم"
مفكرًا عربيًا ومؤرخًا للفلسفة
(بحوث عنه، ودراسات مهداة إليه)

عرض وتحليل: د. زينب عفيفى شاكر

أخذت لجنة الفلسفة والاجتماع بالمجلس الأعلى للثقافة على عاتقها مهمة تكريم الشوامخ من المفكرين فكان أن أصدرت مجموعة من الكتب التذكارية التى تتناول العديد من الدراسات عن أعلام بارزين فى مجال الفكر والثقافة سواء أكانوا من القدامى أمثال الصوفى الشهير "ابن عربى" صاحب نظرية وحدة الوجود، والسهروردى المقتول، أو كانوا من المعاصرين من أمثال الشيخ مصطفى عبد الرازق صاحب الرأى الحر والفكر المتجدد، وأستاذ الجيل أحمد لطفى السيد وهو أحد العلامات البارزة التى أضاءت حياتنا الثقافية والسياسية.

وقد وجدت اللجنة أن من واجبها إصدار كتاب تذكارى عن "يوسف كرم" يسلط الضوء على حياته وفكره وكتبه بعد أن عاش متعبدًا فى صومعة الفكر مخلصًا للفلسفة التى عشقها منذ سنوات عمره الأولى، فعزف عن الحياة الدنيا ومشاغلها الحسية الزائلة، وارتضى لنفسه حياة الفكر والتأمل، وظل طوال حياته بعيدًا عن أضواء الشهرة وبريق المجد، وأفنى ذاته فى الدرس والتحصيل والتأليف حتى أثمرت تلك الحياة الصارمة القاسية العديد من الأعمال الفكرية الرائعة التى وضعت مفكرنا الكبير على خريطة فكرنا الفلسفى المعاصر.

وإحقاقًا للحق فإن صاحب الفضل فى توجيه اللجنة إلى إصدار هذا الكتاب التذكارى عن يوسف كرم كان هو أستاذنا الكبير ومفكرنا العملاق الدكتور "زكى نجيب محمود" مقرر لجنة الفلسفة والاجتماع بالمجلس الأعلى للثقافة وقد تفضل مشكورًا بتشجيع هذا العمل وتذليل كل العقبات والمصاعب أمامه إيمانًا من جانبه بأهمية يوسف كرم مؤرخًا ومفكرًا وبالدور العظيم الذى قام به وهى بلا شك لفتة كريمة، وتعبير صادق وتحية حب ووفاء وتقدير لأستاذ عظيم من مفكر عملاق عظيم أعطى وما يزال يعطى للثقافة والفكر غزير علمه وخلاصة فكره وتجاربه بمثابرة دائبة وتوقد ذهن قل أن يتوفر فى مفكر غيره.

وقد أسندت اللجنة إلى الأستاذ الدكتور عاطف العراقى مهمة الإشراف على إصدار هذا الكتاب.

وجمهور المثقفين فى العالم العربى يعرف تمام المعرفة الدكتور عاطف العراقى. فهو يعرفه من خلال مجموعة كبيرة من مؤلفاته التى يعد كل واحد منها انطلاقة جديدة فى عالم الفكر والفلسفة، وبحيث أصبحت من الدعائم الأساسية التى تكون أى عقلية تريد أن تسير فى الطريق الصحيح للفكر والثقافة والفلسفة.

كما يعرفه المثقفون أكثر وأكثر من خلال أحاديثه الجريئة فى أجهزة الإعلام المسموعة والمرئية، ومن خلال مئات المقالات والدراسات التى تنشر فى شتى المجلات

الثقافية والفنية فى مصر والعالم العربى والتى نبهت العقول إلى التعرف على أفكار وآراء وعوالم جديدة لم يكن بالإمكان التوصل إليها إلا من خلال فكر حر جرئ، فكر بعيد عن أى تحيز أو تعصب لجنس أو لدين، ذلك هو فكر الدكتور عاطف العراقى.

ومما لا شك فيه أن إشعاعات الدكتور عاطف العراقى الفكرية والثقافية قد ظهرت بأجلى صورها ليس فقط من خلال كتبه ودراساته ومقالاته العميقة غاية العمق فحسب. بل ظهرت أيضًا من خلال عطائه المستمر الواضح لمئات من تلاميذه الذين أشرف على تكوينهم العلمى والفلسفى كما بدت من خلال توجيهه لنخبة ممتازة منهم وضعوا نصب أعينهم علم وفكر وقيم وأخلاق رائدهم فانطلقوا كل فى موقع عمله بتلك الذخيرة التى لا تفنى محاولين إصلاح ما أفسده الدهر بالعودة إلى قيم المحبة والتسامح والوفاء والاحترام. تلك القيم الإنسانية التى تأصلت فى شخصية أستاذنا الفاضل وغرسها فى نفوس تلاميذه مكونين مدرسة كبيرة تحمل آراءه وأفكاره وقيمه وأخلاقه ومنهجه.

ولذلك فلم يكن من الأمور الغريبة أن تتمثل قيمة الوفاء بأسمى معانيها فى اهتمام أستاذنا "بيوسف كرم" وتناوله لتلك الشخصية التى أثرت فى الحياة الفكرية والأدبية فى وطننا العربى ولكنها لم تنل حظها من التكريم والاعتراف بمآثرها من جيلنا الذى ألهته شئون الحياة ومادياتها فتناسى أو نسى فضلها عليه وعلى من سيأتى بعده.

ولذلك فقد حمل الدكتور عاطف العراقى على عاتقه مسئولية تقديم يوسف كرم - المؤرخ الفيلسوف - من خلال كتبه ودراساته ومحاضراته ومقالاته إلى جموع الشباب فى كل مكان مستعينًا فى ذلك بكل وسائل الإعلام إيمانًا منه بأن الانطلاق إلى آفاق المستقبل لن يكون إلا بالاستعانة بأمجاد الماضى وذخائره حتى لا يكون هناك انفصام بين حاضرنا وماضينا.

يقول العراقى فى معرض تقديمه للكتاب التذكارى عن يوسف كرم "غير مجد فى ملتى واعتقادى التغافل عن الثمار الفكرية الرائعة التى تركها لنا يوسف كرم .. فإنه من الواجب علينا أن نسلط الضوء على حياته وكتبه، وإذا لم نفعل ذلك فإننا سنكون فى عداد الحيوانات ولا يصح أن ننتسب كأفراد إلى المملكة الإنسانية".

ويستطرد فى حديثه قائلاً "وليت شبابنا فى هذا الجيل الضائع يفعل مثل ما كان يفعل يوسف كرم، إن نمط الحياة التى عاشها يوسف كرم يقدم لنا أبلغ الدروس وأعمقها إنه يقدم لنا مثالاً يحتذى، يقدم لنا القدوة بأجل معانيها وأسمى جوانبها، تعطينا حياته دروسًا فى التواضع وهدوء النفس وكيفية البحث عن الحقيقة والبعد عن طريق الحياة الزائلة .. ليت شبابنا يأخذون من حياته الفكرية دروسًا عديدة ما أروعها من دروس لأنها تمثل لنا المثال والنموذج ولا تعبر عن الأشباه والظلال".

لقد كان إيمان العراقى العميق بدور هؤلاء الرواد وبيان أثرهم فى فكر وقيم وأخلاق جيل الشباب دافعًا له إلى تقديم تحية حب ووفاء وتقدير لاشخاص كثيرين هؤلاء الرواد الذين أعطوا وما زال بعضهم يعطى للثقافة والفكر الكثير أمثال. الشيخ محمد عبده.

وطه حسين. ولطفى السيد، وعباس العقاد، والدكتور عزمى إسلام، والدكتور زكى نجيب محمود. والدكتور فؤاد زكريا، والأب جورج قنواتى. ويوسف كرم .. إلخ.

غير أن هذا الأخير الدكتور يوسف كرم يستحق منا وقفة أطول فهو موضوع ذلك الكتاب التذكارى الذى تتناوله بالعرض والتحليل.

لقد استطاع الدكتور عاطف العراقى أن يظهر لنا يوسف كرم فى صورة متكاملة من خلال ذلك الكتاب التذكارى المهدى إليه، ولا شك أننا نجد أنفسنا أمام هذا الكتاب وكأننا فى محفل ثقافى ضم العديد من آراء أفاضل أساتذة الفكر والباحثين الذين تضافرت جهودهم لتكريم هذا المفكر الذى أثرى الثقافة والفكر بغزير علمه وخلاصة خبرته وتنوعت تلك الآراء ما بين دراسات عن يوسف كرم وفكره وبعض كتبه، إلى دراسات ومقالات مهداة إليه، إلى عرض لأكثر محاضراته وبحوثه سواء باللغة الفرنسية أو اللغة العربية، إلى عرض لبعض المقالات التى كتبها زملاؤه وأصدقاؤه عنه بعد وفاته، واستطاع الدكتور عاطف العراقى بجهد خارق وعمل دائب أن يجمع فى هذا الكتاب التذكارى كل ما يمكن أن يظهر لنا هذا المفكر العظيم فى صورة مشرفة يفتخر بها أى قارئ لفكرنا الفلسفى المعاصر.

حقا لقد وجدت نفسى أمام موسوعة عميقة غاية العمق، وسامية غاية السمو والرفعة، تثير العديد من القضايا والمشكلات، موسوعة بلغت صفحاتها الخمسمائة صفحة أو يزيد، دارت فيها البحوث والدراسات حول عدة محاولات وتضمن الكتاب ستة أقسام:

يجد القارئ فى القسم الأول منها وهو بعنوان "بحوث عن يوسف كرم وكتبه مجموعة من المقالات والدراسات عن يوسف كرم وفكره وبعض كتبه.

فكتب الأستاذ الكبير الدكتور إبراهيم مدكور عن "يوسف كرم مؤرخ الفلسفة" مشيرا إلى أنه رحمة الله وقف نفسه على التأريخ للفلسفة وبدأ بأصولها اليونانية، ولم تفته الفلسفات الشرقية، وكان له ولوع وتعلق شديد بفلسفة أفلاطون وأرسطو، واعتمد فى دراستها على الترجمات الفرنسية الحديثة، والترجمات العربية القديمة، وأنفق فى ذلك الدرس الطويل عدة سنين خرج بعدها كتاب "تاريخ الفلسفة اليونانية" وهو كتاب لا يقل عن نظائره فى المؤلفات الانجليزية أو الفرنسية المعاصرة.

كما اشترك مع الدكتور إبراهيم مدكور فى تأليف كتاب "تمهيد فى تاريخ الفلسفة" الذى وضع تنفيذا لبرنامج إصلاح التعليم الثانوى، وقد اختص فيه بالفلسفة القديمة، وفلسفة القرون الوسطى، وقد أحسن فيه - يوسف كرم - كل الإحسان فى هذه الحدود الضيقة.

ورغم مرضه وشيخوخته فقد استطاع استكمال حلقات تاريخ الفلسفة فأخرج كتابه "تاريخ الفلسفة الأوروبية فى العصر الوسيط" ثم أضاف إليه "تاريخ الفلسفة الحديثة" ورغم أن هذين الكتابين قد لا يبلغان مرتبة "تاريخ الفلسفة اليونانية"- كما يرى الدكتور مدكور - إلا أنهما يستكملان التأريخ الذى حرص مؤلفنا على أن يتمه.

ولم يكن يوسف كرم مؤرخًا فحسب بل كان فيلسوفًا قبل أن يضطلع بالتأريخ للفلسفة وقد عالج فى كتابيه "الطبيعة وما بعد الطبيعة". و"العقل والوجود" قضايا فلسفية قائمة بذاتها اتسمت بأنها دقيقة وعميقة.

وكتب الأب الدكتور جورج قنواتي عن يوسف كرم من خلال رسائله، تلك الرسائل التي بلغت مائة وعشرة رساله منها المطولة ومنها التي لا تتجاوز الأسطر المعدودة. وقد استطاع أن يستخلص من هذه الرسائل الفقرات التي تتصل بحياة يوسف كرم الفلسفية والتي تلقي الضوء على منهجه في البحث وعلى الصعوبات التي واجهها، والروح التي كانت تدفعه إلى المضي في عمله رغم رداءة صحته.

أما الدكتور مراد وهبة فقد قدم لنا يوسف كرم على أنه صاحب المذهب العقلي المعتدل الذي يؤمن بالعقل ويؤمن بالوجود، وبقدرة العقل على تعقل هذا الوجود، أي أن يوسف كرم كان يرى أن دراسة العقل يجب أن تأتي في المقام الأول. وهو في مذهبه هذا لا يجرى على نهج القدماء الذين يبدأون بالمنطق ثم يثنون بالفلسفة الطبيعية، ولا على نهج المحدثين الذين يقتحمون علم النفس ويثنون بالمنطق ويكون نقد المعرفة تابع لعلم ما بعد الطبيعة، لقد جعل يوسف كرم المعرفة هي المحور الذي تدور حوله مسائل الوجود. وحل مسائل الوجود يأتي تبعًا للحل المرتضى لمسألة المعرفة، ويصل يوسف كرم من خلال منهجه هذا إلى أن العقل يستطيع أن يدرك الوجود كما هو في حقيقته سواء هو وجود طبيعي أو وجود رياضي، كما يستطيع أن يدرك الوجود بالإطلاق أي الوجود بما هو وجود، ودليل هذه الاستطاعة أفعال العقل الثلاثة: التصور الذي يعبر عن ماهية الشئ والحكم الذي يثبت وجود الشئ وفقًا لماهيته أو ينفيه، والاستدلال الذي يقارن فيه العقل بين مقدمتين يرى فيهما العقل علة وجود النتيجة، وبناءً على هذه الاستطاعة يتأسس علم ما بعد الطبيعة وبذلك يمكن إثبات وجود النفس ووجود الله.

ويبدو هذا المذهب العقلي المعتدل بصورة واضحة في إثبات يوسف كرم لوجود النفس وعدم فنائها وهو يثبت ذلك من خلال دليلين: أحدهما نفسي والآخر خلقي. والدليل النفسي مأخوذ من ميل فينا طبيعي أساسي للبقاء دائما.

أما الدليل الخلقي: فهو مستفاد من ضرورة الجزاء التام على أفعالنا الحرة، والجزاء التام يشترط حياة أخرى لأنه غير متوفر في الطبيعة لأنها غير خلقية، ولا في المجتمع لأنه لا يتناول سوى الأفعال الظاهرة، ولا في الضمير لأنه لا يحكم على نفسه. فالنفس إذن خالدة.

كذلك يبدو هذا المذهب العقلي المعتدل من خلال إثباته لوجود الله، فبجانب دليل الحركة، يستدل يوسف كرم على وجود الله من خلال برهان النظام الذي يستند إلى مبدأ الغائية، وبرهان الممكن الوجود والواجب الوجود الذي يقوم مستندا إلى مبدأ العلية. ويوسف كرم يقرر أن مبدأي العلية والغائية هما من مبادئ العقل، وهي مبادئ واضحة بذاتها لأن موضوعها الوجود، ومحمولها هو الوجود كذلك، ثم هي كلية لأنها تنطبق على كل وجود سواء في الأذهان أو في الأعيان.

وبإقرار كلية هذه المبادئ وموضوعيتها يتأسس علم ما بعد الطبيعة ومن ثم يمكن تأسيس علم الأخلاق، إذ يزعم يوسف كرم تناول مبادئ هذا العلم من علم ما بعد الطبيعة فيبدو لنا الوجود معقولا في جميع نواحيه

ورغم إيمانه بالعقل إلا أنه فى تناوله للمسألة الأخلاقية حد من قوة العقل ووضع الإرادة فوق العقل وقد فعل ذلك حتى لا يصطدم عقليًا بالدين. فالإرادة فى رأيه هى الدافع إلى الإيمان فيقول "إذا كانت السيرة قويمة كانت الإرادة مستعدة للإيمان، وحينئذ توجه انتباه العقل إلى الفحص عن سند الاعتقاد".

وهكذا يتضح لنا أن دعوة يوسف كرم إلى المذهب العقلى المعتدل كانت بدافع دينى ولذلك فهو يؤثر تعريف الإنسان بأنه حيوان متدين.

أما كتاب "العقل والوجود" ليوسف كرم فقد تناوله بالدراسة والتحليل الأستاذ سعيد زايد فيقول: إن هذا الكتاب طبع لأول مرة عام ١٩٥٦ وصدرت له طبعة أخيرة عام ١٩٦٤م وهى تقع فى ١٩٢ صفحة وينقسم إلى ثلاثة أبواب كبيرة تحدث فى الباب الأول منها عن وجود العقل، وفى الباب الثانى عن نقد العقل، وفى الباب الثالث عن المعانى والمبادئ الأولى فالوجود ومبادئه ولواحقه وأقسامه.

وقد عالج فى هذه الأبواب مشاكل فلسفية عميقة كمشكلة الشك واليقين، ومشكلة التصور والوجود، ومشكلة العقل وإدراك الطبيعة. والعقل وما بعد الطبيعة.

وخلاصة رأى يوسف كرم أن للإنسان قوة إدراكية تتميز عن الحواس هى العقل، وهذا العقل يدرك معانى المحسوسات مجردة عن مادتها، ومعانى أخر مجردة بذاتها، ويؤلف هذه المعانى فى قضايا وأقيسة واستقراءات فينفذ إلى ما وراء المحسوسات فيقف على ماهياتها. وكان من الطبيعى أن يبطل المذهب الحسى الذى يقصر المعرفة الإنسانية على الحواس، وكان من الطبيعى وهو صاحب المذهب العقلى أن يدحض مذهب الشك المنكر لجميع الحقائق والذى يهدم العلم من أساسه، ويدحض أيضًا المذهب التصورى الذى وإن آمن أصحابه بوجود العقل وبمدركاته إلا أنهم قصروا هذا الوجود على داخل العقل واعتبروا هذه المدركات تصورات وحسب، فأنكروا على الإنسان حق الخروج من التصور إلى الوجود، ثم وضح يوسف كرم رأيه فى ما بعد الطبيعة فذهب إلى أنه علم يدور على معنى الوجود بما هو وجود، وعلى المعانى والمبادئ اللاحقة لمعنى الوجود وهى أبسط المعانى والمبادئ وأعمها، وهى الأساس لكل معرفة والتى ينبنى عليها العلم.

وهو بهذا قد وضح جزءا من مذهبه الفلسفى الذى قال عنه فى مقدمة الكتاب إنه "يتسم باليقين والإيمان، وبدونهما لا حياة للإنسان بما هو إنسان .. إنه المذهب العقلى. الذى يؤمن بالعقل ويؤمن بالوجود. فهو المذهب العقلى المعتدل.

كذلك قامت الدكتورة نبيلة ذكرى بعرض وتحليل كتاب يوسف كرم "الطبيعة وما بعد الطبيعة" موضحة أن يوسف كرم حاول فى هذا الكتاب توضيح مجالين من مجالات الفلسفة هما مجال الطبيعة، ومجال ما بعد الطبيعة. والدارس لآراء يوسف كرم فى هذا الكتاب بقسميه يتبين له مدى تأثره ببعض الآراء السابقة عليه وخاصة آراء "توما الأكوينى" وهذا يعنى أنه قد تأثر أيضًا بآراء أرسطو باعتبار أن توما الأكوينى قد تابع أرسطو فى بعض ما ذهب إليه. ولكن يمكن القول بأن آراء يوسف كرم تتبلور حول ما نسميه بالتوماوية الحديدة حيث استطاع أن يطوع مذهب توما الأكوينى وبعض اتجاهاته الفكرية التى

اشتقت موضوعاتها من فلاسفة سابقين كأفلاطون وأرسطو، وابن سينا، وابن رشد الأمر الذى يجعل لفلسفته لونًا من الخصوبة والثراء.

والحقيقة أن يوسف كرم استطاع فى هذا الكتاب أن يقوم خلاصة مذاهب القدماء والمحدثين فى مجالي الطبيعة وما بعد الطبيعة. ونظرًا لتأثره بآراء أرسطو وتوما الأكويني فقد جاءت آراؤه مزيجًا من الفلسفة والدين بمعالجة جديدة وبذلك يمكن اعتبار مدرسته الفلسفية مدرسة التوماوية الجديدة.

أما القسم الثانى من الكتاب التذكارى والذى يحمل عنوان "دراسات مهداة إليه" فهو يشتمل على مجموعة من الدراسات التحليلية فى موضوعات فلسفية شتى أكثرها ليس بعيد الصلة عن اهتمامات يوسف كرم فيتناول الأستاذ الدكتور توفيق الطويل دور الدين والأخلاق فى بناء الثقافة فى مصر المعاصرة، موضحًا ضرورة الدين للفرد والمجتمع. إذ أن فى صميم هذا الدين ثقافة لا غنى عنها للشعب الذى يدين به، ومن الضلال أن يظن ظان أنه من الممكن بناء ثقافة لشعب من الشعوب تخلو من الثقافة الدينية.

كما يتناول الأستاذ الدكتور يحيى هويدى برؤية ذاتية موضوع وحدة المعرفة - الفلسفة - العلم - الدين - موضحًا أن الهدف ليس تقديم حل جذرى لتلك المشكلة الخالدة، بل بيان كيف تتلاقى أجنحة المعرفة، فإذا كان هدف الإنسان هو البحث عن الحقيقة. فإن هذا يعنى أنه يبحث عن جوهر الموضوع أو الما وراء، فالإنسان هو الحيوان الوحيد الذى خلقه الله وبه مهماز يدفعه دائمًا إلى أن يتجاوز بعقله الواقع المباشر الذى يصادفه أويلاقيه لأول وهلة، وإلى أن يعيش بوجدانه التاريخ فيهجر الحاضر ليعيش فى الماضى تارة، ويتطلع إلى المستقبل تارة أخرى ويعيش هكذا مذبذبا بين أمام وخلف. وكل هذا يعنى عنده الما وراء.

وإذا كان كل من العالم، والفيلسوف، ورجل الدين يبحث عن الما وراء الذى تختلف حقيقته عند كل واحد منهم فمما لا شك فيه أنه بهذا البحث تكمن وحدتهم.

كذلك يقدم لنا الأستاذ الدكتور محمود فهمى زيدان موضوعًا بعنوان "مذاهب الشك ومواجهتها" محاولاً بيان مدى تأثر الفلسفة المعاصرة بموجة الشك سواء منها المتطرف أو المعتدل ويتساءل أيهما أكثر تأثيرًا على مسرح الفلسفة المعاصرة أنصار الشك أم أنصار إمكان المعرفة الموضوعية؟ ويرى أن أنصار المعرفة الموضوعية حققوا نصرًا على الشكاك حين أجمع الفلاسفة والمناطقة والرياضيون على أن قضايا الرياضيات البحتة وقواعد المنطق صادقة دائمًا ويقينية، لكن الشكاك انتصروا على خصومهم حيث يعترف الخصوم أنه من المستحيل تقديم برهان منطقى محكم على أن العالم الفيزيائى موجود أو غير موجود مستقلاً عن إدراكنا ووجودنا.

وينتصر أصحاب المعرفة الموضوعية نصرا جزئيًا فى مجالين هما: إجماع الفلاسفة والعلماء المعاصرين على إمكان إقامة معرفة موضوعية عن العالم الفيزيائى لكنها معرفة احتمالية، واقتناع أغلب الفلاسفة المعاصرين بأهمية البحث الميتافيزيقى وتغلغله فى شتى فروع الفلسفة، بل وضرورته لكثير من العلوم التجريبية والصورية وهذان المجالان يحققان

أيضًا نصرًا جزئيًا للشكاك بمعنى أن الشكاك أثروا فى كل الفلاسفة وجعلوهم أكثر حذرًا فى إقامة قضايا احتمالية عن العالم، كما أنه لم يعد يوجد من يدعى الوصول إلى طبيعة الأشياء، كما أن الشكاك جعلوا الميتافيزيقيين أكثر حذرًا فى صياغة نظرياتهم بحيث انحصرت نظرياتهم الميتافيزيقية فى نظرة شاملة إلى عالمنا الفيزيائى أو عالم الإنسان ومشكلاته. ولم تعد توجد تأملات فى عوالم أخرى.

ويتناول الأستاذ الدكتور أحمد محمود صبحى فى مقالة بعنوان "بين ديموقراطية أثينا وديكتاتورية إسبرطة" تأريخًا للحياة السياسية والنظم السائدة فى هاتين المدينتين المتناقضتين ومدى تأثير الأنظمة السائدة ديكتاتورية أو ديموقراطية على ألوان الثقافة والفنون والتحضر ومن ثم إنجاب عباقرة الفكر والفن.

أما الأستاذ الدكتور عبد القادر محمود فيقدم لنا أحد صوفية القرن السابع الهجرى وهو "المكزون السنجارى" الذى عاش فى زمن الدولة الأيوبية فى بلدة سنجار الموصلية ويوضح لنا من خلال نثره وشعره منهجه فى المعرفة التى يصلها بالمحبة التى هى جوهر المعرفة ويجعل سبيلها الإيمان والاقتداء ثم التبصر أى أن المعرفة عنده هى الإشراق العقلى على النفوس الخيرة والأرواح النيرة، كما يعرض د. عبد القادر محمود لنظرية المكزون السنجارى فى المثال الكامل مع الإنسان الكامل والنبى الرسول الكامل والتى تأثر فيها بالصوفى العربى محيى الدين بن عربى وتلميذه عمر بن الفارض.

وفى مقالة للأستاذ الدكتور عاطف العراقى تحمل عنوان "الإنسان عند فلاسفة المغرب العربى" يؤكد أن الباحثين فى مجال الفلسفة العربية قد أخطأوا عندما تصوروا أن فلاسفة المغرب العربى لم يهتموا بالبحث فى الإنسان ولم يدركوا بوضوح البعد الإنسانى وأهميته، ويقول إننا إذا حللنا أفعال المتوحد حتى آخر أفعاله، وإذا وضعنا فى اعتبارنا رفع ابن طفيل لمرتبة "حى" فوق مرتبة "أبسال" و"سلامان" فإن هذا يعنى فى أساسه وجوهره رفعًا للعقل الإنسانى وبيانًا لمكانته الكبرى وإثباتًا بأن العقل هو هذا الجوهر الخالد الذى لا يحتاج إلى وصاية. إننا إذا تأملنا وبحثنا فى النسق المذهبى الفلسفى الرشدى فإننا نشعر أننا أمام فيلسوف كان حريصًا حرصًا تامًا على إثبات دور الإنسان وبيان الثقة بالعقل، بل إن هذا الفرد المعقول يعد قادرًا إذا اعتمد على عقله على إنجاز الكثير من المهام سواء ما تعلق منها بالمجال الإلهى، أو ما تعلق منها بالمجال الإنسانى.

أما الأستاذ الدكتور محمود حمدى زقزوق فإنه يتناول فى مقالته "مفهوم المسئولية فى الحضارة الحديثة" وهى الدعامة التى ترتكز عليها الحضارة الحديثة، وهو يرى أن الحضارة الصحيحة هى التى تجعل المرء على وعى بالمسئولية الكبيرة التى يتحملها، وهى ليست مسئولية عن أعماله الخاصة فقط، بل مسئولية عن العالم الذى يعيش فيه أيضًا، واعتلاك الحضارة يعنى اعتراف المرء بالمسئولية وتحمله لها ذلك لأن الحضارة التى هى اعتياز للإنسانية ليست مجرد حضارة إنتاج أو استهلاك، بل هى التزام أخلاقى، إن الحضارة لها طبيعة مزدوجة فهى من ناحية تحقق نفسها فى سيادة العقل على قوى الطبيعة، ومن ناحية أخرى فى سيادة العقل على نوازع الإنسان، وهذا يؤكد أن الحضارة كما ذكرنا التزام

أخلاقى أو هى مسئولية والإنسان مسئول لأنه حر وتحقيقه لحريته لا يكـون إلا بتحمله للمسئولية، وإذا كان هناك ارتباط وثيق بين الحرية والمسئولية فى البناء الحضارى، فإن المسئولية هنا تكتسب بعدًا جديدًا، فلم تعد مسئولية واحدية الجانب من حيث مسئولية الذات العاملة وما تقرره من سلوك وإنما هى أيضا مسئولية عما يحدث فى العالم ويؤثر الظروف الحياتية للإنسان ومن هنا لا تنفصل حرية الفرد عن حرية الآخرين والمسئولية تعنى الاقتناع بتضامن كل البشر وقيام علاقات إنسانية مطلقة تتمثل فى المحبة والأخوة والعدالة والإخلاص والتراحم .

وكتب الأستاذ الدكتور عزت قرنى فى موضوع "حول بعض جوانب الغموض فـى محاورة ثياتيتوس لأفلاطون بين الفكر والمعرفة" موضحًا أن غموض المحاورة يأتى من اتجاه أفلاطون الخلط بين ما يدخل فى نطاق المعرفة وما يدخل فى نطاق الفكر.

واختارت الأستاذة الدكتورة سهير فضل الله الشافعى "مشكلة الشك واليقين فى فلسفة اليونان والمسلمين" موضحة الفرق بين شك ويقين فلاسفة اليونان والمسلمين. ففلاسفة اليونان لم يبلغوا اليقين وظلوا فى شكهم مترددين لعدم وجود العقيدة والتصديق أما الفلاسفة المسلمون فقد تمكنوا من بلوغ اليقين بفضل منهج الدين.

أما الدكتورة زينب الخضيرى فكان موضوع بحثها "الفيلسوف اليهودى سليمان بن جبيرول بين اليهود والمسيحيين" وتوضح من خلال بحثها أن الفيلسوف اليهودى ابن جبيرول - أول أعلام الفكر اليهودى فى المغرب - قد تكون مذهبه فى أحضان الثقافة العربية فى القرن الحادى عشر الميلادى ولذلك فقد حوى مذهبه عناصر مشائية أفلاطونية محدثة عربية ويونانية وأخرى يهودية، امتزجت سويًا لتصبح نسيجًا فريدًا ظهر بصورة واضحة فى كتابه "ينبوع الحياة" الذى يعد من أهم مؤلفاته الفلسفية، ورغم أنه لم يحظ بالشهرة اللائقة له بين اليهود لطابعه الفلسفى المخالف فى كثير من جوانبه للعقيدة اليهودية، إلا أنه كان له تأثيره الكبير على عقول الفلاسفة واللاهوتيين المسيحيين بدءا من القرن الثالث عشر.

أما القسم الثالث من الكتاب فقد تضمن بعض محاضرات الأستاذ يوسف كرم التى كتبت بالفرنسية ونشرت فى كراسات الحلقة التوماوية بدير الآباء الدومينيكان بالقاهرة، وقد قام بترجمة هذه المحاضرات الأب الدكتور جورج قنواتى، والدكتورة زينب الخضيرى ففى محاضرة له بعنوان "حملة الغزالى على الفلاسفة" يتعرض بأسلوب نقدى لتلك المحاولة من خلال نقده لكتاب الغزالى "تهافت الفلاسفة" ويرى أن الغزالى كان محقًا فى نقده للفلاسفة فى مسائل بداية العالم ونهايته، والعلم الإلهى للجزئيات، وإمكانية حدوث المعجزة وبعث الأجسام، ولكنه من ناحية أخرى يتساءل فيم كانت حاجة الغزالى لمهاجمتهم فى مسائل تتعلق بأدلة وجود الله، وروحانية النفس وخلودها، وما وجه الحاجة لجعل النقد يمتد حتى مبدأ العلية وهو ما يزعزع العقل فى أساسه. هذا العقل الذى استخدمه الغزالى لنقد حجج الفلاسفة، ولو انتبه إلى هذا التناقض ما طرح هذه المشكلة النقدية. ومع ذلك يؤكد يوسف كرم سبق الغزالى لكل من ديكارت وكانط فى أكثر من موضوع.

وفى مقالة نقدية أخرى بعنوان "آراء إخوان الصفا" يتناول الأستاذ يوسف كرم أفكارهم وآراءهم التى وإن كان هدفها الظاهر تنقية الدين من الضلالات التى دنس بها، وإلى تجديده بواسطة الفلسفة - إلا أنهم نظروا إلى الفلسفة على أنها حياة وليست معرفة خالصة مجردة، وهى لا تمس الدين ثباتًا بل هى تمنحه مزيدًا من اليقين وهدفهم تأمل الدين لا من أجل الدين فى حد ذاته بل من أجل الفلسفة التى هى من عمل العقل.

ولا شك أن ترددهم فى بعض المسائل الاعتقادية كمشكلة مصدر الشر فى العالم، وماهية الله، والإنسان وحريته ومصير النفس. إلخ يوضح أن غايتهم لم تكن التمسك بحرفية القرآن أو رفض الدين ولكنهم تأولوه وعقلوه.

ويرى الأستاذ يوسف كرم أن أفكارهم لم تكن مبتكرة. وهى فى مجموعها تعليمية جاءت نتيجة اختيار واسع كان ممكنًا نظرًا لالتقاء أديان وثقافات مختلفة فى عصرهم وكان الأثر الأكبر فيها للثقافة اليونانية بفضل تركيبها العقلانى واصطباغها بصبغة الروح الشرقية، والروح هنا يعنى بها العقلانية الواضحة التى انطلقت للتوفيق بين الدين والفلسفة.

ثم يعرف رأيه فى قضية التوفيق بين الدين والفلسفة موضحًا أن اتفاق العقل والإيمان لا يعنى توضيحًا كاملاً من قبل العقل لموضوعات الإيمان وهو ما يعارض مفهوم الإيمان، ولكنه اتفاق العقل على أسس ونصوص العقيدة، وهكذا تصبح العقيدة معقولة بدون أن تكون عقلانية ويحافظ فى آن واحد على تعالى اللانهائى وعلى طبيعة العقل حتى يحين الوقت الذى ينقشع فيه الظلام بواسطة نور الله.

وفى مقاله أخرى بعنوان "القلق الإنسانى فى الفكر اليونانى" يوضح أن من بين كل أنواع القلق التى تعذب الإنسان ثمة واحد يتعلق بمصيره ذاته، وإذا كانت هناك اضطرابات أخرى فما هى إلا نتاج له، وإذا كانت هذه المشكلة قد أرقت أصحاب الحضارة اليونانية منذ القرن التاسع إلى القرن الثالث قبل الميلاد نظرًا لحرمانها من الوحى، فإن المؤمنين قد عرفوا من خلال ما آمنوا به من وحى ما يجب أن يعتقدوه فيما يتعلق بأصل وجود الإنسان وحياته وغايته والوسائل التى يأخذ بها لتحقيق هذه الغاية. لقد كانت هذه المعرفة بمثابة الفنارة التى تحدد موقع وطريق الميناء للملاحين فهى ترشد عقولهم وتساندها فى محاولتها هى الأخرى اكتساب اليقين بوسائلها الخاصة.

ولقد عرض الأستاذ يوسف كرم فى تلك المقالة محاولات فلاسفة اليونان وأدبائهم لحل تلك المشكلة بأسلوب الفيلسوف المؤرخ الذى يعرض بفهم دقيق وعمق لا نظير له وبأمثلة مقنعة حتى أنه يقول "ولنتذكر ندم أفلاطون الرفيع على أن ثمة وحيًا إلهيًا لم يأتى ليبطل ترددنا".

وتتوالى محاضرات الأستاذ يوسف كرم فى الحلقة التوماوية لتعبر عن أصالة فى الفكر وعمق ودقة فى العرض الفلسفى فيتحدث فى محاضرة عن "المدينة الفاضلة عند الفارابى" ويعرض فى أخرى "للفلسفة عند القديس توما الأكوينى" ثم يتلوها بمحاضرة بعنوان "فى مفهوم الفلسفة المسيحية" موضحًا كيف تأثرت الفلسفة اليونانية بالعقيدة المسيحية ولحق بها تغير عميق جعل منها فلسفة مسيحية.

وفى القسم الرابع يختار الأستاذ الدكتور محمد عاطف العراقى عدة مقالات متنوعة للأستاذ يوسف كرم نشرت فى بعض المجلات العلمية وهو بلا شك اختيار موفق راعى فيه الدكتور عاطف العراقى إظهار يوسف كرم ليس كمؤرخ أو فيلسوف فحسب وإنما أيضًا كناقد يتمتع بحس نقدى مرهف غايته الوصول بالفكر أو الموضوع محل النقد إلى مراتب الكمال.

فيعرض مقالة له نشرت بمجلة الكتاب فى يناير ١٩٤٨ بعنوان "الفضيلة جمال النفس" وفيها يؤكد يوسف كرم أن الفضيلة هى الإيمان بالنفس، وبمد النظر إلى ما وراء هذه الدنيا، والذين يقصرون نظرهم عليها وينكرون النفس ينكرون الفضيلة حتمًا، ففى النفس حظ دقيق مسطور هو أن الإنسان مصنوع للخلود.

كما يعرض له عدة مقالات نشرت بمجلة الكتاب، ومجلة الكاتب المصرى تناول فيها يوسف كرم نقد بعض الأعمال الفلسفية لكبار الكتاب بأسلوب موضوعى دقيق غاية الدقة، عميق غاية العمق. حيث يعرض ما فى الموضوع من جوانب إيجابية، وما فيه من جوانب سلبية عرضًا أمينًا وقد يتفق مع هذا الفيلسوف أو قد يختلف معه مما يدلنا على عقليته الدقيقة وحسه النقدى - نذكر من هذه المقالات: نقده لكتاب "محمد عبده" للدكتور عثمان أمين، ونقده لكتاب "مبادئ علم النفس العام" تأليف الدكتور يوسف مراد، ونقده لكتاب "مناهج البحث عند مفكرى الإسلام، ونقد المسلمين للمنطق الأرسطى. تأليف الدكتور على سامى النشار، ونقده لكتاب "الإدراك الحسى عند ابن سينا" للدكتور عثمان نجاتى، ونقده لكتاب "مؤلفات ابن سينا" تأليف الأب جورج قنواتى، ونقده لكتاب "فلسفة المعتزلة" تأليف ألبيرنوى نادرة.

ومن جانب آخر يعرض الدكتور عاطف العراقى فى هذا القسم نقد كبار الكتاب لبعض مؤلفات يوسف كرم كنقد الدكتور إبراهيم مدكور لكتاب يوسف كرم "تاريخ الفلسفة الأوروبية فى العصر الوسيط" ونقد الدكتور محمد يوسف موسى لكتاب "تاريخ الفلسفة الحديثة".

أما القسم الخامس من الكتاب فقد أعطى له الدكتور عاطف العراقى عنوان "قبيل الوفاة" تضمن مقالتين إحداهما للدكتور مراد وهبة بجريدة الأهرام، والأخرى خطاب من الأستاذ يوسف كرم للأستاذ أميل زيدان بخصوص المقالة السابقة، ويتضح منهما كيف عاش يوسف كرم صامتًا زاهدًا، بل فقيرًا معدمًا بعد أن وقف حياته للفكر والفلسفة يقول الدكتور مراد وهبة فى مقالته السالفة الذكر "فى شارع الشيتى رقم ١٠ بطنطا، وفى حجرة متواضعة يجلس فيلسوف كبير، اسمه يوسف كرم .. جسمه غير قادر على حمل عقله الكبير .. وأفكاره هى التى تتحرك فقط .. يمضى وقته حبيس الحجرة، يجلس على كرسى من الخشب، وأمامه رقعة من الخشب يستخدمها كمكتب .. عليها بضع أوراق فيها خطوط سوداء .. والحجرة خالية من كل شئ إلا من سرير بسيط أنّ أثاث منزله كله اختفى مرة واحدة، فقد انهار المنزل الذى كان يقيم فيه سابقًا .. إلخ تلك محنة قاسية ولكن يوسف كرم كان أقوى منها فقد احتملها بلا يأس وبلا ألم وبلا ندم فقد كانت حياته تسير فى خط واحد هو الفلسفة.

وقد تضمن القسم السادس من الكتاب المقالات التى كتبها زملاؤه وأصدقاؤه بعد وفاته والتى نشرت فى مجلة ميديو بالفرنسية وقام الأب الدكتور جورج قنواتى بترجمتها إلى اللغة العربية فكتب الدكتور إبراهيم مدكور عن "الزميل يوسف كرم" وكتب الدكتور محمد يوسف موسى "إلى صديقى يوسف كرم" وكتب الدكتور عثمان أمين "يوسف كرم الفيلسوف" وكتب الدكتور نجيب بلدى عن "الفلسفة العربية بين التشدد والترحيب" وكان عنوان مقالة الدكتور مراد وهبة "توفى يوسف كرم".

إنّ القارئ لهذه المقالات وما قاله الزملاء والأصدقاء من كلمات ليشعرنا بالدور الكبير والحيوى والفعال الذى أداه يوسف كرم فى حياتنا الفلسفية المعاصرة.

ومما لا شك فيه أن الكتاب بهذه الصورة الحافلة بالدراسات فى مختلف الميادين الفكرية، وبهذا العدد الضخم من الأبحاث والمقالات. والذى شارك فيه أساتذة فى مختلف التخصصات والجامعات - قد جاء تكريمًا وتقديرًا لأستاذ الفكر الفلسفى يوسف كرم بصورة مشرفة.

حقًا لقد وجدت نفسى أمام مائدة فكرية ضخمة لم يكن من السهل على أى مفكر أن يجمع أصنافها بعناية فائقة، ودقة بالغة، وتناسب وانسجام إلا أن يقوم بهذا العمل الجاد أستاذ رائد بكل ما تحمل كلمة الأستاذية، وكلمة الريادة من معان سامية، ودلالات عميقة ونبيلة إنه الرجل الذى أشرف على إصدار هذا الكتاب، إنه الدكتور عاطف العراقى.

غير أننى كنت أتمنى أن أجد فى هذا الكتاب دراسة مستفيضة من أحد أساتذتنا العظام تتعلق بسيرة يوسف كرم الذاتية والفكرية وأثرها على آرائه وأفكاره.

صحيح أن الأستاذ سعيد زايد يعرض لنا نبذة قصيرة عن حياته ومؤلفاته من خلال تحليله لكتاب يوسف كرم "العقل والوجود" ولكن من لا يقرأ كل الدراسات التى تضمنها هذا الكتاب لا يعرف شيئًا عن سيرته الذاتية خاصة وأن الأستاذ سعيد زايد تناولها باقتضاب.

وإذا كان يوسف كرم لم يترك لنا سيرة ذاتية له، فكان الأولى بنا أن نبحث ونمحص حتى تكتمل الصورة وتتضح لنا ملامح حياة هذا المفكر العظيم.

كذلك كنت أنتظر من الأستاذ الدكتور عاطف العراقى وهو صاحب الرؤية الفلسفية، والنظرة التنويرية المتفتحة والذى حمل طوال حياته مصباح الفكر لينير به العقول - كنت أنتظر منه أن يكتب عن منهج يوسف كرم النقدى خاصة وأن له دراسات عديدة فى نقد بعض كبار الكتاب وبعض المؤلفات الفلسفية الهامة.

كما كنت أنتظر أن أجد مقالة أو عدة مقالات عن المنهج العقلى عند يوسف كرم والذى كان يمكن أن يتضح بصوره أكبر لو استخلصناه من سائر مؤلفاته.

وإذا كان الدكتور مراد وهبة قد اعتبر أن يوسف كرم هو صاحب المذهب العقلى المعتدل فإن هذا المذهب لم يظهر بصورة واضحة من خلال مؤلفاته الثلاثة لأن الدكتور مراد وهبة اقتصر على كتاب العقل والوجود واعتبر أن مؤلفاته الأخرى كانت تميل إلى التأريخ وقد كان بإمكانه أن يظهر هذا المنهج بصورة أشمل إذا كان قد تناوله من خلال آراء يوسف كرم فى الطبيعة، وما بعد الطبيعة، والمعرفة، والأخلاق وغيرها.

ورغم ذلك فإن الكتاب عمل عظيم يعبر عن شموخ ثقافى فكرى قل أن نجد له نظيرا. ويحفزنا هذا العمل على مواصلة الاهتمام بأساتذة ومعلمى الجيل من الرواد الذين أعطوا ولا يزالون يواصلون عطاءهم ويتفانون فى خدمة قضايانا الفكرية والمصيرية.

(٢)

الكتاب التذكارى

"ابن رشد .. مفكرًا عربيًا ورائدًا للاتجاه العقلى"

تحليل: د. أنطوان يوسف(*)

بعد ثلاثة أشهر من دفن ابن رشد فى مراكش. نقلت رفاته إلى مقبرة أجداده فى قرطبة. وشهد الشيخ الصوفى محيى الدين بن عربى الحدث، وكان فى الثالثة والثلاثين من عمره، فقال: ".. ولمَا جعل التابوت الذى فيه جسده على الدابة، جعلت تواليفه تعادله من الجانب الآخر".

ولكن المشهد كان بالفعل أكثر مأساوية. لم يكن جنازة منعزلة لفيلسوف كهل وفرد، لقد كان على الحقيقة موكب الفلسفة العقلانية العربية المهزومة فى ديارها وعلى يد بعض أهلها، بعدما ظلت تقدم إنجازات فكرية وعلمية جعلت بها الثقافة العربية منارة الثقافة العالمية ومركزها بلا منازع على مدى قرون. فالجثمان المتوجه غربًا إلى البر الأوربى، العربى آنذاك، حمل معه معادله الوحيد "الكتاب" الذى يليق به، والذى سيبقى ذكرى صاحبه عصية أبدًا" على الإمحاء من تاريخ الحضارة. إلا أنه معادل ناقص أقصى عنه ما اختص بالفلسفة عامة، وأبقى على كتب الطب والحساب التى يفيد منها عمليًا الجهلة والعلماء على حد سواء!

هذا "الموت" الذى أصاب الفلسفة العربية وحرية الفكر والنظر العقلى لقرون كانت له إرهاصات يشتد حبلها حول الأعناق فى فترات الهزائم العسكرية والضعف السياسى، ويرتخى ويغيب فى فترات القوة والسيادة والثقة بالذات، قبل وفاته بسنوات ثلاث - وكان فى السبعين من عمره - اتهم ابن رشد بالكفر والزندقة. فحوكم علنًا أمام السلطان الموحدى يعقوب المنصور فى جامع قرطبة الأعظم التى شغل فيها منصب قاضى القضاة لسنوات. وهو المنصب الذى شغله أيضًا جده الذى كان من كبار فقهاء المذهب المالكى، كما كان أبوه قاضيًا أيضًا، فلعنه الحاضرون وأخرج مهانًا. وجمعت كتبه فى الفلسفة وأحرقت. وحرّم اقتناؤها ومطالعتها، هى وأمثالها، ووضع تحت طائلة العقاب الصارم. ونفى إلى بلدة "أليسانة" فى الأندلس لا يسمح له بأن يبرحها، وكانت آهلة بالمنفيين اليهود وغيرهم.

أسباب محنة ابن رشد لم تكن شخصية فحسب، إذ شملت غيره أيضًا من الذين اشتغلوا بالحكمة وعلوم الأوائل. وقد اقتضاها ابتغاء السلطان تملق الفقهاء المتزمتين والعامة فى زمن اشتداد الصراع والحروب مع أمراء إسبانيا.

انتهت هذه المحنة بعد نيف وسنتين. فرضى عنه السلطان واستدعاه مع غيره من المبعدين إلى عاصمته "مراكش"، وقربه. إلا أنه توفى بعد ذلك بفترة وجيزة، وكذلك

(*) نشرت الدراسة بمجلة العربى: عدد ٤٦٤ - يوليو ١٩٩٧م.

السلطان أيضا. وكان الفارق بين الوفاتين شهورا قليلة. ولكن العفو لم يزل أسباب المحنة، ولا عدل آثارها السلبية على مجمل الحياة العربية حتى أيامنا هذه لقد كان ابن رشد آخر أعلام الفلسفة العربية العقلانية النقدية الكبار. وقد نكب بسبب موقعه هذا. وأن تزامن هذه المحنة مع بدايات ما اصطلح على تسميته بـ "عصور الانحطاط" التى لم تضع حدا حاسما لها "النهضات" العربية الحديثة، عزز الاقتناع بالترابط السببى ما بين ضرب التيار العقلانى النقدى، الذى مثله ابن رشد خير تمثيل، والتقهقر الحضارى والسياسى اللاحق له، هذا الترابط الذى يزيده توكيدا تقدم الغرب المطرد منذ ذاك الوقت الذى تلقف فيه أفكار ابن رشد ونظرياته وشروحاته، بعد أن وضعت تحت الحظر فى موطنها الأصلى.

هذه "اللحظة الرشدية" التاريخية المنيرة والمتألقة هى التى يتمثلها الوعى العربى المعاصر، ويتحسر على افتقاده لها، ويعمل على استعادتها.

لقد اتخذ ابن رشد هذه الصورة الرمزية الاستقطابية "المنقذة" التى تجسدت بمسلكيات ومواقف ثقافية لا تخلو من العزم والتصميم والجدية. ولعل أبرز هذه المواقف هو المجلد الضخم (٤٦٦ صفحة) الذى أصدرته "لجنة الفلسفة والاجتماع" التابعة "للمجلس الأعلى للثقافة" فى مصر: بعنوان: "الفيلسوف ابن رشد: مفكرا عربيا ورائدا للاتجاه العقلى"، وفيه "بحوث ودراسات عن حياته وأفكاره ونظرياته الفلسفية". شاركت فيه مجموعة من ثمانية عشر باحثا واختصاصيا فى الفلسفة العربية من المحاضرين فى الجامعات المصرية ذوى الاتجاهات الفكرية والمنهجيات المختلفة.

وأشرف على إصدار هذا المجلد، الذى دام الإعداد له أكثر من خمس سنوات، الباحث المعروف وأستاذ الفلسفة فى جامعة القاهرة الدكتور عاطف العراقى، وهو من أبرز المختصين فى فلسفة ابن رشد، وصاحب كتاب: "النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد" الذى وضعه منذ ربع قرن، وقدم له الباحث المرحوم الدكتور أحمد فؤاد الأهوانى رئيس قسم الفلسفة آنذاك بكلية الآداب فى جامعة القاهرة.

أيديولوجيات العنف

هذا المجهود لاستحضار الغائب الكبير "ابن رشد" لا يداور لحجب غايته فى الوقوف بوجه حركات التطرف الدينى المنتشرة فى بعض دول العالم العربى اليوم وغيرها والتى تتوسل العنف المسلح كطريق أوحد للعمل السياسى وللتعبير عن مواقفها، وترفض الحوار العقلانى الحر والاعتراف بالآخر والحق فى الاختلاف. وأن الخوف الواسع من هذه التوجهات وأمثالها، ينبع من كون ذاكرة الناس تعج بالعديد من الأمثلة التاريخية الحية المرعبة. فإن هذا النهج العنفى الذى تطبقه هذه الحركات والأحزاب، على اختلاف شعاراتها البراقة المعلنة، يبقى لاحقا ودائما نهجها الوحيد المفضل إذا ما تسنى لها الوصول إلى السلطة!

وتبدو هذه الحقائق، لا بل هذه المخاوف، فى خلفية قرار المثقفين العرب، الملتزمين بتقدم أمتهم بخطى واثقة منفتحة من غير خوف على العالم، ومواجهة

"أيديولوجيات العنف" بقوة من غير عنف وبشجاعة أخلاقية لافتة، وبالعمل الحثيث. في الوقت ذاته، على تغيير الشروط الموضوعية الملائمة لنشأتها واستفحالها.

تلك هي دلالة "استعادة" ابن رشد بعد غربة قسرية استمرت ثمانية قرون، واستمر بسببها الغياب العربي عن الصفوف الأولى لمسيرة الحضارة الإنسانية. ويختصرها المشرف على العمل بقوله:

"نحن العرب في أمس الحاجة إلى الاستفادة من فلسفة ابن رشد عميد الفكر العقلاني، إذا أردنا لأنفسنا طريق التقدم، طريق الزعامة الفكرية.. وسنجد في دروس ابن رشد أسس التنوير ومحور الصحوة الكبرى" (ص١٦٥).

هذا الرهان اللامحدود على عقلانية ابن رشد يفسر عمق القلق الذي يعتور الباحثين، ومن يمثلون في قطاعات شعبية واسعة، من مغبة التمادي بالانزلاق في مهاوي العنف اللاعقلاني، وإيمانهم بأن للعقلانيين تراثا عريقا في الثقافة العربية باعتراف عالمي. وكما تألقت مع ابن رشد بالذات. ويعتقد العديد من المؤرخين أن منهجية ابن رشد العقلانية المتميزة التي تعرفها الغرب في القرون الوسطى عبر انتشار ترجمات مؤلفات ابن رشد وشروحاته الفلسفية والعلمية إلى اللغة اللاتينية، وإلى اللغة العبرية أيضا، كانت أحد أسس النهضة الأوربية الكبرى التي أعقبت "عصور الظلام"!

ويعتبر د. عبد الفتاح أحمد فؤاد أن "الفلسفة الرشدية: مدخل إلى الثقافة الإسلامية"، ويقترح تدريسها للشباب كوقاية ضد التطرف الديني الذي يعتبره دعوة إلى الجهل، وإلا وجد طلابنا "ضالتهم المنشودة لدى تجار الشريعة وأدعياء الدين ودعاة الإرهاب". (ص١١٦).

الخير والشر

وثمة، في المجلد، أبحاث جهد أصحابها لتفادي الانخراط في الإشكاليات السجالية المعروفة حول ابن رشد. فقاربت جوانب من فكره لم يسبق أن عولجت كمواضيع مستقلة، منها: "مشكلة الحرية في فلسفة ابن رشد" للدكتورة زينب عفيفي شاكر، أبرزت فيها نزعة ابن رشد إلى نظام الشورى ضد النظام الاستبدادي .. وتبقى الإشكالية المركزية في المجلد التي مثلت حلبة لمواقف متقابلة ومتنافرة بين الباحثين ألا وهي مسألة (أو فرضية!) "ازدواجية الحقيقة" عند ابن رشد، أي "التوفيق" بين الدين والفلسفة. فثمة من وقف من هذه المسألة الموقف التقليدي المعروف الذي يقبل تصريحات ابن رشد فيها "على ظاهرها" كمرجعية تأويلية نهائية!. فيقرر أن ثمة "توفيقا" قائما على إخضاع الشرع لأحكام العقل "القياس الأرسطي"، والمبالغة في هذا الإخضاع تأكيدا لفكرة مسبقة قال بها ابن رشد: "الحكمة حق، والشريعة حق، والحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له". أو "أن الحكمة هي صاحبة الشريعة، والأخت الرضيعة .. وهما المصطحبتان بالجوهر والغريزة" (كتاب: فصل المقال ..). ولكن. بالمقابل. ثمة أيضا مقاربات جديدة لهذه المسألة. جديرة بالمناقشة: ففي بحث بعنوان: "هل أحكام الفلسفة برهانية"؟ يقدم د. أحمد محمود صبحي دراسة نقدية "في ضوء منطق أرسطو" وتقييمية "لموضوع التوفيق بين الفلسفة والشريعة عند ابن رشد".

ويرى الباحث أن "براهين" أرسطو، التى استخدمها ابن رشد، غير قاطعة لأنها، فى رأيه، قائمة أساسا على النموذج الرياضى! لذا فإن "محاولة ابن رشد التوفيقية لم تحقق أغراضها .. لما فيها من استعلاء فكرى أقامته لطبقة الفلاسفة "البرهانيين" على حساب الجدليين "رجال الدين" والخطابيين "عامة الناس". ويرد صبحى هذه المسألة إلى أن "فلاسفة الإسلام، ابتداء من الكندى وانتهاء بابن رشد، اعتقدوا خطأ بوحدة الحقيقة الفلسفية، متجاهلين تباين مذاهبها"، لذا أخفقت كل محاولاتهم فيها ومنها محاولة الفارابى فى الجمع بين رأيي الحكيمين أفلاطون وأرسطو (ص٦٩)، ومحاولة ابن رشد الجمع بين الحكمة والشريعة.

أما د. محمود حمدى زقزوق "أستاذ الفلسفة بكلية أصول الدين- جامعة الأزهر" فقدم بحثا بعنوان "الحقيقة الدينية والحقيقة الفلسفية لدى ابن رشد" بين فيه أن فكرة "الحقيقة المزدوجة"، أى تعارض الحقيقتين الدينية والفلسفية، لم يقل بها ابن رشد ألبتة! ويرى أن هذا الخطأ يعود إلى أن العرب يخلطون بين ابن رشد و"الرشدية" اللاتينية. وأن خير من أنصف ابن رشد هما فى رأيه المستشرقان المستشرق الفرنسى هنرى كوربان، والمستشرق الألمانى هيرشبرجر. ويخلص إلى أن "ابن رشد برئ من القول بالحقيقة المزدوجة، وبرئ من دعوى الإلحاد، وبرئ من دعوى رفع الفلسفة أعلى من منزلة الدين". (ص١٠٤).

وفى "قضية العلاقة بين الفلسفة والدين لدى ابن تومرت وابن رشد"، عالج د. حامد طاهر المسألة عينها معتمدا على منهجية المقارنة. ورأى أن انتساب ابن رشد إلى دولة الموحدين "التى يعتبر ابن تومرت مؤسسها الروحى" لم يكن فى رأيه ولاء فكريا ومذهبيا تاما، بدليل اختلاف ابن رشد مع ابن تومرت حول علاقة الفلسفة بالشريعة.

ولكن الملاحظ أن الباحث يجهل أن لابن رشد كتابا بعنوان: "شرح عقيدة الإمام المهدى" (ابن تومرت)، وهو مفقود مع الأسف، ومجهول تاريخ التأليف. هذه الواقعة مهمة جدا للنظر فى هذه المسألة!

إلا أن هذا "التفسير"، الذى جهد د. طاهر لصياغته، لاتوافق عليه الدكتورة زينب محمود الخضيرى التى ترى أن "الموحدين، فى أواخر أيام دولتهم، صاروا يختلفون مذهبيا عن إمامهم ابن تومرت لدرجة تشككهم فى صحة مذهبه، بل لدرجة العدول عنه رسميا، وأن ابن رشد أدرك ذلك"! (ص١٥٥).

ويبدو أن د. الخضيرى استوحت هذا الرأى من د. محمد زنيبر "من المغرب" الذى طرحه فى "ندوة ابن رشد" التى عقدت فى المغرب عام ١٩٧٨م.

أما إشكالية "ازدواج الحقيقة" عند ابن رشد، فطرحتها د. زينب فى هذا المجلد تحت عنوان: "مشروع ابن رشد الإسلامى والغرب المسيحى" أعلنت فيه، بصراحة مدهشة، رجوعها عن موقف فكرى سابق اشتهرت به وضمنته أحد كتبها المنشورة عام ١٩٨٧م، وعنوانه: "أثر ابن رشد فى فلسفة العصور الوسطى". وترى الباحثة فى موقفها الجديد أن المسألة التى واجهها ابن رشد هى مسألة سياسية فى أساسها. وما جانبها الميتافيزيقى سوى "غلافها" الخارجى.

مستويات متفاوتة

أطروحات ابن رشد لا تزال تثير الإعجاب والخلاف، وهذه إحدى نقاط قوتها. لذا، "فاستدعاؤه" اليوم إلى معركة معاصرة، وإعطاؤه فيها دور القائد والنموذج والمتراس والملجأ، لا يخلو من الالتباس! ففي هذا الطموح الاسترجاعي شئ من التعالي على قدر من العقبات .. والوقائع.

وأن أول ما يلفت في هذا المجلد التذكاري، ليس أنه يحوي مواقف من ابن رشد متباينة، بل لأن بحوثه ذات مستويات متفاوتة يصعب أن تشارك جميعها بالتكافؤ في إنجاحه. حتى أن الرهان على هذا المشروع "الرشدي" والحماس له- الذي هو المسوغ الأصلي لإصدار المجلد- لا يتردد بوتيرة التزام واحدة عند كل الباحثين: فثمة منهم من يكتب وكأنه في مواقع "صقيعية" فائقة البرودة.

إلا أن الغالب اليوم على المثقفين العرب عموما إضمارهم الحاجة الماسة لما يمثله ابن رشد في تاريخهم الفكري العريق، إن لم يكن إلى فلسفته برمتها، فأقله، حتما، إلى منهجيته العقلانية النقدية التي لا تعني إعمال العقل فحسب، بل تعني الثقة المطلقة بقدرته وحده على بلوغ الحقيقة في مختلف الميادين من غير استثناء، وبأن لا أداة معرفية موثوق بها سواه، وبأنه واحد عند سائر بني البشر على اختلاف أجناسهم ومعتقداتهم وأصقاعهم، به يحققون وحدتهم الإنسانية، وبه يتعاونون معا لبناء الحضارة البشرية الواحدة وإغنائها مستعينا المتأخر منهم بالمتقدم "أكان مشاركا أم غير مشارك له بالملة".

(٣)

الفيلسوف ابن رشد .. مفكرًا عربيًا ورائدًا للاتجاه العقلي

تحليل

د. زينب عفيفي شاكر

سعدت الأوساط الثقافية العربية والأجنبية أيما سعادة بصدور مولود جديد في مجال الفلسفة العربية - وهو المجلد التذكاري الذي يحمل عنوان: "الفيلسوف ابن رشد - مفكرا عربيا ورائدا للاتجاه العقلي" إشراف وتصدير أ. د. عاطف العراقي - بعد أن طال انتظار القارئ العربي لهذا المجلد الذي - ولا شك - سوف يسهم إسهاما كبيرا في إثراء المكتبة الثقافية بالعديد من النظريات والموضوعات والأفكار الجديدة التي تضمنها هذا المجلد بأقلام نخبة ممتازة من رواد الفكر المستنير الذين وقفوا على آراء ابن رشد وتفهموا حقيقتها، وقد شعروا بحسهم النقدي أن ابن رشد لم يكن من أولئك الفلاسفة الذين عفا عليهم الزمن، ولكنهم وجدوا أن آراءه تصلح لمسيرة العصر، بل إنهم تبينوا ما في فلسفته من خلود فكري، ومنهج عقلاني، واتجاه نقدي، بحيث استطاعت أن تثبت وجودها وتثبت أقدامها فدخلت في تاريخ الفلسفة من أوسع أبوابه، وكتب لها الخلود في نطاق الفكر العربي واللاتيني على السواء.

وما أحوجنا اليوم وأكثر من أي وقت مضى إلى تلك الروح النقدية؛ روح العقل، روح التنوير التي تجلت في فلسفة ابن رشد ومنهجه، فجاء هذا المجلد الضخم تتويجا لجهود وتعبيرا عن مكنون الفكر الرشدي في أوسع نطاق له.

وإذا كان الفضل لابد أن ينسب إلى أهله فهل يمكن أن نغفل حق من تحمل عبء ومشقة هذا الجهد الخارق، والعمل المتواصل طيلة عشر سنوات حتى خرج هذا العمل المتكامل إلى حيز الوجود؟ لا. لا يمكن أن نغفل حق هذا الرجل الذي وهب فكره وحياته للقلم والفكر فعاش في محراب الفكر زاهدا في كل منصب أو جاه أو مال، وسواء عنده أقدرناه حق قدره، أم تناسيناه في غمرة صراع الحياة كما يفعل الكثيرون الآن في هذا الزمن .. ولكنها الأمانة العلمية، وقيم الوفاء والإخلاص والعطاء المتواصل التي غرسها فينا أستاذنا العظيم - الدكتور عاطف العراقي - طوال تاريخ كفاحه الفكري. تلك القيم التي تحتم علينا أن نوفيه حقه، ونقدره حق قدره، وهو-بلا شك - رائد الفلسفة الرشدية التي اهتمت بآراء وشروح ابن رشد، وعرضها في ثوب من الموضوعية والصدق بعيدا عن أي تزييف أو تحريف سواء اتفق معها أو اختلف.

أدرك أستاذ جيلنا والأجيال المقبلة عاطف العراقي قيمة هذا الفيلسوف فشارك من قبل في كثير من المحافل الدولية والمؤتمرات العلمية التي أقيمت في كثير من دول العالم حول فلسفة ابن رشد بجهد ملموس ظهر في دراسات عميقة، ومقالات رفيعة أسهمت إلى حد كبير في تغيير النظرة التقليدية إلى فلسفة ابن رشد وآرائه.

ولكن كل ذلك لم يكن ليشبع إحساسه بقيمة هذا الفيلسوف الكبير، وبات يحلم بعمل متكامل تظهر فيه أصالة ابن رشد وقيمته التى أدركها الغرب وتعرف على مكانته الحقيقية وفلسفته قبل أن نعرف نحن ذلك، فما كان منه إلا أن تحمس لهذا العمل وأخذ على عاتقه إظهاره إلى قراء الفكر والثقافة فى كل مكان فى صورة مشرفة.

كيف ظهر هذا العمل الجاد إلى حيز الوجود؟ وماذا تضمن من دراسات ونظريات؟ وما قيمته؟ .. هذا ما سنحاول أن نوضحه بأمانة وموضوعية.

يقول الأستاذ الدكتور عاطف العراقى فى تصديره لهذا المجلد: "نظرا لأهمية فلسفة ابن رشد، واعتقادنا بأن العديد من الدروس المستفادة من فلسفته يمكن أن تقدم الكثير من الحلول لمشكلاتنا الفكرية الحالية، فقد اتجه تفكير أعضاء لجنة الفلسفة والاجتماع بالمجلس الأعلى للثقافة - وعلى رأسها مقررها الأستاذ الدكتور حسن الساعاتى - إلى إصدار مجلد عن هذا الفيلسوف وفلسفته حتى يكون ذلك إسهاما من جانب أعضاء اللجنة فى إحياء الفلسفة الرشدية خاصة وأننا نقترب من مرور ثمانية قرون ميلادية على وفاة ابن رشد، إذ توفى فى العاشر من ديسمبر عام ١١٩٨م.

وهكذا أدرك المجلس الأعلى للثقافة ممثلا فى لجنة الفلسفة والاجتماع قيمة هذا المفكر فأسند مسئولية إشراف هذا العمل إلى أستاذنا الدكتور عاطف العراقى، وهو كما نعلم جدير بتلك المسئولية وأهل لها، فقد أصدر من قبل كتابا تذكاريا عن "يوسف كرم" خلد به صاحبه، ووجد ترحيبا وتقديرا عميقا فى الأوساط العلمية- العالمية والعربية.

ولقد تمثلت منهجية هذا العمل فى ثلاث محاور رئيسة:

دار المحور الأول حول بحوث ودراسات عن ابن رشد وفلسفته، شارك فيها نخبة من الأساتذة والرواد والدارسين فى مجال الفلسفة، وهى دراسات متنوعة تكشف عن الخلافات الكثيرة حول حقيقة آراء ابن رشد وفلسفته- وهى إن دلت على شئ فإنما تدل أولا على مدى ما يتمتع به الدارس من مناخ حر يعبر فيه عن آرائه بصدق وحرية واقتناع، كما أنها تدل ثانيا على عمق آراء ابن رشد وثراء فكره الخالد.

أما المحور الثانى فدار حول بحوث ودراسات بلغات أجنبية تناولها اثنان من خيرة أساتذتنا الأجلاء ورواد فكرنا المستنير وهما الأستاذ الدكتور والأب الروحى لدارسى الفلسفة أبو الوفا الغنيمى التفتازانى، والأستاذ الدكتور الأب جورج شحاتة قنواتى - وذلك إيمانا منهما بقيمة فيلسوفنا فى التراث اللاتينى والفكر الغربى.

وأما المحور الثالث فقد تضمن مجموعة من النصوص المختارة من مؤلفات وشروح ابن رشد - وهى إن دلت على شئ فإنما تدل على مدى ثراء مفكرنا، وتنوع اهتماماته فى مجال الفكر الإنسانى عامة، والفلسفى خاصة.

وإمعانا منا فى تقدير هذا العمل وتقييمه فسوف نتناول- بإيجاز - الدراسات والموضوعات التى حفل بها هذا المجلد والذى يبدأ بدراسة لأستاذنا الدكتور إبراهيم مدكور بعنوان: "ابن رشد المشائى الأول بين فلاسفة الإسلام" وقد أبان فى هذه الدراسة القيمة أن ابن رشد جدير بأن يعد المشاء الأول من بين فلاسفة الإسلام الذين سبقوه أمثال

الكندى والفارابى وابن سينا فى المشرق، وابن باجة وابن طفيل فى المغرب، وما ذلك إلا لأنه استوعب جوانب الفلسفة الأرسطية من منطق وطبيعيات. وإلهيات، إلى جانب كتب الأخلاق والسياسة وعرضها فى صورة شروح رد بها على مخالفى أرسطو ووفق بينها وبين التعاليم الإسلامية مما كان له أثره فى نشر الفكر الأرسطى فى العربية، وفيما ترجم منه إلى اللغات اللاتينية والعبرية.

ويعرض الدكتور مراد وهبة - فى دراسة عميقة - موضوع "مفارقة ابن رشد" وكيف كان موضع اهتمام الغرب فى حين لم يجد من العرب سوى الإهمال والازدراء، وبينما استفاد منه الغرب فكان ممهدا للتنوير فى أوربا. كان موضع اضطهاد ونفى من أمته العربية فأدى ذلك إلى ركود الفكر وتخلفه طيلة قرون عديدة.

ويتناول الدكتور محمود زيدان - فى دراسة نقدية - موضوع "النفس والعقل عند ابن رشد" موضحا كيف رفض ابن رشد تعريف أرسطو للنفس بأنها صورة لجسم طبيعى آلى، لأن معنى ذلك فناؤها بفناء البدن الذى هو مادة لها وهى صورة له ولا يمكن انفصال الصورة عن المادة فى مذهبه، وأعطى تعريفا آخر لا يتعارض مع العقيدة الدينية فى خلود النفس، وهى أنها جوهر روحى قائم بذاته لا ينقسم وتستخدم الجسم كآلة لها، ورغم ذلك فلم يحل هذا التعريف - كما يقول الدكتور محمود زيدان - الإشكاليات المترتبة على القول بجوهرية النفس ولم ينجح فى محاولته فى الدفاع عن عقيدة خلود النفس فى الإسلام. بل إن النظريات النقدية التى قدمها بعض الفلاسفة المحدثين والمعاصرين لم تستطع حل مشكلة جوهرية النفس وخلودها عند ابن رشد وغيره من فلاسفة العرب.

ويعرض الدكتور أحمد محمود صبحى موضوع العلاقة بين الدين والفلسفة من خلال دراسة نقدية لرأى "ابن رشد فى ضوء منطق أرسطو، وتقييمه لقضية التوفيق بين الدين والفلسفة" ويصل من خلالها إلى تقرير جدلية فلسفة ابن رشد، وإن كان هذا التقرير لا يتنافى إطلاقا مع اعتبارها ذات نزعة عقلية، وإنما يصل إلى هذه الحقيقة من خلال ثلاث نقاط:

نقطة البدء فى نظرياته والتى بدأ فيها بنقد مذاهب السابقين تمهيدا لإقامة مذهبه الفلسفى الجديد على أنقاضها. ومن حيث المقدمات، فقد أثبت أستاذنا أن كل ما هو فلسفى فهو جدلى ولا شئ برهانى فى أى مذهب فلسفى، وبالتالى فإن مقدمات ابن رشد لا تخرج عن ذلك المبدأ إذ أن الأسس التى تستند إليها نظرياته ليست قضايا أولية. وأما من حيث النتائج فلم تقدم فلسفة ابن رشد حلولا حاسمة لأى مشكلة فلسفية حتى توصف بأنها برهانية. وما ذلك إلا لأن الحلول الحاسمة والنتائج القطعية لا توجد إلا فى مجال الرياضيات وعلومها.

وعلى ذلك فلم تحقق محاولة ابن رشد فى التوفيق بين الدين والفلسفة أغراضها لأن باطنها مخالف لظاهرها وأنه قد أبطن القول بازدواجية الحقيقة حين أعلن وحدتها. كما أنها عملت على استعلاء طبقة الفلاسفة البرهانية على حساب الجدلية والخطابية من عامة الناس.

أما بحث الدكتور محمود حمدى زقزوق فكان مجاله "الحقيقة الدينية، والحقيقة الفلسفية لدى ابن رشد"، وفيها يعيد الحق إلى نصابه بتأكيده أن ابن رشد برئ من تهمة القول بتعارض الحقيقة الدينية، والحقيقة الفلسفية، وما يترتب عليها من القول بفصل الفلسفة عن الدين، وما ذلك إلا لأن قضية تحاور وتعانق الحقيقتين، الفلسفية والدينية بصفة عامة قد بينت من الدين الإسلامى نفسه، وليس من مؤثرات أجنبية سابقة على الإسلام، فليس هناك - اذن - تعارض بينهما، وابن رشد فى تناوله لهذه القضية قد انطلق من مؤثرات إسلامية وصحت تمام الوضوح فى كتابيه: "فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال"، و"الكشف عن مناهج الادلة فى عقائد الملة" ففيهما وضح اقتناعه التام بعدم وجود أى تناقض بينهما.

كيف تكون "الفلسفة الرشدية مدخلا إلى الثقافة الإسلامية"؟ هذا ما يجيب عنه الدكتور عبد الفتاح فؤاد فى دراسته داخل المجلد، موضحا أن آراء ابن رشد الفلسفية - بل والفقهية أيضا - هى من أنسب ما يمكن تقديمه لأبنائنا فى هذه الظروف الراهنة، لأن الفكر الرشدى يحمل فى ثناياه من القيم ما نحن فى مسيس الحاجة إلى ترسيخه فى ثقافة شبابنا. فهى فلسفة تنبذ التعصب وتحارب التطرف وضيق الأفق ولا تعتد بالفكر الخرافى القائم على إماتة العقل وذلك بتأكيده عدم التعارض بين الدين والفلسفة وبين الحكمة والشريعة، بل إن دراسة موضوعات العقيدة الدينية عنده لا تقوم على جدل عقيم كما هو الحال عند أكثر المتكلمين، ولا على التسليم والتصديق القلبى فى سلبية ولا وعى كما يعلن طائفة من الصوفية، وإنما تقوم على دراسة علمية فاحصة لموجودات العالم، وبذلك تنتهى العاطفة الدينية والشوق إلى معرفة البارى - إلى ازدهار العلوم الطبيعية والإنسانية وبالتالى إلى التقدم الحضارى كما يرى ابن رشد الذى يعتقد اعتقادا جازما بأن هذا العلم يجب أن يقترن بالعمل حتى ينتفع به فى مجالات تطبيقية تساعد على التقدم والرقى.

وفى دراسة مقارنة لقضية "العلاقة بين الفلسفة والدين لدى ابن تومرت، وابن رشد" يحلل الدكتور حامد طاهر هذه القضية موضحا كيف قدم كل منهما فكرة تتعارض تماما مع فكرة الآخر. فبينما نجد ابن تومرت يسعى إلى الحفاظ على الشريعة من تدخلات العقل الإنسانى الذى يحتوى - من وجهة نظره - على تناقضات كثيرة، نرى ابن رشد يؤكد أن للعقل مستويات متدرجة، وأن أعلاها هى التى تتوافق مع ما جاءت به الشريعة. وعلى ذلك فلا ضير من استخدام منهج القياس البرهانى للتدليل على صحة الشريعة، ورغم ذلك - وكما يؤكد د. حامد طاهر - فإن ابن تومرت لم يستطع أن يلغى دور العقل تماما ..فهو يعترف بالضرورة العقلية التى أحد أقسامها الواجب، إذ يثبت أن البارى يعلم بضرورة العقل، كما أن مذهبه الذى يؤكد به ضرورة استقلال الشريعة قام على بناء منطقى عقلى.

فى هذا المجلد الضخم قدمت الدكتورة زينب الخضيرى دراسة عميقة حول "مشروع ابن رشد الإسلامى والغرب المسيحى" ومما يحسب لها فى هذه الدراسة أنها تعلن تراجعها عن اعتناق فكرة انعزال الفكر الرشدى عن مقتضيات عصره وتهميش دوره وحصره فى مجرد قضية التوفيق بين الحقيقة والشريعة وما كان لهذه القضية من أثر على الفكر

اللاتينى الغربى لتعلن أن ابن رشد لم يكن مغتربا عن حضارته وثقافته ومشاكلها، وإنما كان مستغرقا فيها ولذلك فقد تبنى مشروع أن الفلسفة منهج وليست مذهبا، وأنها بناء تشارك فى إقامته وتعديله عقول الفلاسفة على مر العصور. وعلى ذلك يجب فصل الفلسفة عن الفكر الدينى بحيث تعود الفلسفة إلى صورتها النقية متمثلة فى الفكر الأرسطى، ويعود الدين إلى بساطته الأولى مقتصرا على العناية بالعقيدة دون تدخل الفلسفة، وإذا كانت مصلحة المجتمع فى الماضى تقتضى التوفيق بينهما، فقد أصبحت فى زمن ابن رشد تقتضى الفصل التام بينهما.

هذا المشروع الرشدى انتقل إلى الحضارة المسيحية الوسيطة منذ القرن الثالث عشر بحيث أتاح للعقل الأوربى الانطلاق ليحقق النتائج المذهلة التى حققها فى العصر الحديث بينما حالت نكبة الفلسفة فى العالم العربى دون استمرارها وتأثيرها فى أى مجال بفعل طغيان السلطة الدينية والفكر الدينى على العقول.

ويساهم أستاذ الفكر المتجدد الدكتور عاطف العراقى بدراسة عصرية متطورة تواكب متطلباتنا الفكرية تحمل عنوان "ابن رشد وفكرنا العربى المعاصر" ويؤكد فى هذه الدراسة أننا سنجد فى دروس ابن رشد وفلسفته أسس التنوير، ودعائم اليقظة الفكرية، وركائز التطور الخلاق الذى يدفع إلى الأمام، بعد أن أضحت الأمة العربية على شفا حفرة من الانهيار والتمزق لغيبة العقل، وانتشار الخرافات والأساطير .. ويؤكد أننا فى أشد الحاجة إلى دعوة ابن رشد فى الاهتمام بالعقل واستخدامه فى كافة المجالات، وفى أمس الحاجة إلى الاجتهاد العقلى والتأويل لتجنب الفهم الضيق للقضايا والمشكلات الدينية التى تعترض حياتنا، وفى أمس الحاجة إلى الاستفادة من كل العلوم فى كل دول العالم، وفى الاهتمام بالعلم وقوانينه بحيث نستطيع الانطلاق بتلك الأسس الرشدية إلى أن نتقدم إلى الأمام فنواكب العصر وحضارته.

ويتناول الأستاذ سعيد زايد أحد مؤلفات ابن رشد المهمة- وهو كتاب "تهافت التهافت" - بالدراسة والتحليل محاولا الوقوف عند المسائل الثلاث التى كفر فيها الغزالى الفلاسفة مبينا وجهة نظر الفلاسفة فيها، ثم رأى الغزالى، ورد ابن رشد عليه، كما يعرض لبعض جوانب الفلسفة الرشدية مثل قضية التوفيق بين الدين والفلسفة، والفلسفة الإلهية والفلسفة الطبيعية .. موضحا كيف سار ابن رشد فى تناولها على المنهج العقلى الدقيق.

كما يعرض الدكتور على عبد الفتاح المغربى قضية "التأويل بين الأشعريين وابن رشد"، وهى من الموضوعات التى تهتم بالمقارنة بين تيارين يختلف كل منهما عن الآخر اختلافا جوهريا، ويؤكد فى دراسته هذه تفوق ابن رشد على الأشاعرة فى اهتمامه بوضع قواعد للتأويل لضبطه، إدراكا منه لخطورة التأويل وأهميته، بينما لم يهتم الأشاعرة بوضع تلك القواعد إلا المتأخرين منهم.

وتتناول كاتبة هذا العرض د. زينب عفيفى شاكر "مشكلة الحرية فى فلسفة ابن رشد" موضحة أبعادها الدينية والأخلاقية والسياسية. وكيف استطاع ابن رشد أن يقدم لنا حلا لتلك المشكلة الميتافيزيقية وهو حل يوفق فيه بين العقل والنقل مدعما رأيه بمبدأ

السببية، والقول بالعناية الإلهية التى تثبت أن أفعالنا تتسم بالاختيار الحر المفيد الذى يفسح مجالا للإرادة الإنسانية حتى تتحقق العدالة الإلهية فى إثابة المصلح وعقاب العاصى.

كما تركز الدراسة على الأبعاد السياسية لمشكلة الحرية، وكيف أنها تعتبر أساس العمل السياسى وصلاح المجتمع الذى إذا سادت فيه الحرية والديمقراطية لأغنت الناس عن الحاجة إلى الأطباء والقضاة لأن الفضيلة ستحمل الناس على احترام الحقوق والقيام بالواجبات دون إفراط أو تفريط.

أما د. نبيلة ذكرى، فإنها تتعرض "للمؤثرات اليونانية فى فلسفة ابن رشد" وخاصة مشكلة قدم العالم، وأدلة وجود الله، ومشكلة الذات والصفات، والخير والشر، والقضاء والقدر. ومشكلة خلود النفس .. موضحة أن إبراز هذا الأثر اليونانى فى إلهيات ابن رشد لا يقلل من شأنه أو مكانته، فلم يكن ابن رشد مجرد ناقل أو شارح فحسب، بل إنه عندما تناول أفكار أرسطو بالشرح والتفسير خرج عليه بأفكار جديدة تدل على مهارة الابتكار وبراعته مما جعل أفكاره همزة الوصل بين الفكر العربى والفكر الغربى.

وتتوالى بحوث الدارسين فى ذلك المجلد الضخم فيقدم الدكتور سعيد مراد دراسة بعنوان: "ابن رشد بين حضارتين" يحاول فيها أن يتلمس الجذور الفكرية والموروثات الحضارية التى تفاعلت فى تكوين عقل ابن رشد حتى أنتجت هذا النتاج الفكرى العبقرى الأصيل موضحا أن هذا التكوين قام على دعامتين أساسيتين هما:- الثقافة العربية الإسلامية التى يرى أن لها الأولوية فى تكوينه العقلى، ثم الثقافة الغربية اليونانية التى كان لها أثرها فيما أنتجه من طراز فريد ومميز من الفكر الفلسفى.

وتتناول الدكتورة ميرفت عزت إحدى مشكلات الفلسفة الإلهية وهى مشكلة الخير والشر عند ابن رشد، موضحة ارتباطها بمسائل العناية الإلهية والغائية فى الكون، ومحاولة تخطى الجزئيات إلى الكليات، ومحاربة الجواز والإمكان والاعتقاد بالعلاقات الضرورية بين الأسباب ومسبباتها، مؤكدة اتجاه ابن رشد إلى اعتبار الشر أمرا يقتضيه كمال الله وعدله، إلا أن الخير موجود وهو غالب فى وجوده على وجود الشر فى العالم.

أما مجال الطب عند ابن رشد فقد اهتمت به الدكتورة منى أبو زيد، وهو جانب مهم أغفله كثير من الباحثين رغم مكانة ابن رشد فيه، خاصة وأنه مارس الطب عمليا ونظريا، حيث عمل طبيبا خاصا لأبى يوسف خليفة مراكش، كما كان صاحب نظريات ومؤلفات طبية أشهرها كتاب "الكليات"، وكتاب "الترياق" وقد عالج فيهما الكثير من الأمراض وأشار إلى الأدوية ووظيفتها، كما قام بشرح وتلخيص كتب جالينوس فى الطب والأدوية ومنافع الأعضاء، كما شرح أرجوزة ابن سينا فى الطب.. وهو ما أظهرته بوضوح وتناولته بالتحليل فى مقالها السابق الذكر الدكتورة منى أبو زيد.

وفى القسم الثانى من هذا المجلد والذى تضمن دراستين باللغات الأجنبية قدم لنا الأستاذ الدكتور أبو الوفا الغنيمى التفتازانى دراسة عن ابن رشد والتصوف موضحا تأثر ابن رشد باتجاهات صوفية - رغم نقده لهذا الاتجاه - وقد وضح ذلك خاصة فى نظرية المعرفة التى اعتبر فيها أن النفس الإنسانية لا تقف عند حدود المفاهيم الحسية المادية. بل

إنها تبحث عن تلك المفاهيم المجردة فى عالم آخر لا مادى هو عالم الغيبيات، ولكن ماذا يعنى ابن رشد بالمنهج الصوفى فى المعرفة؟؟

يؤكد الدكتور التفتازانى فى مقالته العميقة أن ابن رشد حين تكلم عن المنهج الصوفى فى المعرفة لم يتكلم عنه كتجربة ذاتية عاشها هو وتوصل بها إلى الحقيقة المطلقة بل إنه فهم أنها تجربة ذاتية فاعلية لا يهم صاحبها أن يتحقق من صدقها بالحجج المنطقية. كما يوضح الدكتور التفتازانى فى هذه الدراسة الجادة كيف كانت اللقاءات الفكرية تتم بين ابن رشد وبين أبى بكر العربى الصوفى. وكيف حاول ابن رشد معرفة كيف يصل الصوفى إلى الحقيقة المطلقة من خلالها، كما أوضح تعرض ابن رشد لهجوم ابن سبعين الذى وصفه بأنه مقلد ومردد لآراء أرسطو.

وهذه الدراسة تدل بلا شك عن عمق فكر صاحبها وثرائه فى شتى مناحى الفلسفة. كما تدل على منهجه الموضوعى فى النظر إلى الفلسفة وروادها رغم اتجاهه الصوفى الوجدانى.

أما الأب الدكتور جورج شحاتة قنواتى فقد قدم دراسة عن ابن رشد فى عصر النهضة موضحا فيها كيف قامت دور النشر المشهورة فى باريس، وبادو، وبولونيا، والبندقية، بطبع جميع الشروح الرشدية مع النصوص الأرسطية وهى الشروح التى كانت قد ترجمت إلى اللاتينية من قبل، بل إنها قامت بطبع مؤلفاته الخاصة مثل كتاب تهافت التهافت. والكليات، والترياق .. إلخ. وإن دل ذلك على شئ فإنما يدل على تقدير تلك الهيئات العلمية لدور ابن رشد، وكم أعطى الرجل من وقته وجهده الكثير والكثير لتلك الثقافة العربية فى صورتها المشرقة.

أما القسم الثالث من هذا المجلد فقد ذكرنا من قبل أنه يشمل نصوصا مختارة من مؤلفات وشروح ابن رشد، وأعتقد من جانبى اعتقادا لا يخالجنى فيه أدنى شك أن الأستاذ الدكتور عاطف العراقى والدكتورة زينب الخضيرى قد وفقا إلى حد كبير فى هذا الاختيار، اذ أنهما استطاعا من خلال تلك النصوص بيان اهتمامات مفكرنا فى مجالات التأليف والشرح والابتكار فى شتى مجالات الفلسفة من المنطق إلى ما بعد الطبيعة، والطبيعة. والفلك، والفقه، والطب، وأيضا فى مجال النقد والخلاف والجدل. مما جعلنا نتعرف على آراء هذا المفكر العظيم سواء فى مؤلفاته المبتكرة أو شروحه أو تلاخيصه.

وبعد، ورغم كل ما حفل به هذا المجلد الضخم من تلك المقالات العميقة، والدراسات النقدية المستفيضة حول ابن رشد وفلسفته ومكانته، إلا أن هناك بعض الجوانب المهمة التى أغفلها أكثر الباحثين وهى الجانب الطبيعى فى مذهب ابن رشد، والذى تتضح من خلاله بعض آراء ابن رشد التى لا تخلو من جدية وعمق، وما ذلك إلا لأن شروحه فى هذا الجانب كانت تخص تراث أرسطو خاصة من بين فلاسفة اليونان، وكلنا يعلم كيف عبرت شروح ابن رشد عن أصالة وابتكار وفهم عميق لهذا التراث الأرسطى، وكيف كانت عونا لفلاسفة أوروبا - فى العصر الوسيط - على تخطى مراحل الفكر التقليدى الدينى إلى مراحل الابتكار والتقدم والتنوير.

كما أن الجانب السياسى فى فلسفته لم يحظ بالاهتمام الجدير به، ولولا الدراسة العميقة التى قدمتها الدكتورة زينب الخضيرى لما وقفنا على هذا الجانب المهم من فلسفته.

ولا شك أن الأستاذ الدكتور عاطف العراقى قد أدرك بحسه النقدى ما أشرنا إليه آنفا إذ نجده فى تصديره لهذا الكتاب يقول: "ولا نزعم لأنفسنا أن هذا المجلد بما تضمنه من دراسات متنوعة يمكن أن يعطينا فكرة كاملة عن الفيلسوف وفلسفته، ولكنه محاولة متواضعة نقدمها على استحياء لتنبيه الأذهان إلى أهمية ابن رشد وفلسفته".

هذا النقد لا يقلل من الجهد الخارق والعمل الضخم الذى قام به الأستاذ الدكتور عاطف العراقى، ونأمل أن يواصل مسيرة تخليد ذكرى رواد الفكر العربى من القدامى والمحدثين، وأن يوفى بوعده فى إثرائنا بالعديد من تلك الكتب التذكارية التى إن دلت على شئ فإنما تدل على مدى مثابرته وإخلاصه ووفائه للفكر الجاد وأصحابه .. وليس ذلك بغريب على راهب الفكر والقلم عاطف العراقى(*).

(*) نشرت الدراسة بمجلة "عالم الكتاب" - القاهرة.

(٤)

الشيخ محمد عبده (كتاب تذكارى)

تحليل

د. زينب عفيفى شاكر

تعد الكتابة عن الشخصيات التى أثرت الحياة الفكرية، والتى أسهمت بآرائها وأفكارها فى تغيير الكثير من المفاهيم والآراء والمعتقدات. وظهور ذلك فيما يسمى بالكتب التذكارية - عملاً جديرًا بالتقدير والاحترام، إذ أنه يحمل فى مجمله قيم الوفاء والإخلاص والاعتراف بفضل السابقين على اللاحقين فى مسيرة الفكر التنويرى، والعطاء المتواصل.

وإدراكًا لقيمة هذه الشخصيات، وإيمانًا بدورها العظيم، وضعت لجنة الفلسفة والاجتماع بالمجلس الأعلى للثقافة من ضمن أهدافها تخليد ذكرى هؤلاء المفكرين والعلماء تقديرًا لمكانتهم السامية التى احتلوها فى تاريخ فكرنا العربى، بإسهامهم فى شتى المجالات العلمية، والفكرية، والاجتماعية، والوجدانية، فظهرت كتب تخلد ذكرى الشيخ مصطفى عبد الرازق وأحمد لطفى السيد ويوسف كرم وأبو الوليد بن رشد والدكتور توفيق الطويل .. ثم أخيرًا الشيخ محمد عبده.

ولقد حمل أستاذنا الدكتور عاطف العراقى على كاهله عبء الإشراف على أكثر هذه الكتب، إيمانًا منه بقيمة عطاء تلك الشخصيات، وبدورها البارز وأثرها الذى يجعل أصحابها يعيشون فى وجداننا وكأنهم أحياء بيننا، فتتواصل الأجيال، وتستمر مسيرة العطاء الفكرى المتجدد.

وإن نظرة سريعة إلى الإهداء الذى صدر به الدكتور عاطف العراقى كتاب محمد عبده التذكارى، والذى سنقوم بعرضه، ليوحى بمدى عمق وثراء تلك الشخصية، ودورها البارز إذ يقول "نهدى هذا العمل فى ذكرى مرور تسعين عامًا على وفاته - وتقديرًا للمكانة السامية التى احتلها فى تاريخ فكرنا العربى المعاصر".

وكم تعلمون أيها القراء الأعزاء مدى صعوبة الإشراف على عمل جماعى يساهم فيه كبار المفكرين والأساتذة، ويستغرق شهورا بل سنوات طوال من المشقة والجهد والإجهاد، ولكن .. ولأن الجميع قد أدرك أهمية أفكار الشيخ محمد عبده، ودورها فى صياغة وتشكيل العقل والوجدان خاصة فى هذا العصر الذى نعيش فيه، ولأن الجميع قد أدرك أيضا مدى الجهد والمسئولية التى يتحملها أستاذ جليل ومفكر تنويرى، وهب حياته وقلمه وفكره دفاعا عن العقل، وإيمانا بالتنوير، وإرساء لقيم ومبادئ ومثل ما أحوجنا إليها اليوم أكثر من أى وقت مضى، فلقد خرج هذا العمل الجاد فى صورة مشرفة تدعو كل من يقرأه إلى الشعور بالسعادة والفخار، فلم يكن هذا المجلد سوى تعبير عن المكانة الحقيقية لذلك الرجل الذى فهم الدين فهما صحيحا وآمن بأهمية تأويل النص الدينى، وربط مبادئ

الدين بقضايا العصر والحضارة فكان بحق رائد التجديد والتنوير والعقلانية في العصر الحديث.

يبدأ الدكتور عاطف العراقي في تقديم هذا المجلد بتصدير عام يحدد فيه أهمية الشيخ محمد عبده كمفكر، وكيف ارتبط اسمه بالإصلاح الديني والاجتماعي.. كيف آمن بالتجديد والنقد .. كيف عارض التقليد والجمود في كثير من المجالات كمجال التعليم والأزهر والصحافة والفن والعادات والتقاليد .. إلخ. وقد بدا ذلك واضحا في كتبه ورسائله كرسالة التوحيد، والإسلام دين العلم والمدينة، والإسلام والرد على منتقديه، كما بدا من خلال المدرسة المتعددة الاتجاهات التي سارت على نهجه ومبادئه .. من مدرسة اجتماعية إلى مدرسة فكرية إلى مدرسة دينية .. وقد جاءت أبحاث ودراسات المؤلفين والأساتذة لتغطي أكثر هذه الجوانب وتعرضها في أسلوب شيق، ومنهج دقيق. ثم يعرض في سطور لسيرة الإمام الذاتية مغطيا أكثر جوانبها العلمية والعملية.

وقد التزم الدكتور العراقي في هذا المجلد الموضوعية والمنهجية العلمية الصحيحة فقسم المجلد إلى قسمين رئيسين: عرض في القسم الأول ثمانية عشر بحثا ودراسة لكبار المؤلفين والباحثين في مجال الفكر الفلسفي. أما القسم الثاني فقد قدم فيه عشرة نصوص مختارة عن الشيخ محمد عبده تتضمن لمحات عن حياته وأفكاره، ونماذج من كتاباته، وبعض الأمثال والحكم والأقوال المأثورة له .. وهي ترتبط ارتباطا وثيقا بموضوعات المقالات والدراسات التي تضمنها القسم الأول. وسوف نعرض لكلا القسمين بالتفصيل:

يبدأ القسم الأول بمقالة موجزه للدكتور إبراهيم مدكور بعنوان "محمد عبده الإمام" توخى فيها عرض المراحل الفكرية للشيخ الإمام منذ صباه، وكيف تمرد على الدراسة التقليدية، ولم يقنع بالعلوم الدينية واللغوية وحدها بل أضاف إليها العلوم الطبيعية وما استطاع أن يصل إليه من مستحدثات الحضارة الغربية حتى حصل على الشهادة العالمية. وكيف أنه في شبابه قد آمن برسالته في خدمة اللغة العربية والنهوض بها فقام بالتدريس في مدرسة دار العلوم، وكيف كان من أوائل الداعين إلى إنشاء مجمع لغوي يخدم اللغة ويطورها لتفي بمتطلبات العلم والحضارة، وكيف اتجه إلى الصحافة في كهولته فكان الرأي الحر الجرئ وكان التجديد والابتكار من خلال كتاباته في الوقائع المصرية وفي العروة الوثقى.

أما الدراسة الثانية فيقدمها الدكتور عاطف العراقي، إذ يعرض كتاب الشيخ محمد عبده "الإسلام دين العلم والمدنية من خلال منظور نقدي" مؤكدا أن هذا الكتاب بما تضمنه من موضوعات حيوية يكشف عن سعة اطلاع الأستاذ الإمام وعمق ثقافته الدينية، فهو يؤكد في موضوع "الدين والمتدينون" أن الله خلق الإنسان ووهبه إرادة حرة تدفعه إلى العمل والكفاح فهو صنيعة أعماله. كما أن الديانة الإسلامية قد وضع أساسها على طلب الغلبة وإعداد العدة. ولكن الملاحظ - كما يرى الإمام - أن المسلمين قد فقدوا الاهتمام بالبراعة في فنون القتال واختراع الآلات، وسبقتهم الأمم الأخرى فما هي أسباب تخلفهم الآن؟؟ يرى الشيخ الإمام أن سبب ضعف المسلمين يرجع إلى ظهور طبقة من رجال الدين قالوا

بالبدع التى ليس لها علاقة بالدين، فانتشر الجبر والتواكل وأدى هذا إلى سخريتهم من العمل والكفاح. وإذا كان محمد عبده قد أشار إلى بعض أسباب تخلف المسلمين. فإن الدكتور عاطف العراقى يأخذ عليه- بأسلوب نقدى - عدم إشارته فى أسباب تخلف المسلمين إلى عامل الانغلاق الفكرى الذى أدى بنا إلى التأخر عن ركب الحضارة. كما يشير إلى اهتمامه بالجوانب التراثية أكثر من الجوانب العلمية. هذا بالإضافة إلى ضحالة تكوينه الفلسفى مما أدى إلى وقوعه فى بعض الأخطاء والمغالطات الفلسفية.

وإذا كان القسم الثانى من الكتاب يدور حول ردود الشيخ محمد عبده على هانوتو - وزير خارجية فرنسا - الذى طالب بالفصل بين السلطة الدينية والسلطة السياسية فى بلاد المسلمين، فالواقع أن محمد عبده فى ردوده على هانوتو- كما يقول د. عاطف العراقى - كان متسلحا بالصبر والشجاعة والنقد البناء لكل حجة من حججه، ولا يقلل من ذلك - فى رأى أستاذنا العراقى - سوى إسرافه فى التغنى بالماضى وتركيزه على الأمثلة التى تؤيد وجهة نظره دون أن يهتم بإيراد العديد من الأدلة التى تخالف وجهة نظره. غير أن الإمام فى القسم الثالث من كتابه يفحم خصمه حين يورد أصول الإسلام موضحا أنها تدعو إلى النظر العقلى لتحصيل الإيمان، وتقديم العقل على ظاهر الشرع عند التعارض، والبعد عن التكفير، والاعتبار بسنة الله فى الخلق. وقلب السلطة الدينية والإتيان عليها من أساسها، ومنع الفتنة حماية للدعوة كما يدعو إلى مودة المخالفين فى العقيدة، والجمع بين مصالح الدين والآخرة وعدم التركيز على جانب دون الآخر. ويؤكد الشيخ الإمام أن هذه الأصول كلها تدعونا إلى النظر والتفكر وإطلاق العنان للعقل. بل إنه اعتبر العقل وسيلة الإيمان الصحيح، وأنه ليس فى الإسلام ما يسمى بالسلطة الدينية، فمن حق كل مسلم أن يفهم القرآن بعد دراسته لبعض العلوم لأن الدين فى أساسه معاملة بين العبد وربه ويشير الإمام إلى أن جهود المسلمين لم تقف عند حدود العلوم الدينية فحسب ولكنهم اشتغلوا بالعلوم الأدبية بعد مرور عشرين عاما من وفاة الرسول (ص) كما اهتموا بالعلوم الكونية منذ عصر الدولة العباسية، ويؤكد فى هذا القسم (القسم الرابع من الكتاب) أن حرية الرأى. وتداول الأفكار كانت تنتشر بين الناس دون أدنى مراقبة أو حجر على صاحبها. غير أن أستاذنا العراقى وفى نقده البناء لفكر الإمام يرى أن بعض هذه الآراء وردت فى صيغة المبالغة، وأنه لجأ إلى التعميمات والدفاع عن الحضارة الإسلامية بحق وبغير حق، فهناك سلبيات كان يجب أن يشير إليها، والدارس لتاريخ الحضارة الإسلامية سيجد فترات حدث فيها تضيق على حرية الفكر، وإحراق كتب المفكرين، ورجم المشتغلين بالمنطق والفلسفة واتهامهم بالكفر.

فى الفصل الخامس من الكتاب الذى عرضه الدكتور عاطف العراقى بدقة وموضوعية ينتقد الشيخ الإمام سلوك كثير من المشايخ ويشير إلى جمود تفكيرهم واتباعهم أسلوب التقليد لا التجديد مما أدى إلى تأخر المسلمين عن ركب الحضارة العالمية، ويدعو إلى الانفتاح على العلوم والثقافات المختلفة مؤكدا أن العالم فى المستقبل سوف ينتهى إلى تآخى العلم والدين على سنة القرآن والذكر الحكيم.

يشيد الدكتور العراقى بأفكار محمد عبده فى هذا القسم غير أنه يأخذ عليه عدم تفرقته بين العلوم الدينية. والعلوم غير الدينية مما يوحى بأن الدين قد أدى الى اكتشاف جميع المكتشفات والنظريات العلمية: ويرى أن هذا الاتجاه الذى سار عليه بعض المفكرين يؤدى إلى الوقوع فى كثير من الأخطاء والصواب من وجهة نظره - أن نؤمن بأن الدين يدعو إلى النظر العلمى. وأن آياته تدعو إلى النظر والتأمل ولا شك أن هذا المنهج سيقودنا إلى التقدم والرقى.

أما الفصل الأخير من كتاب الإسلام دين العلم والمدنية والذى يحمل عنوان "الإسلام ومدنية أوروبا" فإن محمد عبده يحاول أن يثبت فى ثناياه أن العلم إذا كان قد تقدم فى أوروبا فإن ذلك لا يرجع إلى اعتقادات رجال الدين المسيحى بقدر ما يرجع إلى قوة العلماء والذين ألزموا الدين ورجاله بحدود معينة لا يمكنهم تخطيها، أما الإسلام فقد شجع العلم والعلماء فى عصور قوته، ولم تنتشر محاربة العلماء، أو اتهامهم بالكفر والزندقة إلا فى عصور الضعف والتخلف.

ويؤكد الدكتور العراقى بعد تحليله العميق لهذا الكتاب ونقده الموضوعى له أننا يجب أن نتخذ من آراء محمد عبده دستورا لنا فى عصرنا الحاضر، فمعظم آرائه تجعله مجددا من الطراز الأول، سابقا لعصره، يتمتع بعقلية نقدية دقيقة من النادر أن نجد لها مثيلا حتى عند مشايخ عصرنا الحالى.

الدراسة الثالثة تقدمها أستاذة الفلسفة الدكتورة نازلى إسماعيل وهى بعنوان "حكمة التنوير فى رسالة التوحيد" وهى تحلل بقدرة واقتدار هذه الرسالة مؤكده أن الشيخ الإمام يرى أنه لا نجاة للأمة إلا بالعقيدة، ولا خلاص من الفرقة إلا بالتوحيد. ونظرا لأن التوحيد عنده يعتمد على نور العقل وحرية الإنسان، وتحرره من الجهالة والعبودية، كما يدعو إلى المساواة بين البشر جميعا، فإن الدين الإسلامى يحمل فى طياته مقومات التنوير التى أشرقت أنوارها على الإنسانية كلها.

كذلك يؤكد فى رسالته هذه على أن عمل الإنسان يجب أن يكون متناسقا مع عقيدته حتى يتحقق التوحيد على أكمل وجه، فلا يصح أن تكون العقيدة فى جانب، والعمل فى جانب آخر، بل إن الاقتناع بالعقيدة يجب أن يؤدى إلى العمل الصالح، وبذلك يصبح الإيمان فى الإسلام تصديق وقول وعمل فتتحقق أسس التنوير والتقدم الحضارى، وتخرج الأمة الإسلامية من أزمتها الحالية.

أما الدراسة الرابعة وهى بعنوان "مكانة العقل فى فكر الشيخ محمد عبده" فيقدمها أستاذ الفلسفة ووزير الأوقاف الحالى د. محمود حمدى زقزوق .. وإذا علمنا أن إبراز صورة الإسلام الصحيحة كانت هى الهدف والغاية التى جاهد من أجلها فى الداخل والخارج، فى معاهد العلم والمؤتمرات والندوات لأدركنا عمق دراسته التى حاولت إظهار إيمان الإمام محمد عبده بقيمة العقل ودوره الحاسم فى إحداث التغيير والإصلاح، ليس فى مجال الفكر الدينى فحسب، بل فى مجال الفكر عامة. لأنه كان يؤمن بأنه إذا استقام الفهم الصحيح للدين. استقامت أمور الحياة وسعى إلى التجديد والتطوير وبناء الحضارة الإنسانية على

أسس سليمة. لقد دعا الشيخ الإمام - كما يذكر الدكتور محمود زقزوق - إلى أن العقل يجب أن يحكم كما يحكم الدين. فالدين عرف بالعقل. ولابد من اجتهاد يعتمد على الدين والعقل حتى يستطيع أن يواجه مستحدثات الحضارة والمدنية. فالمسلمون لا يستطيعون أن يعيشوا في عزلة ولابد وأن يتسلحوا بسلاح العلم والأخلاق ومن حسن حظ المسلمين أن دينهم يفسح صدره للعلم، ويحض عليه، وللعقل ويدعو إليه. وللأخلاق الفاضلة ويحض عليها. فالعقل إذن هو المنقذ للأمة الإسلامية من تخلفها في شتى المجالات.

وفي دراسة للجانب التربوي يعرض الدكتور عبد الفتاح فؤاد موضوعا له بعنوان "النزعة العقلانية في الفلسفة التربوية عند الشيخ محمد عبده" ويوضح في هذه الدراسة منزع الشيخ الإمام إلى الاهتمام بالتربية الدينية الصحيحة مع الأخذ في الاعتبار تصحيح المفاهيم الدينية الخاطئة، كما دعا إلى إصلاح التعليم بضرورة التمسك بالعلوم الدينية مع الاهتمام بالعلوم العصرية، وأبرز أوجه القصور في المدارس الأزهرية والمدارس الأميرية وفي ذلك يقول "أن أكبر ما يؤخذ على التعليم في مدارسنا هو أنه لا يثقف عقل الطالب. ولا ينمي فكره، ولا يربي فيه قوة الابتكار وسلامة الحكم، وروح النقد والاستقلال في الرأي .. ومن أسباب ذلك أننا أخطأنا غاية التربية فصرنا نعنى بتكديس المعلومات ولا نبحث عن أثرها في النفس حتى أصبحت غاية التلاميذ أن يعيشوا كما عاش غيرهم دون رغبة في تطور أو تطلع إلى فتح آفاق جديدة للحياة، أما المعلمون فلم يكن لهم من مقصد سوى أن يلقنوا ما يجدونه في الكتب المقررة في أذهان التلاميذ ليعيد التلاميذ كما حفظوه يوم الامتحان".

ولقد رأى الإمام محمد عبده أن علاج هذا الخلل وتحقق الحلم في ظهور جيل جديد يحمل مشعل التقدم والابتكار إنما يكمن في تنمية الروح الفلسفية لدى الطلاب، لأن الاشتغال بالفلسفة ما هو إلا تدريب عقلي يدعو إلى التعمق. وعدم الاكتفاء بظواهر الأشياء. بل النفوذ إلى المبادئ والأصول الكامنة، وهي دعوة تدفعه إلى البحث عن الحقيقة وتنمية القدرة على النقد والتحليل فتحميه من التعصب وضيق الأفق، كما أن الانفتاح على آراء وأفكار الآخرين سيقضي على التخلف والجمود الفكري.

ولقد اختارت الدكتورة زينب الخضيري موضوع "التطور والإصلاح عند محمد عبده" وهي في دراستها ذات البعد التقدمي ترى أن قراءة أعمال محمد عبده قراءة معاصرة سوف تقودنا إلى تبين أن أعماله كلها تدور حول مفهوم واحد يربط جزئياتها المختلفة بعضها ببعض وهو مفهوم التطور، إذا أن التطور عنده يعد حقيقة مباطنة لكل الوجود بكل تجلياته، فقد أودعه الله في خلقه ليعمل فيها عمله. فهو يتحكم في كل الموجودات الطبيعية وفي المجتمعات الإنسانية وفي الفكر. بل وفي الأديان المنزلة نفسها. ويرى الأستاذ الأمام أن غاية هذا التطور والذي يسميه التدرج هو التقدم أو الترقي .. أما وسيلته التي تعجل بتحقيقه فهي التربية والتعليم .. التربية الدينية والأخلاقية، والتعليم الذي يهدف إلى الإلمام بنتائج العلوم الحديثة، أي أنه رأى أن تطور البنية الفكرية العربية لن يتم ولن يحقق أهدافه إلا بالرجوع إلى الأصول الإسلامية. وإلى تمثل ما يصلح لنا من حضارة الغرب.

وكما عودتنا الدكتورة زينب الخضيرى دائما على إثارة القضايا والدراسات ذات المضامين التحررية الجديدة، فإنها تعد بتقديم دراسة أوسع وأشمل لفكر الشيخ الإمام بعد أن قدمت فى هذه الدراسة محاولة لتبين نسق تندرج فى داخله كل أفكار محمد عبده، أما الفكرة المحورية التى تدور حولها كل مواقفه فهى فكرة التطور.

وفى رؤية صحيحة وعميقة لقيمة أفكار الشيخ الإمام التى ما زالت تحتفظ بقدر كبير من جدتها وتميزها رغم مرور زمن طويل عليها، وتغير كثير من الظروف. يقدم الدكتور حامد طاهر دراسته حول "أفكار محمد عبده المستقبلية" ولقد حدد فى دراسته هذه ثلاثة أمور يقوم عليها مذهب الإمام الفكرى وهى: العلم - التعليم - التربية وأنه يصل من تحليله لهذه الأمور الثلاثة إلى بيان مدى ارتباطها بالواقع الذى نبعت منه وكيف أنها رصدت ما يشيع فيه من ظواهر سلبية - تلك الظواهر التى كانت بمثابة عقبات حقيقية فى مسيرة المجتمع عرقلت تقدمه وانطلاقه نحو تحقيق أهدافه .. فالعلم ينتج القوة والثروة والعدالة، والطريق الطبيعى لتحصيل العلم هو التعلم. ولكى يرتقى الإمام محمد عبده بثقافة المطريين، ويحاول إصلاح التعليم، فإنه يتتبع بكل جدية وبأوجه نقد مختلفة سلبيات معاهد التعليم الموجودة فى عصره، والمادة العلمية التى تدرس فيها، والمناهج المتبعة فى توصيلها للطلاب، وكذلك اللوائح التى تحكمها مؤكدا أن التعليم بعيدا عن التربية لا قيمة له، بل إنه ليس أكثر من نقش على الماء، أو رسم فى الهواء - كما يقول - وأن خلو التعليم من التربية لا يعدو أن يكون تفريخا لأجيال من الشياطين لا من البشر. فهل صدقت رؤية محمد عبده منذ أكثر من ثمانين عاما وظهرت آثارها السيئة فى الأجيال الحالية؟؟؟

الدراسة الثامنة عن "الفكر الاجتماعى عند الإمام محمد عبده" يقدمها الدكتور على عبد الفتاح المغربى، ومن خلال عرضه الدقيق لنماذج من الفكر الاجتماعى عند الشيخ الإمام: كالعلاقات الاجتماعية، والآداب الاجتماعية، والتقدم الاجتماعى، والإصلاح الاجتماعى، ودور الدين فى المجتمع، والأسرة وبعض مشكلاتها "كتعدد الزوجات، ومشكلة الزواج والطلاق" يرى أنه اعتمد فى معالجته لهذه المسائل على المنهج العلمى الدقيق الذى يقوم على أسس تاريخية تحليلية مقارنة قاصدا إبراز الحقيقة للحكم عليها بالصواب أو الخطأ مما يؤدى إلى تعديل سلوكنا، أو تغييره وفقا لمعرفتنا بحقيقة هذه الظاهرات ومن هنا - وكما يؤكد الدكتور على عبد الفتاح - كانت حركة الإصلاح والتغير الاجتماعى عنده تتميز عن غيرها من دعوات الإصلاح والتجديد باعتمادها على العقل والوعى، والأخذ بالعلم، والعودة للدين فى صورته الصحيحة.

وفى هذا المضمار الاجتماعى يقدم الدكتور سعيد مراد دراسته عن "نظرات فى الإصلاح الاجتماعى عند الإمام محمد عبده" ويؤكد فى دراسته المتميزة أن الإمام واجه المجتمع مواجهة نقدية، ولكنه نقد بناء يستهدف تشخيص حالة المجتمع بكل بناياته الطبقية، وفى جوانبه المتنوعة: اقتصاديا، وثقافيا وسياسيا، وقدم رؤية نقدية للحياة المصرية فى القرية والمدينة محددا ملامح وخصائص كل حياة بل حياة الفقراء والأغنياء، متصديا

لأحوال التعليم بكل مؤسساته، محاولا إصلاح ما فسد. وتصحيح ما انحرف سواء في مجال العلم أو اللغة أو الشريعة والملة أو العقيدة.

ويستخلص الدكتور سعيد مراد الأسس التي تقوم عليها خطة الإمام الإصلاحية والتي تتمثل في توكيده على الصلة بين الفكر والوضع الاجتماعي، والعلاقة الوطيدة بين النهضة والتنوير وبنية الواقع الاجتماعي، والدعوة إلى تعبئة الوعي القومي ورفض الممارسات السائدة في كل الأوساط، ودور التنوير في تصعيد الوعي مما يؤدي إلى الانطلاق والإبداع فتتحقق النهضة الشاملة، ولقد حاول الإمام محمد عبده تحقيق هذه الأهداف من خلال المواقع المختلفة التي عمل بها داخل مصر وخارجها.

وتتناول كاتبة سطور هذا العرض - الدكتورة زينب عفيفي - الجانب النقدي في فكر محمد عبده موضحة كيف كانت شخصية الإمام تعبر عن نزعة نقدية منذ حداثة سنه حتى تم تكوينه العلمي وكيف تناول الشيخ الإمام قضية النقد موضحا بعد دراستها وتحليلها دورها في رقي الشعوب وتقدمها، وتحدد الكاتبة الأسس والمقومات التي اعتمدت عليها نزعته النقدية كتقديره للعقل الإنساني، ودعوته إلى تحرير الفكر من قيد التقليد، وإعطاء الاجتهاد دورا كبيرا في إدراك الحقائق الدينية والاجتماعية، ودعوته إلى النهي عن الجدل لأنه يؤدي إلى الفرقة والاختلاف، ثم إيمانه العميق بحرية الإنسان واستقلال إرادته، وفي ثنايا هذا التناول تعرض الباحثة لنماذج من اتجاهاته النقدية في بعض المجالات. ففي المجال الديني تتعرض نقده لقضية حجاب المرأة. وفي المجال الاجتماعي يتعرض لقضية تحليل أو تحريم الفنون الجميلة، وفي المجال الأدبي واللغوي كانت قضية تخليص اللغة من الركاكة والضعف والمحسنات الشكلية من أهم القضايا التي شغلته، كما كان مجال تحقيق النصوص وإحياء تراث العرب والارتباط به من أخصب المجالات التي ظهرت فيها عبقريته النقدية، إذ يعبر المنهج الذي استخدمه عن مدى التزامه بالمعايير العلمية في نقد النصوص وتحقيقها، وهو منهج يطابق أحدث مناهج تقييم النصوص المتبعة الآن.

ولا شك أن جرأته وشجاعته، وقوة بأسه في إظهار الحق، قد ساعدته على الالتزام بهذا المنهج واستخدامه في شتى المجالات دون خوف أو وجل.

وفي مجال آخر من مجالات ثراء فكر الإمام وتنوعه يتناول الدكتور أحمد الجزار موضوع "الدين والأخلاق عند الإمام محمد عبده" فيحدد مفهوم الدين عنده ويوضح علاقته بالعقل وبالأخلاق، كما يوضح ضرورة الدين وقيمته بحيث يصبح الدين مرشدا للإنسان بجانب العقل في رسم غاياته الأخلاقية، وفي تحقيق مطالبه في الدنيا والآخرة. فالدين إذن - عند الشيخ الإمام - مصدر تأسست عليه الأصول النظرية للأخلاق الإسلامية بدء من الإيمان بالله تعالى، ثم الإيمان بالرسل والأنبياء، والبعث والحساب ثم الإيمان بالإنسان وحريته وإرادته في القيام بالأفعال وبالتالي مسئوليته وجزاؤه، ودور عقله في التمييز بين حسن الأفعال وقبحها، بل التأكيد على أن هدف الأفعال الإنسانية إنما هو التكمل بالفضائل الخلقية طلبا للسعادة.

ويؤكد الشيخ الإمام أن الفعل الأخلاقى لا تتحدد قيمته إلا إذا صار سلوكا عينيا فى دنيا الواقع، وبذلك يقترن عنده النظر بالعمل، والفكر بالسلوك، ويصبح من الميسور بواسطة التربية تعديل واستبدال سلوك الإنسان الردئ بالسلوك الحسن، والرذائل القبيحة بالفضائل الحميدة.

واستكمالا لهذا الجانب الأخلاقى تتناول الدكتورة ميرفت عزت بالى "الجانب الروحى فى حياة الإمام محمد عبده أو التصوف فى حياته" وتؤكد فى دراستها أن التربية الدينية التى نشأ عليها الإمام، والخلق الحميد الذى تحلى به، واتصاله بالشيخ درويش وهو خاله وتأثره بإرشاداته ومواعظه- كانت من العوامل الهامة التى دفعت الإمام إلى الاتجاه نحو التصوف الذى وجده طريقا موصلا إلى المعارف العالية الشريفة، والتى لا يصل إليها من يستخدم العقل والبرهان فقط ورغم ممارسة الإمام للتصوف، واستهلال حياته العملية والعلمية به، إلا أن فترة استغراقه فيه كانت فترة قصيرة حال دون استمرارها استغراقه فى الدراسات الفلسفية التى تلقاها على يد السيد جمال الدين الأفغانى.

أما دراسة الأستاذ سعيد زايد فتدور حول "الإمام محمد عبده المصلح والمجدد" ومن خلال عرض تاريخى لحياته ونشأته العلمية والثقافية، والمراكز التى تبوأها، والآراء الجريئة التى جهر بها فى المجالس والهيئات، والأفكار الحرة التى كتبها فى الصحف وأعلنها فى المؤتمرات. ويؤكد الأستاذ سعيد زايد أن الإمام محمد عبده قد قضى أكثر حياته فداء لفكره الحر، ونزعته الإصلاحية فى الدين والدنيا، وقد تنبه المسلمون بفضل دعوته فهبوا من رقدتهم وصحوا من غفوتهم وقد شعروا بكيانهم وحكموا العقل فى أمور دينهم ودنياهم كما حكموا الدين .. وهكذا سرت دعوة الإمام الإصلاحية وأفكاره التجديدية فى عروق المجتمع المصرى وكان لها سحرها البراق على أفراده.

وتقدم الدكتوره منى أبو زيد دراسة بعنوان "منهج محمد عبده فى دراسة العقيدة" وتؤكد فى هذه الدراسة على أن الإصلاح الدينى عند الإمام قد اعتمد اعتمادا أساسيا على إصلاح منهج العقيدة، وهو يضع منهجا جديدا فى تصوره لعلم التوحيد يعتمد فى أصوله على أن الخلاف بين الفرق ليس خلافا جوهريا، إذ ينحصر فى فروع الأحكام وليس فى أصول العقائد، كما أنه يؤكد أن فهم العقيدة الصحيح يعتمد على العقل لأن الإنسان بواسطته سيصل إلى اليقين حتى ولو كانت المعرفة معرفة دينية فالمعرفة تبدأ بالعقل ثم يأتى النقل ليصحح سير العقل ويؤكد ذلك الإمام محمد عبده بقوله "فلا يقين مع التحرج من النظر، وإنما يكون اليقين بإطلاق النظر فى الأكوان .. حتى يصل إلى الغاية التى يطلبها بدون تقييد كما هدانا الله إلى ذلك فى كتابه، فإنه يخاطب الفكر والعقل والعلم بدون قيد ولا حد" ويؤكد الإمام أن غلق باب الاجتهاد قد أصاب العقيدة بالتخلف لأن العلماء انصرفوا إلى تقليد الفرق المختلفة فى خلافاتها دون محاولة للتجديد، وانصرفوا عن الكتاب والسنة أخذا بأقوال المقلدين الذين قدموا صورة مشوهة للدين.

وفى دراسة بعنوان "الإمام محمد عبده- فكره ومنهجه" تتناول الدكتورة نبيلةذكرى العوامل المختلفة التى ساعدت على تشكيل فكر محمد عبده ومكانته الأدبية

والعلمية، سواء أكانت عوامل تربوية أو ثقافية أو سياسية، وكيف انعكست هذه العوامل على تكوين شخصيته وظهرت فى دعوته إلى الإصلاح والتجديد وخاصة دعوته إلى الإصلاح الدينى، وإصلاح اللغة والأدب، والإصلاح السياسى. وربما كان إصلاح الحياة الاجتماعية من أكثر الأمور التى شغلت فكر الإمام واستحوذت على اهتمامه فأكد على حقوق المجتمع على الإنسان، كما اعتبر أن التعليم من أهم وسائل إصلاح المجتمع لأنه يؤدى إلى التماسك والترابط ويحقق الروح الجماعية بين الأفراد، ويرفع المستوى الثقافى والفكرى للأفراد، وبالتالى يعود على الوطن بالارتقاء والتقدم.

أما الدكتور سيد ميهوب فيتناول فى دراسته موضوع "الإنسان والمجتمع فى فكر محمد عبده" مؤكدا أن محمد عبده كمصلح اجتماعى يبحث فى نظريتين: إحداهما تتعلق بالإنسان الفرد، والأخرى تتعلق بالمجتمع وذلك لأن الفرد فى اعتقاده هو نواة المجتمع. وأن المجتمع هو المكان الذى يمارس فيه الفرد تقاليده وعاداته، كذلك اهتم محمد عبده بالجوانب الأخلاقية لاعتقاده بأنه إذا كانت الأمم تعلو حضاريا بفضل العقل، فإنها لا تستمر متحضرة بدون الأخلاق. ولقد سعى الشيخ الإمام إلى تأسيس مذهب أخلاقى يتصف بالخيرية والشجاعة والموضوعية فى الحكم على الأشياء، والتحرز من سيطرة الآراء والمعتقدات السابقة، وعدم الخضوع إلا للحق. وكان يؤمن بأن صلاح المجتمع مرهون بصلاح مفكريه ولذلك اهتم بإصلاح فكر الفقهاء الذين كانوا يمثلون موضع الصدارة عند العامة، وكانوا السبب فى فهم العامة للدين فهما سطحيا غير صحيح ومناف لجوهر الدين وروحه.

واستكمالا لمسيرة التنوير والعقلانية فى فكر محمد عبده يقدم الدكتور جمال المرزوقى دراسة بعنوان "الاتجاه العقلى عند الإمام محمد عبده" موضحا من خلالها أن الإمام يعد من المفكرين المجددين فى الفكر الإسلامى، إذ أن الغاية الأولى التى استهدفها من نشاطه الفكرى كانت تحرير الفكر من قيد التقليد، وفهم الدين على طريقة سلف الأمة قبل ظهور الخلاف، وأن العقل وليس النقل هو طريق معرفة الله والإيمان الصحيح به، فالعقل هو ينبوع اليقين فى الإيمان بالله وعلمه وقدرته والتصديق بالرسالة، أما النقل فهو الينبوع فيما بعد ذلك من علم الغيب، وبهذا نعتبر سلفيته سلفية عقلانية مستنيرة تأخذ الدين عن منابعه الأولى.

ويشير الدكتور المرزوقى إلى أن اهتمامه بالعقل يبدو بصورة واضحة فى آرائه فى رسالة التوحيد، وفى دعوته إلى الانفتاح على الثقافات الأوربية، وفى محاربة الجمود والتقليد الذى ساد فكر الفقهاء والعلماء والمدرسين والأخذ بالاجتهاد والتأويل، وفى إيمانه بالعلاقات الضرورية بين الأسباب ومسبباتها فى دنيا الفكر والواقع. وإيمانه بحرية إرادة الإنسان.

ولا شك أن إيمانه بتلك الأفكار ليدل دلالة واضحة على اعتباره من مجددى الأمة مصلحيها.

الدراسة الأخيرة فى هذا المجلد للدكتور إبراهيم صقر وهى تتناول "فكرة الألوهية عند الشيخ محمد عبده" وهو يبرز فى دراسته اهتمام الشيخ الإمام بإثبات وجود الله عن طريق برهان الفلاسفة القائم على التفرقة بين الواجب والممكن، وهو فى اتجاهه هذا يسلك المسلك العقلى رافضا التقليد ومتابعة علماء الكلام، كذلك بعرضه لصفاته تعالى من الحياة إلى الإرادة إلى القدرة إلى العلم .. إلخ بغرض معرفته تعالى معرفة صحيحة بالدليل لا بالتقليد موضحا أن استخدام العقل فى ذلك لا يتعارض مع الكتاب الذى يدعونا إلى استخدام النظر والتأمل والفكر ..

كما يعرض لمشكلة خلق العالم عند الشيخ الإمام موضحا مدى قربها من نظرية الفيض فى مضمونها عند أصحاب وحدة الوجود وليس الفلاسفة. إذ يرى أن الفيوضات أو التجليات تعد تجليات لحقيقة واحدة فى صور مختلفة أو بطرق مختلفة. فالوجود عنده إذن حقيقة واحدة، والكثرة الظاهرة فى الكون قضى بها العقل القاصر. والحواس الظاهرة، فلا فرق بين الواحد والكثير، أو بين الحق والخلق فى الواقع إلا بالاعتبار والنظر العقلى القاصر.

القسم الثانى فى هذا المجلد الضخم يعرض فيه الدكتور عاطف العراقى مجموعة مختارة من نصوص وآراء وأقوال محمد عبده التى وردت فى ثنايا كتبه ومؤلفاته، فيعرض سيرته، ومرضه ووفاته وأقوال رجال الصحافة والجرائد العربية تأبينا لوفاته، كما يعرض لشهاداتهم وشهادات بعض كبراء الانجليز كالورد كرومر، والسيرملكولم مكارت، وشهادات بعض العلمآء والأدباء العرب كشهادة عبد الرحمن الكواكبى، ويعقوب صروف، وإبراهيم اليازجى، وجورجى زيدان، كما يعرض لشهادات كبار الشخصيات المصرية كرياض باشا، ومحمد توفيق البكرى، وطلعت حرب، وقاسم أمين وأحمد لطفى السيد وسعد زغلول .. إلخ.

كما يعرض نصوصا من كتاب تاريخ الأستاذ الإمام تدور حول العلوم الكلامية والدعوة إلى العلوم العصرية، وموضوع التعصب، كما يعرض لبعض حكمه المنثورة والمأثورة.

ومن رسالة التوحيد يختار الدكتور عاطف العراقى نصا حول وظيفة الرسل عليهم السلام، كما يعرض لأصول الإسلام كما وردت فى كتاب الإسلام دين العلم والمدينة.

والواقع أن اختيار هذه النصوص والأقوال إنما يدل على عمق وثراء فكر الدكتور العراقى - المشرف على هذا المجلد - كما يدل على دقته وحرصه على أن يكون هناك تناسق وتناغم بين موضوعات المقالات والدراسات التى تضمنها القسم الأول، وبين اختيار هذه النصوص التى عرضها فى القسم الثانى، وبذلك خرج المجلد فى صورة مشرفة، تسترسل مقالاته وموضوعاته متضمنة أكثر الجوانب التى شغلت اهتمام الشيخ الإمام، عارضة لأهم كتبه ومؤلفاته، مشيرة إلى بعض المعارك الفكرية التى خاضها.

وإذا كان أكثر الباحثين قد تناولوا العديد من الجوانب فى فكر الإمام محمد عبده، فالواقع أنه كان يجب أن يشير البعض منهم إلى جوانب أخرى له ومحاولة إثباتها أو نفيها عنه كمسألة انتمائه إلى (الماسونية)، أو مسألة عدم تحمسه لتأييد الثورة العرابية فى أول أمرها.

أن الدراسة التاريخية لهذه المسائل كانت من الأهمية حتى تكتمل الصورة الصحيحة للشيخ الإمام في أذهان القراء.

كذلك خلا المجلد من تناول المباحث الفقهية والسياسية كموضوعات مستقلة وهي مباحث جديرة بالاهتمام لإبراز جوانب التجديد والتنوير التي دعا إليها الإمام. صحيح أن هناك بعض الدراسات التي وردت فيها إشارات إلى هذه الجوانب ولكنها لم تظهر بصورة واضحة كسائر الجوانب الأخرى وعموما فالمجلد في مجمله عمل عظيم يستحق الشكر والتقدير لكل من ساهم فيه وعلى رأسهم من تحمل جهد إظهاره بهذه الصورة المشرفة وهو الأستاذ الدكتور عاطف العراقي.

(٥)

كتاب "الشيخ الأكبر مصطفى عبد الرازق" "مفكرًا وأديبًا ومصلحًا"

تحليل: د. أحمد محمود الجزار

الأفكار نوعان نوع يحيا فى العقول ولا يموت بموت أصحابه، ونوع يموت ولا يحيا حتى لو كان أصحابه أحياء يرزقون. النوع الأول من الأفكار هو الذى يرتبط بالمفكرين الشوامخ فى كل أمة من الأمم ومن هؤلاء كان الشيخ مصطفى عبد الرازق (١٨٨٥ - ١٩٤٧). ولهذا فقد سعدت كما سعد غيرى من المشتغلين بالفكر الفلسفى والمثقفين لما خصص المجلس الأعلى للثقافة بمصرنا الحبيبة ندوة عن الشيخ مصطفى عبد الرازق فى الفترة من ٢٢ - ٢٣ فبراير ١٩٩٧. كان ثمرتها مجموعة من البحوث عن جوانب شتى من فكره وآرائه الإصلاحية. وتوج المجلس الأعلى للثقافة جهده المشكور لما أعاد طبع كتابين من كتب الشيخ أولهما الدين والوحى والإسلام والثانى "فيلسوف العرب والمعلم الثانى" بالإضافة إلى إعادة طبع هذا الكتاب القيم الذى يتضمن مجموعة من البحوث الهامة والتى نقدم لها هذا العرض الموجز فى هذه المقالة.

يقع الكتاب فى مائتين وثمانين صفحة ويتضمن عددًا من البحوث عن الشيخ مصطفى عبد الرازق بأقلام صفوة من تلاميذه ومن المشتغلين بالفكر الفلسفى فى مصر بالإضافة إلى الكلمات التى قيلت عنه فى الذكرى السابعة لوفاته فى ٢٢ فبراير ١٩٥٤. هذا إلى جانب قائمة بمؤلفاته وما كتب عنه من دراسات وأبحاث جامعية.

يبدأ الكتاب بالمقدمة القيمة التى كتبها الدكتور عاطف العراقى والذى لا يألو جهدًا فى التنويه والإبانة عن شوامخ أعلام فكرنا المعاصر. فالشيخ مصطفى عبد الرازق يحتل فى نظره مكانة كبيرة فى تاريخنا الفكرى المعاصر بما طرقه من مجالات فى الفلسفة والأدب والتاريخ بالإضافة إلى دوره فى الإصلاح الفكرى والاجتماعى بفضل ثقافته الأكاديمية وكذلك ثقافته العامة الشاملة. الأمر الذى مكنه من أن يرتاد كثيرًا من المجالات ليكتب فيها وقد جاءت كلها مجالات جديدة كل الجدة. بل إن الشيخ مصطفى عبد الرازق شأن شيخه محمد عبده يمثل فى رأيه القدرة على الانفتاح على الفكر الغربى وحضارته ولكنه الانفتاح الذى لم يفقده كما لم يفقد بسببه أستاذه حرصه أيضًا على أصالته واعتزازه بثقافته العربية.

لهذا كله لم يكن غريبًا أن يحتل مصطفى عبد الرازق تلك المكانة التى احتلها فى تاريخ فكرنا العربى المعاصر بل جعلته أيضًا يحتل مكانة كبيرة فى قلوب تلاميذه ومريديه. فقد كان لهم الراعى الحقيقى الذى يتولاهم برعايته العلمية ويشملهم بلفتاته الإنسانية الرائعة. ولعمرى إنها الأستاذية الحقة والتى صارت فى زماننا هذا أندر من الكبريت الأحمر على حد قول الشيخ الأكبر محيى الدين بن عربى. وبفضل هذا كله استحق مصطفى عبد

الرازق أن يكتب عنه الكثيرون من الباحثين والدارسين وأن تصبح أفكاره في ذات الوقت موضوعات لأطروحات علمية في الجامعات المصرية والعربية.

لقد ترك لنا الشيخ مصطفى عبد الرازق كما يقول أستاذنا الدكتور عاطف العراقي مؤلفات عديدة ترك فيها كما تقدم القول موضوعات جديدة منها كتابه "البهاء زهير" وكتابه "الدين والوحي والإسلام" وكتابه عن الإمام الشافعي وكتابه "فيلسوف العرب والمعلم الثاني" وكتابه الشيخ محمد عبده وكتابه تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية إلى جانب عدد من المقالات تناولت أفكارًا عديدة في المجالات الدينية والاجتماعية والسياسية والأدبية. تكفل شقيق الشيخ مصطفى عبد الرازق بنشرها بعنوان من آثار مصطفى عبد الرازق وقدم لها الأستاذ الدكتور طه حسين. كذلك ترجم مصطفى عبد الرازق رسالة التوحيد للشيخ محمد عبده أستاذه الذي اصطفاه بحبه بالاشتراك مع صديقه برنار ميشيل إلى اللغة الفرنسية. فضلاً عما كتبه من مقدمات لبعض الكتب منها مقدمة لكتاب تشارلز آدم الإسلام والتجديد في مصر ترجمة عباس محمود، ومقدمة كتاب موسى بن ميمون حياته ومصنفاته لمؤلفه إسرائيل ولفنسون وكذلك مقدمة كتاب الأحلام لتلميذه وأستاذنا القدير الدكتور توفيق الطويل.

ويوقفنا أستاذنا الدكتور عاطف العراقي في هذه المقدمة على نقطة مهمة في حياة مصطفى عبد الرازق، أنه لما اختير وزيراً للأوقاف من عام ١٩٣٨ إلى عام ١٩٤٤ بل ولما صار شيخاً للأزهر من عام ١٩٤٥ إلى ١٩٤٧ لم تنقطع صلته بالفلسفة ولا بطلابه ورعايتهم.

وينتقل بنا أستاذنا الدكتور عاطف العراقي في إطلالة عميقة إلى لمحات التقطها من مؤلفات مصطفى عبد الرازق فيؤكد أن كتابه فيلسوف العرب والمعلم الثاني يمثل نموذجًا للدرس الأكاديمي الدقيق بما فيه من مادة علمية غزيرة وتحليل عميق فضلاً عن الحس النقدي الذي يتجلى في كثير من مواضعه وعلى الأخص نقد الشيخ مصطفى لابن تيمية فيما ذهب إليه في كتابه الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان. والحق أن هذا الحس النقدي يطالعنا في أغلب كتابات مصطفى عبد الرازق بالإضافة إلى أننا نلمح عنده كما يقول أستاذنا الدكتور العراقي اهتمامًا بالمقارنات بين المفكرين الذين يتناولهم بالكتابة وبين غيرهم وهي دون نزاع مقارنات تكشف عن غزارة في الإطلاع واستيعاب لدقائق ما يكتب عنه. إن هذا كله يتضح أيضًا في كتابه الدين والوحي والإسلام فقد جاء مثالاً يحتذى في منهجه وموضوعه ودقته على الرغم من صغر حجمه ولا عيب في ذلك فالعبرة بالكيف لا بالكم كما هو معلوم. وهذه الميزة أيضًا نقف عليها في كتاب الشيخ مصطفى "تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية" فقد ناقش فيه عددًا من القضايا غاية في الأهمية منها ردوده على المستشرقين في موضوعية وهدوء ودون تجريح لذوات أصحاب هذه الآراء وهذا هو عين ما فعله لما ناقش آراء الإسلاميين أيضًا. وقد انتهى الشيخ مصطفى إلى أن النظر العقلي في الإسلام أصيل. وأن ثمة فلسفة أصيلة نشأت في كنفه وأحرى بأن تسمى فلسفة إسلامية لا عربية وأنها تضم في جنباتها علم الكلام والفلسفة والتصوف يضاف إليها علم أصول الفقه والأخير بالذات إضافة ينفرد بها الشيخ مصطفى عبد الرازق ويشاركه فيها مجموعة من أبرز تلاميذه وإن خالفه في هذا أستاذنا الدكتور عاطف العراقي.

كل هذه الدراسات وغيرها كفيلة بأن تجعل من مصطفى عبد الرازق واحدًا من مفكرينا العظام فى حياتنا الفكرية والثقافية لهذا كان جديرًا كما يقول أستاذنا الدكتور عاطف العراقى فى المقدمة أن ندرس أفكاره وأن نقدر الجهد الذى قام به ومن حقنا كذلك أن نختلف معه حول بعض أفكاره ففى هذا دليل على حيوية آرائه وبسببها دخل الشيخ تاريخ فكرنا العربى المعاصر من أوسع أبوابه وأرحبها.

ويلى هذه المقدمة التصدير الذى كتبه الأستاذ الدكتور توفيق الطويل وفيه قدم لهذا الكتاب وأشار لأسماء من أسهموا فيه بالكتابة عن الشيخ من حيث أفكاره وآرائه الإصلاحية ونوه عن الكلمات التى تضمنها هذا الكتاب والتى وضعها زملاؤه وتلاميذه الجامعيون إشادة بفضله وتقديرًا لذكراه العطرة.

وأول ما يطالعنا بعد التصدير بحث الأستاذ الدكتور إبراهيم مدكور (مصطفى عبد الرازق رئيس مدرسة) وهو يكشف فيه عن شمائل مصطفى عبد الرازق التى خبرها ومعرفته بأخلاقه وتقديره له كمفكر ومصلح وقد مكنه من هذا صداقته الطويلة للشيخ لما التقى به لأول مرة عام ١٩٣٢ فى هولندا فى مؤتمر للمستشرقين ثم لما توثقت علاقته به طوال اثنى عشر عامًا فى ميدان العلم والسياسة فعرف فيه كما يقول الإنسان والصديق والباحث والمحقق والسياسى والوزير. أما الإنسان والصديق فقل من تتوفر فيهم المعانى السامية والأخلاق الرفيعة التى حظى بها مصطفى عبد الرازق سماحة فى غير من وصفاء فى غير تصنع. أما مصطفى عبد الرازق الباحث والمحقق فقد كان كما يقول الأستاذ الدكتور مدكور دقيقًا فى أدبه فقيهًا متمكنًا فى فقهه وفيلسوفًا متعمقًا فى فلسفته. وقد تبدى هذا كله فى كل ما قدمه من دراسات اصطنع فيها منهجا يعول فيه على الأصول يحللها تحليلاً دقيقًا ويستشهد بها وكان من ثمرتها موضوعات جديدة لا عهد للناس بها فى وقته. فقد قدم البهاء زهير وعرف بفقيه مصر الليث بن سعد وعرفنا بالكندى والفارابى والفخر الرازى وهو قمة من القمم وبالإمام محمد عبده أستاذه وصفيه وأعرف الناس به. كل هذا أهله للريادة العلمية وأن يكون بحق صاحب مدرسة تجمع بين الثقافة العربية والثقافة الفرنسية وتلائم بين القديم والجديد. ولم يكن مصطفى عبد الرازق الباحث المدقق بعيدًا عن شئون الحياة السياسية فى مصر وليته ابتعد عنها كما يقول الدكتور مدكور ولكنه نشأ فى جوها وترعرع تحت كنفها فاتصل برجالها وأسهم فى الحركات الطلابية بالأزهر لكن لم تأخذه حقًا تلك الحزبية الطاغية المتطرفة. ولعل أبلغ مشاركة له فى السياسة هى شغله وهو رجل الخير لوزارة الأوقاف وله فيها تاريخ من حقه أن يكتب ويسجل كما يقول الدكتور مدكور. وتلك شهادة معاصر وسياسى محنك فى رأينا ينبغى ألا تمر علينا مر الكرام فالعبرة ليست فى تولى المناصب وإنما فيمن يتركون بصمة واضحة فى مناصبهم وإنه لدرس عظيم لمن يتكالبون على المناصب لأن أكثرهم لا يعلمون تبعة شغل هذه المناصب!.

وقدم أستاذنا الجليل الدكتور توفيق الطويل بحثًا بعنوان (شيخنا الأكبر مصطفى عبد الرازق أستاذ الفلسفة الإسلامية: أخلاقياته ومذهبه فى نشأة الفلسفة الإسلامية وتطورها) وليس أعرف بالأستاذ من تلميذه، من هنا نلمح نبرة الصدق فيما يقوله عن شيخه بصدد

أخلاقياته والتى لم يجد وصفًا دقيقًا يصورها إلا كما حصرها معاصره طه حسين فأجملها فى خصال ثلاث لازمته طوال حياته. أولاها أنه لا يعرف محبًا لطلب العلم إلا سعى إليه واتصل به وقربه منه وفتح له قلبه وعقله وداره أيضًا. وثانيتهما الوفاء والبر بطلاب العلم خاصة وكل من يحتاج إلى البر عامة. وثالثة الخصال أنه لم يعرف قط قلبًا أبر ولا نفسًا أرق ولا يدًا أسرع إلى العطاء من قلب مصطفى عبد الرازق وقلبه ويده فى كل أطوار حياته. أما مذهبه فى نشأة الفلسفة الإسلامية وتطورها فكان كما يقول أستاذنا الدكتور الطويل مذهب أصيل لم يسبق إليه فقد تبناه من بعده تلاميذه وعملوا على نشره فى جامعات مصر وخارجها فقد كان كما يقول صاحب اتجاه أصيل فى دراسة الفلسفة الإسلامية. وقدم من خلاله دراسات تشهد له بالسبق والريادة ولم يصل إلى ما وصل إليه فقط بفضل منهجية فى الدرس وموضوعية فى البحث واتزان فى إصدار الأحكام وقدرة على تفنيد الرأى الذى يلتقى عنده خصوم مذهبه بل بفضل هذا كله وغيره قدم فكرًا أصيلاً مبتكرًا دعا إليه فى وقت شاع فيه الاستخفاف بالفكر الفلسفى الإسلامى بين دارسيه من مستشرقين وعرب. وبفضل هذا كله أيضًا استطاع الشيخ مصطفى عبد الرازق أن يكون لنفسه مذهبًا فى دراسة الفلسفة الإسلامية وأن يخلق مدرسة من تلاميذه الذين آثرهم بعلمه وحبه فتبنوا أفكاره والتزموا بمنهجه فى الدرس فكانوا بحق خير خلف لخير سلف.

أما الأستاذ الدكتور يحيى هويدى فقد قدم بحثًا بعنوان (الدين والمجتمع) فهذه النقطة كما يراها هى حجر الزاوية فى فكر مصطفى عبد الرازق وفى شخصيته أيضًا فقد حارب جمود الأزهر فى حياته ووقف إلى جانب أستاذه محمد عبده فى ثورته الإصلاحية التى كان يرجوها. ثم كتب العديد من المقالات فى مجلة السفور كشف فيها النقاب فى لمحات ذكية عن كثير من المشاكل فى جوانب الحياة الاجتماعية فى عصره ولأجل هذا فإن كل ما كتبه مصطفى عبد الرازق كما يقول أستاذنا الدكتور هويدى إنما كان يصدر عنده من فكرة أن الدين يستطيع أن يفعل الكثير فى بعثه وإصلاحه. ولعل الصلة بين الدين والمجتمع فى فكر الشيخ مصطفى عبد الرازق تبدو جلية فى كتابه (الدين والوحى والإسلام) فالدين عنده فى اللغة العربية من حيث الدلالة كما هو فى اللغات الأوربية يرتبط بالجماعة وبالمجتمع لكن ارتباط الدين بالمجتمع هو الذى لا يجعل منه دينًا فقط إذ لابد أن يكون الدين ناتجا عن الوحى. الأمر الذى يعنى أن الدين هو الموحى به أى الدين المنزل من عند الله أى دين التوحيد. فى هذا الصدد يقارن الشيخ مصطفى بين الدين والفلسفة وعنده أن الأول غايته عملية بينما الثانية نظرية. لأنها تقدم براهين عقلية مثلاً فى قضية وجود الله بينما الدين لا ينحو هذا المنحى لأن مهمته تثبيت هذا الإيمان عمليًا عن طريق هداية الناس إلى عبادة الإله الواحد ونبذ الشرك بجميع أنواعه. وإذا كانت غاية الدين كذلك فهى مرتبطة بكيان المجتمع وبنائه على أسس سليمة. وفى هذا الصدد تبدو دقة مصطفى عبد الرازق فى توكيده على ما يقدمه الدين المنزل من الدعوة إلى عبادة الإله الواحد والتى تعنى التوحيد الذى لا يتغير بتغير الأنبياء. لأجل هذا يرفض الشيخ مصطفى عبد الرازق التفرقة بين الإسلام والإيمان لأنها كما يقول الأستاذ الدكتور هويدى لا

تمثل بنص تعبير الشيخ مصطفى عبد الرازق إلا تمحلات الفرق والتماسها دقائق البحث اندفاعًا وراء جموح النظر وهو مصطنع اصطناعًا!! ومن أجل هذا يفسر قوله تعالى: "إن الدين عند الله الإسلام" أنه التوحيد وإخلاص النفس والضمير لله وحده وتوجه الإنسان للإله الواحد الذى لا شريك له بصرف النظر عن اختلاف الشرائع والأحكام العملية والتى تختلف ولا شك باختلاف الأنبياء والأمم. وإن كان هذا لا ينفى طبعًا أو لا يتعارض مع القول بأن الإسلام هو الدين الذى نزل على محمد وأنه خاتم الأديان السماوية كلها وتمامها. وإذا كان لنا أن نستخلص درسا ينفعنا مما سبق كما يقول الأستاذ الدكتور هويدى فبوسعنا أن نقول إن السر وراء عدم أخذ الشيخ مصطفى عبد الرازق بهذه التفرقة ونعنى بها التفرقة بين الإسلام والإيمان - أنه فى أغلب الظن كان على وعى تام بأن الإسلام الحق لا يمكن أن يقوم بغير مسلمين صح إيمانهم أما الإسلام الذى انفصل عن سلوك معتنقيه والقائلين به فليس إلا إسلامًا لفظيًا لا يحمل من الدين إلا اسمه ولن نضيف إلا اسمه ورسمه وهو الأمر الذى كان يتألم منه بشدة شيخه الإمام محمد عبده!!

ويلى ذلك البحث الهام البحث الذى كتبه أستاذنا الدكتور التفتازانى بعنوان (مدرسة مصطفى عبد الرازق) فالشيخ يحتل عنده مكانة ممتازة فى قلبه وعقله معًا فهو الذى حببه إلى دراسة الفلسفة ووجهه إليها عام ١٩٤٦ فقد كان صديقًا لوالده ومن ثم تولدت لديه رغبة أكيدة فى السير على منهاجه فى الدراسة والبحث. وكان له مثالاً يحتذى وببركة هذا الاقتداء كما يقول التفتازانى سرت إليه منه علوم ونفحات فقد كان فيه من الإيمان والتصوف ما جعل منه صوفيًا. وقد استطاع الشيخ مصطفى عبد الرازق كما يقول الأستاذ الدكتور التفتازانى أن يكون مدرسة فكرية متميزة عن غيرها كان لها ولا يزال أثر قوى فى توجيه حياتنا العلمية والثقافية فى شتى ميادين الحياة الفكرية فى مصر. ولعل هذا يعود إلى أن مؤسسها مفكر إسلامى أصيل لم يستورد أفكاره من شرق أو غرب ولم يخضع لثقافة أجنبية مهما كان مصدرها على الرغم من إحاطته الواسعة بالفلسفات الأوربية الحديثة والمعاصرة وإن أبرز ما يميز هذه المدرسة المصطفية ناحيتان أولاهما كما يقول أستاذنا الدكتور التفتازانى ما تركه الشيخ مصطفى عبد الرازق من أخلاقيات وقيم رفيعة وثانيتهما منهجيته فى البحث، أما الناحية الأولى فهى القيم التى تركها الشيخ وأورثها تلاميذه من بعده وهى:-

أ - إيمانه بحرية الفكر والقول والعمل وبدهى أنه لا غنى عنها أى الحرية فى تقدم العلم ونهضة الأمم.

ب- دعوته إلى حب العلم والتنبيه إلى فضله وضرورة تقدير العلم والعلماء فى المجتمع وعلى كافة المستويات.

ج- شغف الشيخ مصطفى عبد الرازق بحب الوطن وألمه الشديد لتخلفه فى مضمار الحضارة.

د - دعوته إلى السلام بين الشعوب فى صدق وحرارة.

هـ- أساس الفضائل كلها محاسبة النفس وقد كان شديدًا فى محاسبته لنفسه يراقب حركاتها وأفعالها باستمرار.

ولعل أبرز القيم التى تحلى بها الشيخ مصطفى عبد الرازق هى الإيثار والتواضع.

أما الناحية الثانية ونعنى بها المنهج الذى اختطه الشيخ مصطفى عبد الرازق فى دراسته فيمكن حصر دعائمه على النحو التالى:-

أولاً: الجمع بين القديم والحديث فى بناء الثقافة وفى إعادة بناء مجد الأمة.

ثانيًا: تصحيح الأحكام الخاطئة عن التراث الفلسفى الإسلامى ويتضح هذا فى ردوده على آراء المستشرقين.

ثالثًا: البحث عن أوجه الأصالة والابتكار فى الفلسفة الإسلامية وهى عنده فلسفة أصيلة وأن العوامل الأجنبية التى صادفتها وجدتها شيئًا قائمًا بنفسه ولم تخلقها من العدم.

رابعًا: الرجوع إلى مصادر الفلسفة الإسلامية ونشر ما لم ينشر من مخطوطاتها ليتبين دورها فى بناء التراث الفلسفى العالمى.

خامسًا: التأكيد على أن البذور الأولى للتفكير الفلسفى فى الإسلام إسلامية على نحو ما تجلت فى الاجتهاد بالرأى فى مجال الأحكام الشرعية.

وبذلك كله لم يكن غريبًا أن يكون للشيخ مصطفى عبد الرازق مدرسته المتميزة فى البحث الفلسفى ولم يكن غريبًا أيضًا أن يترسم خطاه من بعده تلاميذه بوصفه نموذجًا للأستاذية الحقة خلقًا وعلمًا.

ونصل إلى بحث الأستاذ الدكتور كمال جعفر بعنوان (دروس من فكر الشيخ مصطفى عبد الرازق) فنجده يلقى الضوء على عدد من الدروس المستفادة من فكر الشيخ وبخاصة مما جاء فى كتابه تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية فقد قدم فى بدايته قاعدة نفيسة ينبغى أن يحرص عليها كل باحث جاد فى كل فروع المعرفة. وهى ضرورة الإلمام بجهود وآراء السابقين وتلك مسألة ضرورية لسببين أولهما التعريف بالأبعاد التى انتهت إليها تلك الدراسات وثانيهما إتاحة الفرصة للنقاد واللاحقين ليكونوا حكمًا سليمًا فى تقدير الإنجاز الذى حققه الباحث بالفعل. وعلى ضوء تلك القاعدة عرض الشيخ لآراء المستشرقين وغيرهم من المؤلفين الإسلاميين فى نشأة الفلسفة الإسلامية. وقد كشف فى هذه الردود التى قدمها على هؤلاء وأولئك عن موضوعية فى الحكم دون تهويل أو تهوين. أما الدرس الثانى الذى يقدمه الشيخ مصطفى عبد الرازق فهو عنايته بتسمية الفلسفة التى نشأت فى الإسلام. هل توصف بأنها عربية أم إسلامية؟ وقد استعرض أدلة كل فريق ودعمها بالنصوص وانتهى إلى رأى لنفسه فسماها فلسفة إسلامية وجعلها تتضمن الحكمة الخالصة وعلم الكلام والتصوف ثم علم أصول الفقه. ولقد أصاب الشيخ كما يقول الدكتور كمال جعفر إذ أصبحت الفلسفة الإسلامية تمس حقيقة كل الميادين التى يجب أن تشملها والأهم من ذلك أنها توجه الأنظار إلى ضرورة استيعاب هذه الميادين قبل إصدار الحكم عليها، أما الدرس الثالث الذى يستخلصه الدكتور كمال جعفر من فكر الشيخ مصطفى عبد الرازق فهو ذلك الموقف الفكرى النزيه الشجاع الذى يتوخى الإنصاف والحيدة والعدل والوصول إلى الحقيقة فى هدوء وتؤدة واتزان وهو ما فعله مصطفى عبد الرازق. ونظرة فاحصة لردوده على المستشرقين تكشف عن ذلك وتدلل حقيقة كما أكد الدكتور كمال جعفر عنه هذه الحقيقة.

ومن الدروس المهمة كذلك إفادة الشيخ مصطفى عبد الرازق من النصوص إلى أقصى حد ممكن دون افتعال أو تحامل مهما بدت المادة غزيرة والنصوص متنوعة. وفى يقينى أنها مسألة مهمة وتهم كل الباحثين فليست العبرة بحشد النصوص بل باستخلاص ما فيها من حقائق دونما تحميل للنص بما لا يحتمله من تخريجات. كل هذه الدروس وغيرها هى مما نجده لدى الشيخ مصطفى عبد الرازق فى مؤلفاته البالغة الأهمية فى التأريخ لنشأة الفكر الإسلامى فى شموله واستيعابه.

ونجئ إلى بحث الأستاذة الدكتورة فوقية حسين بعنوان (الشيخ مصطفى عبد الرازق المفكر المسلم) وترصد فيه ملامح تفكير الشيخ مصطفى عبد الرازق وترى أن أبرز ما يميزه انطلاقه من أسس تفكير إسلامى وليس فقط من أسس غربية وهو فى بيان مضمون الفلسفة يقوم بعرضه للنصوص المنزلة موضحًا ما لها من أثر فى ترشيد النشاط الذهنى الفطرى بل ولأنه طبق هذه الأسس الأصيلة يشطئلا وهو بصدد تحديد موقفه من تلك المسائل. وتظهر هذه الانطلاقة حينما تعرض الشيخ لما يسمى فى الفكر الإسلامى بالرأى. وإذا كان الشيخ مصطفى عبد الرازق قد خصص بابًا لمنهجه فى دراسة الفلسفة الإسلامية ثم أضاف ما سماه بضميمة فى علم الكلام فإن مجرد هذا التقسيم يكشف كما تقول الدكتورة فوقية حسين عن عدد من الأسس:

أولاً: أنه أراد أن يضمنه صورة دقيقة للبيئة الفكرية المضادة للإسلام ممثلة فى آراء الغربيين بما تحتويه من اتجاهات تقل حدتها أو تزيد طبقًا لرؤية هؤلاء المستشرقين لمقتضيات الحرب الفكرية ضد الإسلام على حد قولها!!

ثانيًا: أنه حرص على تقديم دراسة ثرية للنظر العقلى فى الإسلام مدعمة بالنصوص من قرآن وسنة وآثار كبار الأئمة وهذا أمر له قيمته عندنا فى إبراز أسس وأصالة هذا الفكر.

ثالثًا: أنه خصص قسمًا لدراسة العقائد ليبين ما بذله المسلمون من جهود فى الدفاع عنها فكشف بذلك عن وعى المفكرين المسلمين فى ذلك الحين كما يعرف فى مجال مبحث المعرفة باختلاف موضوعاتها فهناك الوجود المطلق وهو الله تعالى وهناك الوجود المخلوق والأول موضوع لعلم الكلام والثانى موضوع للدراسات الفقهية. وهذا يعنى فى رأى الدكتورة فوقية أن الشيخ كان على وعى ودراية بمختلف محاولات النيل من الإسلام فى عصره وهو بهذا يخالف غيره من الباحثين العرب الذين تابعوا آثار المستشرقين أما الشيخ مصطفى عبد الرازق فموقفه مختلف فهو مفكر مسلم يضع قدميه على أرض صلبة حيال المؤامرات التى كانت تحاك للتقليل من شأن النظر العقلى فى الإسلام وقد تجلى هذا فى ردوده على المستشرقين.

ولو أن ردوده والحق هادئة وليست كما وصفتها (الأستاذة الدكتورة فوقية بهذه العبارات الحادة) وصفحات التمهيد شاهد على ما أقول وكذلك مقالات الشيخ الأخرى تشهد بذلك. وأيًا ما كان الأمر فقد انتهى الشيخ كما تقول الأستاذة الدكتورة فوقية إلى أن الفلسفة الإسلامية فلسفة أصيلة بما تضمه من جوانب مختلفة من حكمة وعلم كلام وتصوف وأصول

فقه. وأن النتائج التى انتهى إليها الشيخ مصطفى عبد الرازق ترتكز على عدد من الأسس الخاصة هى:-

أ - أن موقف الرفض الذى دفعه تجاه ادعاءات الخصوم لا يصدر إلا عن شخصية قوية وأن الصقل الإسلامى الذى تلقاه الشيخ فى الأزهر الشريف عرفه أنه لا عبودية إلا الله وحده.

ب- أن موقف الشيخ تجاه آراء المستشرقين ودعواهم بأن النصوص المنزلة تحد من نشاط الفكر الإنسانى هذا الادعاء لا يتفق مع ما يعتقده المسلم وهو فى رحاب النصوص المنزلة من معان تتآزر لتؤكد مفهوم التكامل.

ج - أن دراسات الأوربيين وتقسيمهم للأجناس إلى آرى وسامى يتعارض مع مفهوم إسلامى هو أن الله خص الناس جميعًا بالعقل وهذه الحقيقة تمثل عالمية الدين.

د - أن الشيخ قد وعى تمامًا ارتباط النظر بالعمل وهو مبدأ لم تعرفه الفلسفة اليونانية وخاصة فلسفة أرسطو بل لم تعرفه الفلسفات الغربية حتى أوائل القرن التاسع عشر.

هـ- عزوف الشيخ عن الأقوال الضحلة التى صرح بها المستشرقون وهذا يرجع إلى وقوفه على طبيعة النظر العقلى فى مجال الفقه وأصوله.

وقدم الدكتور جلال موسى بحثًا بعنوان (مصطفى عبد الرازق ومنهجه فى دراسة علم الكلام) فعنده أن علم الكلام قد توافرت فيه الشروط التى تجعل منه علمًا من حيث الموضوع والمنهج. وتلك هى المقولات التى تؤسس العلم كما نعلم بمنهجه الدقيق. ويطبقها على علم الكلام فيرى أن له موضوعًا هو الدفاع عن الدين والرد على المخالفين. أما الشرط الثانى لقيام العلم وهو القوانين والنظريات فنحن نصل فى علم الكلام كما يقول إلى تلك القوانين فيما نجده لدى أصحابه من أدلة على وجود الله وحدوث العالم. أما الشرط الثالث ونعنى به المنهج فى العلم فيراه قد تمثل فى علم الكلام والذى مر بمرحلتين: منهج المتقدمين ومنهج المتأخرين. والفارق بينهما يحدده القرن الخامس الهجرى فقد كان إسلاميًا خالصًا قائمًا على القرآن والحديث آخذًا من أصول الشريعة عند المتقدمين. أما عند المتأخرين فقد اختلطت فيه مسائله بمسائل الفلسفة واستعان المتكلمون بالفلسفة اليونانية فصار الفصل بين الاثنين متعذرًا فى كثير من الأحيان. ويتساءل الباحث هل كان ثمة منهج اتبعه مصطفى عبد الرازق فى دراسته لعلم الكلام؟ وفى جوابه على التساؤل يلتقط هذا المنهج من خلال كتابه التمهيد فقد أودع صاحبه فيه منهجه فى دراسته لعلم الكلام وقوام المنهج عنده فيما يلى:

١- نقد المصادر وهذه العملية تأخذ عنده مراحل ثلاث مرحلة التحليل المباشر للنصوص مأخوذة بحد ذاتها ومن وجه ما بحرفيتها، ثم مرحلة الاجتهاد للنفاذ إلى القضايا الرئيسة فى النصوص بغية سبر أغوارها وأخرها مرحلة إدراك العلاقات بين الأفكار بعضها بالبعض الآخر.

٢- محاولة تديين المذاهب وكيف يتسلل بعضها عن بعض.

٣- علاقات علم الكلام بالفلسفة اليونانية بالذات وعلم اللاهوت المسيحى.

فيما يتعلق بالنقطة الأولى فنحن إذا تصفحنا التمهيد وجدناه يفيض بالنصوص حتى قال المتسرعون في الحكم أن شخصية مصطفى عبد الرازق اختفت وراء النص. لكن ما فعله يعد دليلاً على أمانته ودقته. أما مرحلة الاجتهاد للنفاذ إلى أغوار النص فلم يقف مصطفى عبد الرازق عند تحليل النصوص تحليلاً مباشرًا بل نفذ إلى باطن النص وتلك إحدى مراحل المنهج التاريخي وتسمى مرحلة النقد الباطني. أما المرحلة الثالثة الخاصة بعلاقات الأفكار بعضها ببعض فإن مصطفى عبد الرازق لم يكتف بفكرة ينتزعها انتزاعًا لأنه كان يعرف أن الفكرة تحتاج إلى إطار والإطار إلى سياق ومن ثم وجدناه يجتهد في أن يقارن الأفكار بعضها ببعض.

أما النقطة الثانية وتعنى كيف تتسلسل المذاهب بعضها عن بعض فإن الشيخ مصطفى عبد الرازق كان يتتبع الفكرة مثلاً وكيف بدأت عند اليونانيين ثم كيف نمت وتطورت عند المعتزلة ثم كيف انتهت عند الأشاعرة.

أما النقطة الثالثة والأخيرة الخاصة بعلاقة علم الكلام بالفلسفة اليونانية بالذات وبعلم اللاهوت المسيحي فقد كان الشيخ يؤمن بأن الفلسفة اليونانية لم تخلق الفلسفة في الإسلام بل وجدتها شيئًا قائمًا بذاته. وكان من نتيجة هذا توكيده على أصالة الفلسفة الإسلامية وضمه إليها علمي الكلام وعلم أصول الفقه إضافة إلى التصوف كما نعلم. لكن هذا لا ينفى أن الفلسفة اليونانية لم تؤثر بوجه ما في مراحل نشأة علم الكلام. أما عن علم اللاهوت المسيحي فقد كان هناك كما يقول الدكتور جلال مناقشات ومناظرات بين المسيحيين والمسلمين في أمور الدين. إن الجدل المسيحي في مسألة صفات الله هو الذى أفضى إلى مناقشتها عند المسلمين ومن ثم ينتهي الدكتور جلال إلى أن علم الكلام في طريقة طرحه للمسائل لم يزل مطبوعًا بأصول مسيحية وإسلامية ويونانية مصطبغة بعناصر شرقية اختلطت وامتزجت وأنتجت على حد قوله علم كلام إسلامى وعلم كلام فلسفي.

بعد ذلك نلتقى ببحث الدكتورة سعاد عبد الرازق وعنوانه (الشيخ مصطفى عبد الرازق) وفيه لمحات دقيقة ترسم فيه بعضًا من ملامح شخصية الشيخ تلك الشخصية العظيمة التى بدت عليها ملامح النجابة والرزانة والرقة منذ الطفولة. فقد كان على فطرة رقيقة لا يحب الأذى ولا العنف وكان خلقه الحياء والحياء خير كله على حد قول شقيقه على عبد الرازق. وكان يمتاز بإحساس بالغ الرقة وعاطفة كامنة القوة وقد تأثر أبلغ تأثير بشخصية الأستاذ الإمام محمد عبده ومنهجه العلمي ومذهبه في الإصلاح واشترك معه في المحبة السمحة الواضحة. وبقى على وفائه له بعد وفاته وكان دائم الذكر والود لأستاذه ولأقاربه ولم يتألم في حياته إلا بوفاة أستاذه الإمام عام ١٩٠٥ ثم لما توفى والده بعده بعامين عام ١٩٠٧. وتطوف بنا الدكتورة سعاد عبد الرازق في توثيق دقيق لمراحل تكوينه العلمى منذ الصغر وحتى سافر إلى فرنسا ثم عاد بعدها إلى مصر ليشارك في الحياة العلمية ويشغل المناصب السياسية والدينية ونعنى لما اختير وزيرًا للأوقاف ثم لما صار شيخًا للأزهر في العامين الأخيرين قبيل وفاته. وإذا لم تكن ولايته للأزهر قد امتدت لأكثر من عامين فما أصعبهما كما تقول الدكتورة سعاد فقد كانت تلك الفترة تتويجًا لحياة عامرة بالعمل الدؤوب والسعى

المبارك من أجل الإصلاح والكمال ومن هنا استحق كما تقول الكاتبة أن يصفه أخلص تلاميذه المرحوم الدكتور عثمان أمين بلقب الفيلسوف الكامل فقد كان يمارس فى حياته الخاصة ما يدعو إليه طلبته من فلسفة أخلاقية استمد جذورها من تعاليم الإسلام التى قدمت أروع صور السماحة والتضحية. وبها ومنها استطاع منذ كان طالبا فى الأزهر وحتى آخر أيامه أن يصل حبال التعارف والتآلف بينه وبين كثير من الناس فى شتى مجالات الحياة ومن مختلف المذاهب واللهجات والأديان.

أما الأستاذ الدكتور على عبد الفتاح فقد شارك فى هذا الكتاب التذكارى ببحث عنوانه (الفكر الدينى عند الشيخ مصطفى عبد الرازق) وقد ناقش فيه عدة قضايا فى غاية من الأهمية فأبرز بتحليله الدقيق كثيرا من المسائل التى تشكل ماهية الفكر الدينى عند الشيخ مصطفى عبد الرازق من خلال مؤلفاته وآثاره. فوقف طويلا عند حقيقة مفهوم الدين والوحى والإسلام مبرزا ماهية هذه المفاهيم وعلاقتها ببعضها البعض. وأبان عن حقيقة العلاقة بين الفلسفة والدين ولئن اختلفت طبيعة الدين عن الفلسفة عند الشيخ إلا أن العلاقة بينهما قائمة وإن كان الشيخ يرفض أن تكون الفلسفة خادمة للدين أو تتخذ وسيلة لتأييده لأن فى ذلك ما يضر بالفلسفة والدين معا. ولا يعنى هذا تعارضا بينهما بل هو يرى ضرورة اتفاقهما وتعاونهما لإسعاد الإنسان وإن اختلف طريق كل منهما عن الآخر. ويكشف الأستاذ الدكتور على عبد الفتاح عن دور العقل فى الدين عند الشيخ مصطفى عبد الرازق ويذكر أن العقل المستنير والدين المليئ بالأساطير لا يجتمعان فى دماغ واحد. ومن ثم حارب الإسلام المعتقدات الخاطئة حتى يتوفر للإنسان صحة الاعتقاد واستقامة السلوك. والصلة بين الدين والحياة فى فكر الشيخ وثيقة فالدين يواكب الإنسان فى حياته ويهديه ويرشده ويؤهله للحياة الأخرى كما يؤهله فى الحياة الدنيا لذا لزم عنده تقوية الشعور الدينى لأهميته فى بناء الأمة. ويرفض الشيخ قسمة الناس بحسب أجناسهم لأنها غير عادلة لأن الدين يوحد بين الجنس البشرى ويحقق المساواة بين الناس أجمعين. والدين واحد لا تختلف أصوله وإن تعددت الشرائع بتعدد الأنبياء لذلك كان الدين سببا للوحدة والتآلف. ولما كان من المتعذر أن يجتمع الناس على دين واحد فالأولى كما يؤكد الشيخ أن تتعارف تلك الأديان وفى ذلك خير للبشرية. ويحدد الشيخ حقيقة الحرية الإنسانية فهى معضلة عنده إن فى الفلسفة أو فى الدين ولذلك يؤكد صعوبة حلها ميتافيزيقيا ويؤثر حلها من الناحية الأخلاقية العملية فيراها مطلبا عمليا وضرورة من ضرورات العمل الإنسانى. ويلح الشيخ كما يقول الأستاذ الدكتور على عبد الفتاح على أهمية التعليم ودوره فى بناء الفرد وإعداده إعدادا صالحا. لذلك كثيرا ما وجه نقده إلى أساليب التعليم والتربية فقد كان يرى ضرورة تربية الذوق والفكر وتنمية الاستعداد والموهبة وضرورة الاهتمام بالتعليم الدينى من جهة أساليبه ومناهجه بدلا من الجمود الذى كان عليه حال التعليم فى عصره.

ثم نلتقى بعد ذلك ببحث عنوانه (مصطفى عبد الرازق الإنسان والفيلسوف) قدمه أخلص تلاميذه الشيخ وهو أستاذنا الدكتور عثمان أمين. وليس أعرف بالأستاذ من تلميذه فتلمذته عليه دامت لأكثر من عشرين عاما فأحبه كما يقول وشرفه الأستاذ بحبه واصطفاه

وكان له أبا روحيا وكان به حفيا فقد كان يعتقد- الشيخ مصطفى - أن هناك شيئا هو فوق العلم وفوق الفن هو ما يمكن أن نطلق عليه اسم الأخلاق ذلك الذى أسمته الرواقية بفن الحياة وهو أعلى الفنون لأن موضوعه بمعناه الصحيح جمال الروح. والأخلاق عند الشيخ مصطفى عبد الرازق ينبغى أن تكون فنا للحياة فترسم قاعدة ثابتة للسلوك ونعنى سلوك الشخص مع نفسه وبإزاء الله والناس. ويؤمن الشيخ مصطفى عبد الرازق أن بناء المجتمع يجب أن يقوم على أريحية الإيثار ليشعر جميع أبنائه أنهم أسرة واحدة متآزرة متعاطفة أصلها واحد ومصيرها واحد بل إن علاج أمراضنا الاجتماعية كما يرى الشيخ تستلزم إصلاح أخلاقنا لتخلص النفوس والقلوب من أدران الحقد والأنانية. ولقد عاش الشيخ تعاليمه وطبقها فى كل أطوار حياته ومن ثم فليس غريبا أن يخلع عليه التلميذ- الدكتور عثمان أمين - لقب الفيلسوف الكامل بل إنه يضيف له بعد اطلاعه على آثاره وصحبته له فترة طويلة لقبا جديدا هو الثائر الجوانى والأديب الفنان.

ثم نصل إلى بحث الأستاذ الدكتور حسن محمود فى بحثه الذى قدمه بعنوان (الشيخ مصطفى عبد الرازق كما عرفته) وهذا البحث شهادة معاصر للشيخ بوصفه من أبناء قريته ومسقط رأسه قرية (أبو جرج - مركز بنى مزار بالمنيا). فقد عرف الأستاذ الجليل مصطفى عبد الرازق كما يقول عن قرب فى طفولته المبكرة وفى صدر شبابه ثم عرفه أستاذا من خيرة أساتذة كلية الآداب.

ويذكر الأستاذ الدكتور حسن محمود كيف كانت علاقة الشيخ مصطفى عبد الرازق وأشقائه بكل أهل القرية من الأطفال والكبار مشاركة لهم فى السراء والضراء وكيف كانوا قدوة فى البر بالناس وعمل الخير. ويكفيهم أن أول مدرسة خيرية فى بنى مزار كانت من أموالهم الخاصة. ويعود بذكرياته فى الطفولة ليتذكر أنه لما حصل على الابتدائية واستشار والده أى ولد الدكتور حسن محمود الشيخ مصطفى عبد الرازق فنصحه بأن يذهب ابنه إلى القاهرة فمدارسها أفضل من مدارس الإقليم فى التعليم. ويتذكر أن الشيخ كان يقابل كل أبناء الجراجوة فى قصر الأسرة بعابدين ليحل مشاكلهم ويؤثرهم بنصائحه حتى أن كلهم حين كانوا يتقدمون للمدارس يكتب الواحد منهم فى خانة ولى الأمر أو المراسل بيت عبد الرازق فى عابدين. ثم كانت النصيحة الثانية من الشيخ إلى الأستاذ الدكتور حسن محمود لما قابله إثر حصوله على الثانوية العامة وكيف استقبله بترحاب ونصحه بأن يتقدم إلى كلية الآداب، بل صحبه فى سيارته الفارهة بنفسه إلى الجامعة ليصبح واحدا من طلابها. ومع أنه قد اختار التاريخ مجالا لدرسه الأكاديمى فقد كان يحرص على الحضور على درس الشيخ مصطفى ومجلسه كل يوم جمعه من كل أسبوع فى مكتبه سائلا وناصحا. ويختم الدكتور حسن محمود بحثه فيقول إن الشيخ لما اختير وزيرا للأوقاف لم تبعده السياسة عن أصدقائه وأبناء قريته بل كان يفتح لهم الأبواب وحدد لهم يوما من كل أسبوع للالتقاء بهم ولم يرد طلبا لسائل منهم بل كان يحتفى بالكبير والصغير يسأل ويسمع ويدعو.

أما الأستاذ سعيد زايد الباحث بمجمع اللغة العربية، فقد قدم بحثا بعنوان (مصطفى عبد الرازق وكتاب التمهيد) فقد كان للشيخ منهجه المتميز فى تدريس الفلسفة الإسلامية

وقوام هذا المنهج الاعتماد على النصوص وذكرها في إطار متناسق بحيث يكون كل نص مقدمة لما بعده أي أن النصوص تتسلسل لتكون كلا متسقا حتى تتضح الفكرة. وهي في دراسته لهذه النصوص القديمة دراسة موضوعية يخلص إلى الكثير من النتائج الصحيحة في مجال الفلسفة الإسلامية. ساعده في ذلك شجاعته الفكرية ونزاهته في تقصي الحقيقة في موضوعية تامة والبحث عنها في المظان التاريخية المعتمدة. ولقد تجلى هذا كله في ردوده على آراء المستشرقين وإن تسلح فيها بسلاح الحرية مع عفة اللسان فجاءت غاية في أدب الحديث. وقد انتهى ضمن ما انتهى إليه إلى التأكيد على أصالة الفلسفة الإسلامية واعتبر الاجتهاد بالرأي في الأحكام الشرعية أول نبت أصيل من النظر العقلي عند المسلمين، من هنا أدخل علم أصول الفقه كقسم من أهم أقسام الفلسفة الإسلامية في رأيه وقد وافقه في هذا كثير من تلاميذه.

ونصل إلى بحث مهم يكشف عن جانب جديد في فكر الشيخ مصطفى عبد الرازق وهو الذي قدمته الأستاذة الدكتورة سعيدة رمضان بعنوان (بعض المواقف الأدبية في حياة وأعمال مصطفى عبد الرازق) وكان أول تعارف لها مع الشيخ من خلال رسالتها للدكتوراة التي أعدتها بالسوربون عن شاعر مصر الإسلامية بهاء الدين زهير والذي كان للشيخ مصطفى عبد الرازق فضل التعريف به لما نشر كتابا عنه سنة ١٩٣٠م. ومع أن شعر البهاء لم يكن مجهولا لجمهرة المثقفين فقد طبع ديوانه في القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين أكثر من طبعة بل حقق وترجم للإنجليزية على يد بالمر. ورغم بعض الكتابات التاريخية التي كتبت عنه في العشرينات إلا أن صنيع مصطفى عبد الرازق لم يكن صنيع المؤرخين فقد كتب عنه كتابة الذواق الذي يستهويه أدبه فقد أدرك في شعره أسلوبا لم يعهده في معاصريه بالإضافة إلى ما يملأ شعره من نفحات مصرية ولا غرو في ذلك فهو عربي النشأة بحكم مولده في مكة لكنه تربى في صعيد مصر وفي مدينة قوص وكانت مركزا من أهم المراكز الثقافية في مصر. وتضيف الدكتورة سعيدة جديدا إلى علمنا حين تذكر للشيخ الدراسة التي أعدها عن اتجاهات الأدب النسائي في العصر الحديث التي نستشف منها وقوفه في صف المرأة وإيمانه بدورها في المجتمع. والذي يتبدى أيضا في رثائه لباحثة البادية ملك حفني ناصف المصلحة الاجتماعية الفذة. ثم تكشف الدكتورة سعيدة النقاب عن حقيقة الصلة الغريبة الغامضة بين مصطفى عبد الرازق والأنسة مي الأديبة الفلسطينية الذائعة الصيت التي ولدت في أخريات القرن التاسع عشر وكانت محط إعجاب لعدد من المفكرين والأدباء منهم العقاد وأحمد لطفي السيد ومصطفى عبد الرازق وغيرهم. وإذا كنا نجد نصوصا منشورة لرسائل أحمد لطفي السيد تصور تلك العلاقة فقد بقيت لنا كذلك نصوص أخرى تصور العلاقة بين مي ومصطفى عبد الرازق ولكننا للأسف الشديد لا نعرف أي مصير انتهت إليه. وهناك جانب خفي من أدب مصطفى عبد الرازق ألمح إليه الأديب الكبير يحيى حقي لما أكد المهارة القصصية العجيبة للشيخ مصطفى عبد الرازق. ومن هنا استحق أن يكون مفكرا وأديبا بالإضافة إلى دوره بوصفه مصلحا اجتماعيا وسياسيا بارزا.

وهذا الجانب الأخير نعنى به بوصفه سياسيا بارزا وهو الذى تكفل بالإبانة عنه الدكتور أحمد فؤاد كامل فى بحثه (مصطفى عبد الرازق السياسى والوطنى) وفيه يكشف النقاب عن محطات اشتغال مصطفى عبد الرازق بالعمل السياسى فى مراحل مختلفة من حياته إذ قد نشأ الشيخ كما يقول فى أسرة مناضلة ساهمت فى تحديد ملامح الحياة السياسية لوطننا، وكان لها دورها الفعال. فقد كان جده أحمد قاضيا على ولاية البهنسا وتعرض لغضب الخديوى سعيد عندما حاول الشفاعة لبعض الأعراب فنفاه الخديوى إلى طنطا لمدة عامين ثم عفا عنه وأعاده إلى بلدته بل إن والده حسن باشا كان عضوا بارزا فى مجلس النواب فى عهد إسماعيل كما ساهم والده مع الإمام محمد عبده فى إنشاء الجمعية الخيرية الإسلامية وساهم مع آخرين فى إنشاء حزب الأمة وكان وكيلا للحزب باختيار مؤسسيه.

فى هذا الجو السياسى الذى تغلفه روح الوطنية وحب الوطن والعمل العام كان طبيعيا أن يساهم الشيخ مصطفى عبد الرازق منذ حداثته فى هذا المجال. ويعدد الدكتور أحمد فؤاد إسهامات الشيخ فيذكر أنه بدأ نشاطه السياسى والوطنى بإصدار صحيفة تتناول شئون الأسرة بأسلوبه الساخر وحاول إنشاء جمعية تضم شباب الأسرة أطلق عليها جمعية غرس الفضائل. هذا إلى أن محاولاته الصحفية والتى تمثلت فى علاقته بالشيخ على يوسف الذى كان يصدر جريدة المؤيد ومجلة الموسوعات التى كان يصدرها محمد فريد رئيس الحزب الوطنى. وقد ساهم مصطفى عبد الرازق فى ثورة الإصلاح التى قام بها الأزهر وتعرض لحرب عنيفة انتهت بغضب الخديوى عليه واستقالته من مدرسة القضاء الشرعى. كما اشترك الشيخ فى الحزب الديمقراطى واختير ممثلا لشباب الحزب فى الوفد الذى شكله سعد زغلول للدفاع عن القضية المصرية ولكن أسرته رفضت أن يسافر مع الوفد. وتعرض بسبب هذه المشاركة إلى غضب الملك فؤاد الأول فأصدر قرارا بتعيينه مفتشا للمحاكم الشرعية وإبعاده عن الأزهر فانتقل إلى وظيفة أستاذ مساعد بكلية الآداب - (جامعة فؤاد الأول) ثم عين وزيرا للأوقاف وكان أول أزهرى يتولى الوزارة وأخيرا عين شيخا للأزهر سنة ١٩٤٥ وحتى وفاته عام ١٩٤٧.

ويلى هذه البحوث والتى عرضت خطوطها فى موضوعية كلمة شكر باسم أسرة الشيخ مصطفى عبد الرازق ألقاها الأستاذ سالم مصطفى عبد الرازق فى الاحتفال الذى أقامته كلية الآداب - جامعة المنيا عام ١٩٧٥ والذى شرفت لما كنت معيدا بالكلية فى تلك الفترة أن ألقيت كلمة فى الذكرى السابعة لوفاة لشيخ مصطفى عبد الرازق فى ٢٢ فبراير ١٩٥٤ فى قاعة يورت التذكارية وكانت هى الكلمة التى ألقاها تلاميذه.

وبعد فإن مجرد إعادة طبع هذا الكتاب من قبل المجلس الأعلى للثقافة يقتضى توجيه خالص الشكر للأستاذ الدكتور جابر عصفور أمين المجلس الأعلى للثقافة وإلى لجنة الفلسفة لما تقدمه من جهد غير منكور ولا منقوص فى إحياء ذكرى شوامخ أعلام نهضتنا الحديثة والمعاصرة والتنويه بجهودهم وأفكارهم التنويرية. وإذا كان لى من أمنية فهى أن يتولى المجلس الأعلى للثقافة طبع البحوث التى ألقيت فى الندوة التى أقامها عن الشيخ

مصطفى عبد الرازق فى فبراير عام ١٩٩٧. فيقينى أن ثمرتها المرجوة ستكون كسبا جديدا يتعرف من خلالها شبابنا على ما قدمه الشيخ مصطفى عبد الرازق لوطنه ودينه من فكر مستنير وعمل دؤوب بغية رفعته وتقدمه. وهذا هو قدر المفكرين الشوامخ التى لا تموت أفكارهم كما قلت وهذا هو الدور المنتظر من مفكرينا إن أردنا تقدما لمصرنا العزيزة الغالية.

القسم الثالث

كتابات نقدية موجزة لأعمال عاطف العراقى من خلال بعض الكتابات فى الصحف والندوات الثقافية والمؤتمرات المصرية والعالمية.

كتابات نقدية موجزة للأعمال الفكرية من خلال بعض الكتابات فى الصحف والندوات الثقافية والمؤتمرات المصرية والعالمية(*)

بعض من شارك فيها من الأساتذة:
-د. جابر عصفور الأديب توفيق الحكيم
-أنور الجندى (كتاب مؤلفات فى الميزان)
- رفعت السعيد
- د. إبراهيم سعفان
-جمال بدوى.
- لطفى الخولى.
- مأمون غريب.
- د. عبد العزيز شرف.
-د. عصام عبد الله.
- نبيل زكى.
- محمد صالح.
- حامد سليمان.
- محمد فهمى عبد اللطيف.
- بركسام رمضان.
- على السيد خليل.
- عبد الرحمن أبو عوف.
- فتحى الابيارى.
-د. عبد العزيز الدسوقى.
-عبد الفتاح البارودى.
-منى رجب.
- إخلاص عطا الله.
- مصطفى القاضى.
- محمد مصطفى غنيم.
- محمود عبد المنعم مراد.

(*) توجد مئات التعليقات النقدية على الأعمال الفكرية التى قدمها عاطف العراقى خلال ما يقـرب من نصف قرن. وهذه التعليقات والكتابات النقدية موجودة فى الصحف والمجـلات المصريـة والعربية والأجنبية وفى محاضر جلسات الندوات الفكرية وما أثبتناه هنا مجرد نماذج قليلة جـدًا. وبعضها يتضمن نقدًا عنيفًا للمفكر عاطف العراقى (لجنة الإشراف على الكتاب التذكارى).

- حلمى النمنم.
- أحمد بهجت.
- محمود قرنى.
- فتحى عامر.
- محمود هزاع.
- د. أنطوان يوسف.
- د. عبد الرزاق قسوم.
- مصطفى عبد الله.
-د. مجدى إبراهيم.
- حنفى المحلاوى.

(١)

بلوغ الثمانين .. لزكى نجيب محمود(*)

توفيق الحكيم

أردت أن أهنئ الدكتور زكى نجيب محمود ببلوغه الثمانين .. وكنت بالمستشفى ورقم تليفونه ليس معى. وفطنت إلى أن التهنئة بالكلمة ليست كافية فمجرد مرور سنة من العمر لا يعنى فى نظرى شيئا مهما .. إنما المهم هو ما صنع الإنسان بهذا العمر .. وما صنعه زكى نجيب محمود فى عمره ليس بالقليل .. لقد قرأ حتى ضعف بصره وحمل على كتفيه قضية هى أجل وأخطر قضية فى حياتنا الفكرية: قضية تجديد الفكر العربى .. وهو يواصل فى كل كتاباته السير فى هذا الطريق مسلطا أشعة مصباحه الفكرى على كل المراحل التى تنتمى إلى هذا الطريق وحاولت أن تضيف حجرا فى بناء هذا التجديد .. باحثا منقبا عن صفة هذا التجديد وعناصره وملامحه كما يراه ويتمناه .. وهو عمل شاق تحمله بصبر وإصرار. دون انتظار لشكر أو رغبة فى تكريم .. لأنه يعلم أن دولة الفكر وخاصة فى بلادنا بعيدة عن هذه العملة الذهبية التى يجرى تداولها فى ملاعب الأقدام وانتصاراتها وأغانى الأصوات وألحانها .. فالفكر مثل المحرك الخفى فى جوف السيارة .. لا تراه الأعين التى لا ترى غير العجلات التى تسرع بالسيارة والنفير الذى يدوى بالتنبيه .. أما المحرك المختفى المسكين فلا يدرى كيف ينبه الناس إلى وجوده القابع فى الداخل .. وماذا يهمه من ذلك ما دام يقوم بواجبه وعمله الذى خلق له ورسالته التى كلف بها .. وهى دفع السيارة إلى السير .. ولكن الذى سرنى هو أن أجد من بين المثقفين من يذكر زكى نجيب محمود ويعرف فضله. ومنهم هذا الذى أرسل إلى ما ألقاه تنويها بعمل زكى نجيب محمود فى هذه المحاضرة الطويلة التى ألقاها عنه والتى أرجو أن تجد طريقها إلى النشر فى الأهرام دون أن يحول دون ذلك طولها وعدد صفحاتها .. ولا يوجد عندنا الآن مع الأسف مجلة متخصصة فى الفكر تتيح النشر لمثل هذه الموضوعات العميقة .. هذا إلى أن رجال الفكر عندنا لم يعتادوا بعد التعاون على حمل الفكرة الكبيرة .. بل سلكوا مسلك المجتمع كله الآن، مجتمع الصراصير كما أسميه دون قصد الإهانة أو السخرية .. فهو مجتمع مختلف عن مجتمع النمل .. فالنملة عندما تعثر على قطعة سكر تجدها وقد اجتمعت حولها جماعة من النمل تتعاون على حملها .. أما مجتمع الصراصير فهو مثل مجتمعنا اليوم فقلنا تجد مجموعة من الصراصير تحمل فكرة وتعمقها وتفيد بها .. لأن كل صرصار مسئول عن نفسه فقط .. ولهذا لا يوجد بناء فكرى أو فلسفى أو أدبى يقوم شامخا متكاملا .. إنما الموجود أفراد كل فرد مشغول بفكرته يحملها وحده ولا يلتفت أو يهتم إلا بما يحمله هو .. وهذا سر من أسرار تخلف مجتمع "الصراصير" فمعذرة أيها العزيز زكى نجيب محمود .. فربما يتغير الحال ويلتقى الجميع حول فكرتك العظيمة فى "تجديد الفكر العربى" .. وأرجو أن أحقق رجاء الدكتور عاطف العراقى فى نشر كل أو ما يتيسر من محاضرته عنك .. وهو أقل القليل تنويها بأعمالك التى ستبقى ما بقى الفكر العربى.

توفيق الحكيم

(*) أشار توفيق الحكيم فى هذه المقالة، إلى دراسة عاطف العراقى عن زكى نجيب محمود. والمقالة بتاريخ ١٩٨٥/٤/٨ بجريدة الأهرام.

(٢)

كلمة الدكتور جابر عصفور فى ندوة بالمجلس الأعلى للثقافة عن المجلد التذكارى للفيلسوف ابن رشد والذى أشرف عليه عاطف العراقى

كلمة

جـابر عصفـور(*)

أساتذتى الكرام. الزميلات والزملاء ..

حرصت على ألا أقدم كلمة مكتوبة. ذلك لأن الكتابة أحيانًا تقيد العفوية. وأحسب أن معنى كريما من معانى هذه العفوية هو الحيوية التى تتوثب فى لجان المجلس الأعلى للثقافة. وتتحول إلى فعل خلاق. وحركة نشطة. ومن هنا آثرت أن أتحدث شفاهة مع تقديرى لما للكتابة من قواعد وانضباط عقلى. وأبدأ بأن أنقل إليكم تحية السيد وزير الثقافة ورئيس المجلس الأعلى للثقافة، وتقديره للجهد الذى تبذله هذه اللجنة التى تسهم مع بقية لجان المجلس فى تأكيد معنى الاستنارة ومعنى العقل فى زمن يهاجم فيه دعاة الظلام العقل ويحاولون اغتياله، وآية ذلك ما نراه ونسمع عنه من محاولات للقضاء على الاستنارة. والواقع أننا عندما نلتقى لمناقشة هذا الكتاب عن "ابن رشد" فإنما نلتقى للاحتفاء بالمعانى التى ينطوى عليها فكر هذا الفيلسوف، والمعانى التى ينطوى عليها إنجازه الذى خلفه للبشرية كلها، والذى أسهم بشكل أو بآخر - وبأكثر من معنى - فى تقدم البشرية. وأنا لا أريد أن أتحدث عن ابن رشد بين المتخصصين فى الفلسفة لأن حالى سوف يكون أقرب إلى حال من يحمل التمر إلى العراق، أو من يبيع الفحم فى نيوكاسل. ولكن ابن رشد ليس ملكًا للفلاسفة وحدهم، فالرجل بموسوعيته الفذة الهائلة يضم إليه الكثير من المريديين ويحيط بالكثير من العلوم. وليس مصادفة - والأمر كذلك - أن "ابن رشد" هو الذى شرح كتابى "الشعر" و"الخطابة" لأرسطو، وإذا كان النص العربى لشرحه لكتاب "الجمهورية" لأفلاطون قد ضاع، فلحسن الحظ هناك ترجمة عبرية لهذا الشرح الرشدى ومترجمة باللغة الانجليزية ومتاحة. والغريب أننى عندما أقرأ فى كتابات ابن رشد المرتبطة بالأدب تقودنى هذه الكتابات إلى الفلسفة.

وكلما قرأت كتابات الفلسفة التى تركها ابن رشد تقودنى هذه الكتابات إلى الأدب. واسمحوا لى أن أذكر مثالاً واضحًا من شرحه الذى ضاع نصه العربى لكتاب "الجمهورية" وليس بين أيدينا سوى الترجمة العبرية لهذا الشرح والترجمة الانجليزية للترجمة العبرية لقد أخذ الرجل ابن رشد يشرح أفكار أفلاطون فى "الجمهورية"، ولكنه ينتقل منها إلى واقعه العربى فى عصره؛ ويمزج بين الفلسفة والأدب، وينظر إلى الأدب بوصفه نشاطًا إنسانيًا تتناوله الفلسفة. ويتحدث ابن رشد، فى شرحه لكتاب "الجمهورية"،

(*) أمين عام المجلس الأعلى للثقافة فى مصر.

حديثًا رائعًا عن الطغيان، وكيف أن الطغيان فى عصره هو الذى يحارب العقل. ولقد توقفت عند هذه الكلمات التى ذكرها الرجل عن الطغيان. والتى ردت إلى الطغيان أسباب قمع العقل. وأخذت أتأمل صور الطغيان التى يشير إليها الرجل فى عصره والتى أظن أننا يمكن أن نشير إليها فى عصرنا، أعنى أشكال الطغيان المتعددة التى تقضى على حركة العقل، فتقضى على حركة الاجتهاد. ومن ثم على معنى الإنسان، ذلك لأنه من المؤكد أن العقل هو المعنى الواحد الوحيد للإنسان عند ابن رشد. وبقدر ما أكد ابن رشد معنى العقل وقيمته أكد معنى الإنسانية وقيمتها بوصفها القيمة الملازمة لقيمة العقل. ولن أكون متطفلاً لو ذكرت الكثير منكم بما يذكرونه بالفعل من عبارات ابن رشد الجميلة التى افتتح بها كتابه "فصل المقال" فى تقريبه ما بين الشريعة والحكمة أو تأكيده ما بينهما من اتصال، أعنى العبارات التى تقول: "يجب علينا أن نستعين على ما نحن بسببه بما قاله من تقدمنا فى ذلك. وسواء أكان ذلك الغير مشاركًا لنا أو غير مشارك فى الملة، فإن الآلة التى تصحُ بها التزكية ليس يعتبر فى صحة التزكية بها كونها آلة لمشارك لنا فى الملة أو غير مشارك، إذا كانت فيها شروط الصحة".

هذه الكلمات الجميلة التى قالها ابن رشد فى القرن الذى عاش فيه تؤكد معنى الإنسانية الذى هو الوجه الآخر لمعنى العقل. وعندما نحتفى بهذا الكتاب من كتب ابن رشد فإننا نحتفى بقيمة العقل ونحتفى بقيم الإنسانية الكبرى فى الوقت نفسه. وهذا الاحتفاء يبدأ أولاً بأن نقدّر الجهد الذى بذلته وتبذله لجنة الفلسفة والاجتماع. ويجب باسمكم أن أتوجه بتحية خاصة إلى عاطف العراقى على هذا الجهد الذى بذله فى إعداد هذا المجلد الضخم الذى حاز إعجاب كل من اطّلع عليه، وليس ذلك بغريب على عاطف العراقى فعشقه لابن رشد قديم، ودفاعه عن العقلانية معروف، وحرصه على التنوير يشهد له بأنه واحد من فرسان التنوير. ولم يكن من قبيل المصادفة أن يختتم عاطف العراقى تقديمه للكتاب بقوله: "إننا فى هذه الأيام فى أشد الحاجة لروح العقل، روح التنوير، الروح التى تجلّت فى فلسفة ومنهج ابن رشد. الروح التى تبدد الظلام سعيًا إلى النور".

هذه الكلمات هى الكلمات التى تعبر عن ابن رشد، والتى تعبر فى الوقت نفسه عن القيمة التى أنجزها وأكدها عاطف العراقى عندما أشرف على هذا الكتاب الذى أصدرته لجنة الفلسفة والدراسات الاجتماعية. ولن أترك هذه الفرصة دون أن أشكر اللجنة على ما صدر لها بعد ذلك من كتب لابن رشد. وأعنى هنا كتاب "النفس" وكتاب "الآثار العلوية"، وأخص بالشكر د.زينب الخضيرى على ما قامت به وما بذلته من جهد فى تصويب هذين الكتابين والإشراف على طبعهما. وأخيرًا فمن العرفان والوفاء أن نذكر بالفضل الذين خططوا لهذا الكتاب والذين أسهموا فيه من الأساتذة الكرام الذين رحلوا عنا: زكى نجيب محمود الذى أسهم فى التخطيط والإعداد لهذا الكتاب. والأب قنواتى الذى أسهم فى هذا الكتاب بدراسة جميلة. وغير هذين الراحلين الكريمين لابد أن نشكر كل من أسهم بالدرس فى هذا الكتاب. وعندما نلتقى اليوم فى ندوة عن تقييم كتاب ابن رشد أو ننقد البحوث الموجودة فى الكتاب. فالواقع أننا نلتقى للتقييم بالمعنى الذى يحدد القيمة، فنحن نجتمع

للتقييم وليس للتقويم، والتقييم بحث عن القيمة، والبحث عن القيمة يبدأ سلفًا من الإقرار بوجودها، ومن المؤكد أن النقاش الذى سوف يدور حول هذا الكتاب ومناقشة بحوثه، وتحويل الكتاب والبحوث إلى منطلق للتفكير فى ابن رشد، وإعادة تفسيره وقراءته بوجه عام هو درجة من درجات القيمة التى ينطوى عليها معنى التقييم والتى ينطوى عليها معنى النقد بدلالته التى تستخدمونها أنتم يا رجال الفلسفة فى الفلسفة. إن هذه الندوة سوف تكون حوارًا، والحوار هو دائمًا لغة الأكفاء، لغة الذين يدركون أن الحقيقة نسبية، وأن الجميع يشتركون فى صنعها، وأن الرأى والرأى الآخر هما السبيل الوحيد لتأكيد قيمة العقل ومعنى الإنسان وأعنى قيمة العقل التى أكدها ابن رشد فى كل كتاباته ومعنى الإنسان الذى حرص ابن رشد على أن يجسده دائمًا فى كل إنجازاته.

وفى النهاية - باسم الأمانة العامة للمجلس الأعلى للثقافة - أتوجه بالشكر إلى كل الذين أعدّوا لهذه الندوة وعلى رأسهم أ.د. أحمد أبو زيد مقرر اللجنة. واسمحوا لى أن أتوجه إليهم جميعًا بالشكر والتحية والتقدير، وأن أشكرهم باسمكم جميعًا أيها الحضور الكريم. واسمحوا لى - أخيرًا - أن أشكر لكم حضوركم وأتمنى لكم ندوة ناجحة والوصول إلى درجة رائعة من درجات القيمة التى سوف نصل إليها قطعًا بفعل التقييم.

(٣)

حق الحوار .. لا المحاكمة

بقلم: لطفى الخولى(*)

نريد - بادى ذى بدء - أن نصحح قولاً مرسلاً ورد بمقال فضيلة الدكتور عبد المنعم النمر، الذى ننشره اليوم، ووصف فيه هذه الصفحة بأنها "صفحة اليساريين والماركسيين" ذلك أن الصفحة، كانت ولا تزال وستبقى صفحة مفتوحة للحوار القومى حول قضايا الأمة العربية، ومصر جزء منها بحكم تاريخها ومصالحها ودستورها، فى مواجهة الاستعمار والصهيونية والعدوان الإيرانى على العراق والتمزق والتخلف السياسى والاقتصادى والاجتماعى .. والفكرى الذى تعانيه هذه الأمة.

فى هذا الإطار، فتحت الصفحة صدرها بترحاب لجميع آراء وأفكار كل القوى والتيارات التى تموج بالحوار والصراع فى مجتمعنا المصرى ووطننا العربى، دون استثناء ولم يحدث أن حجرت على رأى أو صادرت فكرًا نبع عن أى من الروافد الأربعة التى يتكون منها نسيج العقل العربى المعاصر. ونعنى بها روافد الفكر الدينى والفكر الليبرالى والفكر القومى والفكر الاشتراكى.

ومن هنا، فإن علاقة اليساريين والماركسيين بهذه الصفحة ليست أكثر من علاقة جميع التيارات الدينية والوطنية والقومية الأخرى. والتى كان لها - بحكم أوزانها فى المجتمع والوطن - النصيب الأكبر من المقالات والندوات التى نشرتها الصفحة - حيث أن نصيب الفكر اليسارى بمختلف مدارسه، لم يتجاوز عشرة فى المائة من مجموع ما نشرته الصفحة.

ولا أظن أن الدكتور النمر يجهل أن الصفحة على سبيل المثال- نشرت مقالات عديدة لكثيرين من قادة الفكر والحركة الإسلامية نذكر منهم المرحوم فضيلة الأستاذ عمر التلمسانى، وفضيلة الأستاذ حامد أبو النصر، ود. توفيق الشاوى، ود. عبد الصبور شاهين، والمستشار سالم البهنساوى، والأستاذ إبراهيم شكرى. ود. عاطف العراقى.

وإذا كان من حق الدكتور النمر، كمفكر ومحاور إسلامى ومواطن مصرى عربى وقارئ للأهرام، أن يراقب ممارسة صفحة الحوار القومى لدورها فى إطار ما التزمت به مع قرائها. وأن يختلف مع كل أو بعض ما تنشره من آراء، إلا أنه ليس من حقه - على وجه القطع - أن ينصب من نفسه قاضيًا بالحلال والحرام فى شئون الفكر، أو يصادر حق التيارات والقوى الفكرية الأخرى فى التعبير الحر الموضوعى والعلنى المشروع، عن آرائها واجتهادها فى أمور الدين والدنيا، وذلك انطلاقًا من مبدأ أن لا كهنوت فى الإسلام، ولا مصادرة لرأى فى نظام ديمقراطى. وإلا غرقنا - جميعًا - فى ظلمات عتمة إرهابية، لن يسلم منها أحد. أكرر: لن يسلم منها أحد.

(*) جريدة الأهرام ٨٧/١٠/٧.

(٤)
الكتاب التذكارى عن ابن رشد الفيلسوف
إشراف عاطف العراقى

بقلم
د. رفعت السعيد(*)

صفحة من تاريخ مصر (ابن رشد)

.. أخيرًا، أصبح بإمكان "المجلس الأعلى للثقافة" أن يزهو تحت رئاسة د. جابر عصفور بأنه فعلا مجلس "أعلى" للثقافة. فهو يتجه إلى إنتاج ما يمكن تسميته تجاوزًا "بالصناعة الثقيلة" فى الثقافة. ويحاول أن يدفع المثقف المصرى والعربى عمومًا للاهتمام بالأصول كسبيل ضرورى للإبداع فى الفروع. ومن هذا الإنتاج الثقيل والممتع فى آن واحد مجلد كامل عن "ابن رشد- مفكرًا عربيًا ورائدًا للاتجاه العقلى".

ولعل هذا المجلد الضخم يأتى فى أوانه حيث يتعرض العقل لمحنة، وإعمال العقل للرفض، وحرية التفكير للمطاردة .. وحيث يحاول المتأسلمون والمتفيقهون أن يفرضوا على ثقافتنا ظلهم البغيض والقاتم، والذى يستهدف إلغاء العقل والتفكير .. والاكتفاء باتباع ما يقولون.

وهو الأمر الذى واجهه ابن رشد مواجهة حاسمة مؤكدًا أن أهم ما يميز الإسلام أن تعاليمه تسير باتجاه وحدة الحقيقة، فقد كرّم الله الإنسان بالعقل، وأعلى من شأنه بقيمة التفكير .. "ولقد أدرك هذا المعنى أعرابى بسيط عندما سئل: لم آمنت بمحمد؟ فقال: ما رأيت محمدا يقول فى أمر "أفعل" والعقل يقول: لا تفعل، وما رأيت محمدا يقول فى أمر "لا تفعل" والعقل يقول: "افعل" (ص٩٣).

الفارق الحاسم بيننا وبين المتأسلمين هو الحق فى استخدام النعمة الإلهية الباسقة "العقل" .. ومن هنا تأتى المفارقة البالغة الأهمية التى يحدثنا عنها أحد واضعى هذا المجلد الموسوعى .. (د. مراد وهبة) ففى ذات الفترة التى أمر فيها السلطان أبو يوسف يعقوب المنصور (١١٩٦ - ١١٩٧) بنفى ابن رشد، وأمر بإحراق كتبه بل وكل كتب الفلسفة، وحظر الاشتغال بالفلسفة وبالعلوم عامة، فى هذه الفترة بالذات كان الامبراطور فريدريك الثانى (١١٩٧ - ١٢٥٠) يصدر أمرًا بترجمة مؤلفات ابن رشد، وفى منتصف القرن الثالث عشر كانت جميع مؤلفاته مترجمة إلى اللاتينية.

ولعل هذا هو الفارق .. بين حضارة تنهض إذ تستخدم العقل وتفسح أمامه مجال البحث والتفكير، وحضارة تندثر إذ تطارد العقل بسلاح التكفير.

وإعمال العقل عند ابن رشد ضرورى ليس فقط لفهم العالم وتطويره وتحقيق السعادة للبشر وإنما أيضًا لإعمال الشرع ففى كتابه "بداية المجتهد ونهاية المقتصد فى الفقه"

(*) جريدة الأهالى ١٣/١٠/١٩٩٣م.

نقرأ: "ان الطرق التى منها تلقيت الأحكام عن النبى ﷺ ثلاثة: إما لفظ، وإما فعل. وإما إقرار، وإما ما سكت عنه الشارع من الأحكام فقال الجمهور من العلماء: إن طريق الوقوف عليه هو القياس، وقال أهل الظاهر: القياس فى الشرع باطل وما سكت عنه الشارع فلا حكم له، ودليل العقل يشهد بثبوته، ذلك أن الوقائع بين الناس غير متناهية. والنصوص والأفعال والإقرارات متناهية، ومحال أن يقابل بين ما العقل ضرورى لتحديد الرأى والموقف فيما لم يأت فيه لفظ أو فعل أو إقرار من أحداث ووقائع مستجدة، وهى أحداث ووقائع لا متناهية .. ولن تنتهى، ومن هنا يتعين أن يظل باب العقل مفتوحًا على مصراعيه حتى يمكن للإنسان أن يحدد موقفه إزاء مستجدات الحياة المتجددة.. وبدون إعمال العقل الذى يحكم بما تقضى به المصلحة للناس والملة وبحيث لا يبقى الإنسان تحت رحمة حفنة من المتأسلمين يفرضون عليه رؤيتهم الضيقة زاعمين أنها هى صحيح الإسلام وما هى إلا رؤية بشرية تحتمل الصواب كما تحتمل الخطأ.

ويواجه ابن رشد محاولات التكفير التى انصبت ضد الفلاسفة والمفكرين لأنهم خلال عملية التأويل والتفسير خالفوا الإجماع: "ولقد تبين أنه ليس يمكن أن يقرر إجماع فى أمثال هذه المسائل" (ص٤٣٥).

بهذا المفهوم المفتوح الوجدان يتجه ابن رشد إلى قضية التأويل قائلاً: "والمعارف التى قد يكشف عنها النظر البرهانى إما أن تمت إلى ما قد سكت عنه الشرع أو ما صرح به، فإذا كان قد سكت عنه فلا إشكال بالقياس الشرعى. وإذا كان قد صرح به فإما أن يكون عما يتفق مع ما يفضى إليه البرهان أو لا يتفق. فإذا لم يتفق تحتم تأويله، أى إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية من غير أن يخل ذلك بعادة لسان العرب فى التجوز بتسمية الشئ بشبيهه، أو بسببه أو لاحقه أو مقارنه أو غير ذلك من الأشياء التى عددت فى تعريف أصناف الكلام المجازى" (ص٣٤).

ونمضى مع مجموعة ممتعة من دراسات رفيعة المستوى توفر الدكتور عاطف العراقى على تجميعها وإعدادها بجهد يستحق الثناء، نمضى مع هذه المجموعة من الدراسات التى تقدم البرهان تلو البرهان على فساد السبل المنغلقة فى فهم حقيقة الدين وعلاقته بالعلم والعقل والحياة، إنّ العلاقة حميمة بين الدين وبين العقل .. ولقد أكد الأستاذ الإمام محمد عبده "أن إعمال العقل هو دومًا فى صالح الدين" بينما هؤلاء المتأسلمون يحاولون أن يفرضوا علينا فهمهم النصى حتى ولو تعارض مع حقائق الحياة، وحتى لو وقف حائلاً بين المسلمين وبين النهوض من ركام التخلف إلى رحابة العلم والتقدم.

.. أقول فى هذا الوقت بالذات الذى يعانى فيه العقل المصرى من محنة المحاولات الآثمة لتغييبه وفرض لجام عليه يقتاده إلى كهوف المتأسلمين المظلمة التى تحاول أن تقتادنا وتقتاد الوطن كله بعيدًا عن ركب الحضارة والتقدم .. فى هذا الوقت بالذات يكون صدور كتاب "ابن رشد— مفكرًا عربيًا ورائدًا للاتجاه العقلى" خطوة هامة إلى الأمام. تستحق التحية وتستحق التقدير، وتستوجب منا أن نؤمل فى المزيد.

أخيرًا يبقى أن نمسك بالحكمة الأساسية التى قالها ابن رشد وخطها المجلد على غلافه، لعله يستحثنا أن نقتدى بها وأن نتواصل معها .. يقول ابن رشد "أعنى بالحكمة النظر فى الأشياء بحسب ما تقتضيه طبيعة البرهان" .. هذه هى الحكمة، فهل لنا منها نصيب؟

(٥)

كتاب العقل والتنوير فى الفكر العربى المعاصر

بقلم
د. رفعت السعيد(*)

.. ليس مجرد كتاب هذا الذى يهديه د. عاطف العراقى لمصر والعرب للعقل وللعلم. إنه أكثر من كتاب وأكثر من صيحة، أتجاسر فأقول إنه صفعة مدوية يدق بها د. العراقى على وجوهنا جميعًا لعلنا نشعر، نحس، ونفيق من هذه الغيبوبة التى نستدرج إليها.

ويبدأ د. عاطف العراقى كتابه "العقل والتنوير" محددًا موقفه بوضوح واضح "أنا مؤمن بالعقل مدرك تمام الإدراك أنه لا تنوير بدون العقل. فإذا كنا نجد أناسًا يتحدثون عن التنوير ويحاولون إقامة مشروع تنوير يعتمد فى جانب أو أكثر من جوانبه على عناصر غير عقلية، فإن محاولتهم هذه تعد خاطئة قلبًا وقالبًا، ويقينى أنهم يسعون إلى الظلام وليس إلى النور "ثم .." نجد هذا فى الاتجاهات الأصولية، تلك الاتجاهات التى تطلب منا الرجوع إلى الوراء، والصعود إلى الهاوية، وتتغنى بالتراث، وكأنها تبكى على الأطلال، إذ كيف نتغافل عن أقدس ما فى الإنسان وهو العقل، وكيف أتغنى بالتراث الذى أجد فيه كما هائلاً من الأخطاء والمغالطات تزيد على عدد سكان الدول العربية من مشرقها إلى مغربها؟" (ص٧).

ويقول "لقد أدت بنا الرؤية الظلامية" الضبابية التى يسعى إليها أنصار الاتجاهات السلفية والأصولية إلى العديد من التصورات الخاطئة التى تقوم على المبالغة، والمناداة بأن الحل إنما يتمثل فى الرجوع إلى الماضى السعيد ماضى التراث وما فيه من أخطاء ومغالطات".

وهو يصرخ فى وجوهنا جميعًا: "أليس من المؤسف أن نقوم بعبادة كتب التراث ونحن نعلم ما فيها من الأخطاء والخرافات؟" (ص١٥) لكنه يؤكد: "غير مجدٍ فى ملتى واعتقادى قبول تراث الأجداد بكل ما فيه، أو رفض تراثهم بكل ما فيه، لا يصح أن نرفض التراث جملة وتفصيلاً حتى لا نصاب بفقدان الذاكرة،بل يجب أن تكون أحكامنا فى مجال دراستنا للفكر العربى قائمة على أساس الروح النقدية والمنهجية العلمية" (ص١٩).

وبعد أن يستحثنا د. العراقى على ضرورة النظر الانتقادى لكتب التراث لأنه "ليس من المعقول أن يكون تصورنا للمستقبل محكومًا بكتب التراث الصفراء .. التى قد تكون فيها بعض الأفكار البناءة الممتازة التى تفيدنا فى حياتنا المعاصرة إلا أننا نجد فى بعضها آلاف الأخطاء، بل آلاف الخرافات مؤكدًا أن زماننا غير زمانهم، ونحن بشروهم مثلنا كانوا بشرًا فلماذا يصر بعضنا على الوقوف عندهم؟ بعد هذا الزجر الموجع يوجه د. العراقى سهامه إلى

(*) الأهالى ١٠/١/١٩٩٦م.

خدعة تسييس الدين أو تديين السياسة قائلا يجب ألا نخلط بين الدين والسياسة، وكم نبهنا مفكرون كبار من أمثال الشيخ محمد عبده، وعبد الرحمن الكواكبي إلى خطر السلطة الدينية فهذا الخلط بين الدين والسياسة سيجعل ثقافتنا تتراجع إلى الوراء، ستكون ثقافة محلية منعزلة عن التيارات العالمية، ولن نستطيع أن نتعامل على أساسها مع دول العالم المتحضر. وكم تم تزوير العديد من الآراء العلمية عن طريق الفهم الخاطئ للدين وكم تم تكفير مفكرين كبار من منطلق دينى خاطئ فى أساسه وجوهره" (ص١٤).

وبعد ذلك، يمسك بنا د. العراقى ليضعنا - ربما رغم أنفنا - أمام الحقيقة المريرة.

"نحن إذن أمام طريقين: طريق يمثل الظلام وهو الطريق المسدود، وطريق يمثل النور والضياء وهو الطريق المفتوح وحتى نوجد نظاما ثقافيا عربيا جديدا فلا مفر عن الطريق الذى يمثل الإيمان بالتنوير، يمثل فتح النوافذ على كل التيارات الأدبية والفكرية، ولا يوجد مبرر للحساسية من الثقافات الأخرى، إن هذه الثقافات لا يخشاها إلا ضعاف النفوس". (ص١٣).

ثم يصفعنا جميعا بعبارة حاسمة "لا يوجد دليل على تخلفنا الفكرى أبلغ من القول بأننا نجد أفكارا تنويرية تحارب الآن، ولم تكن تحارب منذ عدة قرون وفى العصر العباسى، ألا يعد هذا دليلا على أننا نسير إلى الخلف، ولا نتقدم إلى الأمام؟".

كل هذا الفيض ونحن لم نزل فى المقدمة. ولكن وبرغم انبهارى وإعجابى بهذا الكتاب الذى جمع بين الشجاعة والحكمة والفكر العميق .. فهل يأذن لى أستاذنا الكبير العراقى بنقطة اختلاف واحدة.

ليأذن لى أن أختلف مع عبارته المتشائمة التى يقول فيها: "إنها دعوة أقول بها وأنا أدرك تمام الإدراك بعد أن وصلنا إلى هذه الحالة من الظلام الفكرى والضباب الثقافى، أدرك أنها ستكون فى واد غير ذى زرع" .. لا يا أستاذنا فمصر التى أنجبت مثلك يمكنها أن تنهض، تمسح عنها غيمة الظلام المتأسلم لتحمل مصباح التنوير وتمضى قدما.

وشكرا للدكتور عاطف العراقى .. على كتاب هو أكثر من ممتع، وأكثر من شجاع.

حول كتاب: الفيلسوف ابن رشد (أربعون عامًا من ذكرياتي مع فكره التنويري) تأليف عاطف العراقي

بقلم: إبراهيم سعفان(*)

الدكتور عاطف العراقي من أساتذة الفلسفة الجادين الذين يحملون مشعل التنوير المستمد زيته من استخدام العقل والعلم وتقنياته الحديثة، ومن الحرية الفكرية التي تشجع على الإبداع الحر. إن العراقي هو كاتب صاحب رأي يطرحه بصراحة وجرأة وهو مدافع عنيد عن رأيه مهما كلفه هذا من تضحيات، إنه كاتب يقيم علاقة حوارية بينه وبين القارئ يهدف من ورائها النبش في دماغه وفتح طريق للتفكير فيه.

من يقرأ مؤلفات الدكتور عاطف العراقي عن عميد الفلسفة العربية ابن رشد يعرف مدى حبه وحماسته له،وقد عايش هذا الحب مع فكره أربعين عامًا. وسبب ذلك توافق أفكاره مع أفكار ابن رشد التنويرية التي أثرت في الغرب تأثيرًا كبيرًا وقد بين ذلك فيقول "بيني وبين الفيلسوف ابن رشد علاقة أساسها تقدير فلسفته والنظر إلى فكره بكل إعجاب واحترام، إنه عميد الفلسفة العقلية في مشرق بلداننا العربية وغربها، ولا نجد فيلسوفًا يدعو إلى تقديس العقل وتقديره حق تقديره في بلداننا العربية أكثر من هذا الفيلسوف" (ص٢٧٤).

وأريد أن أبين أنه لا خلاف في استخدام العقل فهذا أمر يأمرنا به الله سبحانه وتعالى في كتابه الكريم لنتدبر ونتفكر في خلق السماوات والأرض كما قال الله تعالى "كذلك يبين الله لكم الآيات لعلكم تتفكرون" (البقرة- ٢١٩).

"أفلم يسيروا في الأرض فينظروا كيف كان عاقبة الذين من قبلهم ولدار الآخرة خير للذين اتقوا أفلا تعقلون" (يوسف ١٠٩).

ولكن الخلاف في كيفية توظيف العقل، فهناك من يوظفه توظيفًا فيه شطط ينال من المعتقدات الدينية وهذا ما نتخوف منه، وهناك من يوظفه توظيفًا صالحًا وهذا ما نرجوه.

الدكتور عاطف العراقي يستخدم العقل لخدمة الحقيقة ولفرز الغث من الثمين في تراثنا الديني والفكري لاستخراج الصالح منه في حياتنا الحديثة، ولينقذ الإنسان من الوقوع في شباك الخزعبلات والخرافات.

وفي كتاب الدكتور عاطف المعنون "الفيلسوف ابن رشد ومستقبل الثقافة العربية" يشرح العراقي فلسفة ابن رشد شرحًا وافيًا فاهمًا لدقائق أفكار ابن رشد فالعراقي هو الذي عايش كتابات ابن رشد أربعين عامًا، وقد أثار هذا الكتاب عدة قضايا هامة:

١- هل نسمي فلسفتنا بالفلسفة العربية أم الإسلامية؟
٢- الأصالة والمعاصرة.
٣- العالمية والمحلية.
٤- كيفية الاستفادة من التراث.

وهذه جميعها قضايا حيوية ما زالت تشغل بال الفلاسفة والأدباء ولم يصل أي منهم إلى رأي نهائي وسيظل الخلاف مستمرًا.

(*) مجلة المنتدى، سبتمبر ٢٠٠٠م.

ويفضل الدكتور عاطف استخدام مصطلح "الفلسفة العربية" بدلاً من مصطلح "الفلسفة الإسلامية" لأنه في رأيه سيجنبنا أى فهم خاطئ لفلسفتنا وسيباعد بيننا وبين التفسيرات والتأويلات الفاسدة، سيجعلنا ننطلق انطلاقة إيجابية بحيث نفهم فلسفتنا كما ينبغي أن يكون الفهم، ونربط بينها وبين متطلبات عصرنا الحالي وما سيجئ بعده من عصور المستقبل" (ص٤٢).

ويدلل على ذلك بأن العبرة بالحضارة وليس بأصل هذا الفيلسوف أو ذاك، فالفارابي إذا كان من أصل تركي فارسي، إلا أنه يعد من فلاسفة العرب لأنه عاش في ظل الحضارة العربية. والدليل على ذلك أنه كتب مؤلفاته أساسًا باللغة العربية ولو كان المعيار هو الأصل لكتب الفارابي بالفارسية" (ص٤٣).

ويبين الكاتب أنه لا يهدف بذلك إلى إبعاد ابن رشد وفلسفته عن دائرة الإسلام، "إذ لا تعارض بين كون ابن رشد مسلمًا، وكون فلسفته فلسفة عربية" وعندما نستعرض آراء الدكتور عاطف العراقي في هذه القضايا التي ذكرتها نجده حريصًا كل الحرص على أمرين هامين هما: استخدام العقل والحرية الفكرية لإيجاد مناخ فكري صحي إيجابي تزدهر فيه الثقافة وتمكن الفلاسفة والكتاب من التنفس دون خوف تحت سقفها، ونجده أيضًا موضوعيًا معتدلاً فهو يرى أن الأصالة والمعاصرة لا تعني الأخذ بكل التراث، ولا بكل الثقافات الأخرى فيقول "إن إحياء التراث ينبغي أن يقوم على فكرة رئيسة، أو محور جوهري، هو أن نأخذ من التراث ما يتفق وحياتنا المعاصرة التي نحياها. ونرفض منه مالا يؤدي إلى تقدمنا الفكري والاجتماعي".

ويقول هذا أيضًا عن الثقافة الغربية "ليس كل ما يأتي من الغرب يعد باطلاً وليس كل ما يأتي من الغرب يعد حقًا وصوابًا. فلنتجه بكل قوانا إلى الإطلاع على أفكار الغرب بشرط ألا تكون تلك الأفكار ملزمة لنا - بمعنى: فلنأخذ منها ما نأخذ، ولنرفض ما نرفض، فكثير من أفكار الغرب تعد معبرة عن قيم خلاقة إيجابية، فما المانع - إذن - أن نستفيد منها؟..

وإذا وجدنا فكرة أو أخرى من الأفكار التي تشيع في الغرب لا تتفق ومقتضيات عالمنا العربي فلسنا ملزمين بأن نأخذ بها ونتأثر بها" (ص١٢٩).

وهذا ما نادى به أساتذة آخرون مثل الدكتور زكي نجيب محمود - رحمه الله - والدكتور عبد العزيز الدسوقي - أطال الله في عمره - الذي يرى بالأخذ من الثقافات الأخرى ونكون مثل النحلة تهضم كل شئ ثم تخرجه شيئًا جديدًا يحمل صفاتنا.

وأريد هنا أن أؤكد على حقيقة واضحة، إن حضارتنا العربية والإسلامية نتاج أفكار رجال مؤمنين أحسنوا استخدام العقل كما أمرهم الله سبحانه وتعالى وآمنوا بالحرية. وليس خفوت هذه الحضارة في فترات الضعف السياسي إلا لأننا فقدنا عقولنا وهويتنا. ولكن هل تضيع هوية قوم روحهم الإسلام، إنها قد تفقد لفترة ولكنها لا تضيع إلى الأبد.

إنّ الدكتور عاطف العراقي كاتب يناضل بقلمه وكم خاض من معارك فكرية بجرأة دون أن يعمل حسابًا لمكسب أو خسارة، كما يحسبها الأدعياء من الكتاب والمفكرين، ومثل هؤلاء يذهبون هباء ولن يبقى للحياة إلا النافع من الناس.

(٧)

يوسف كرم مفكرًا عربيًا ومؤرخًا للفلسفة
إشراف عاطف العراقى

بقلم
إبراهيم سعفان[*]

التاريخ العربى زاخر بالعديد من العلماء فى مختلف فروع المعرفة العلمية والفكرية والأدبية والفلسفية والدينية ولكن للأسف لا تعرف الأجيال الجديدة إلا القليل من هؤلاء الرواد الذين أفنوا عمرهم فى خدمة العلم بعيدًا عن الأضواء، وأمثال هؤلاء يعيشون فى صمت ويموتون أيضًا فى صمت حتى يحين الوقت فيتذكرهم أحد التلاميذ المخلصين لهم فيذكر مؤسسة ثقافية فما تلبث هذه المؤسسة أن تسارع لتسد هذا النقص بإصدار كتاب تذكارى مثلاً أو إصدار أعماله الكاملة، ثم ينتهى الأمر .. ونحن لا نريد أن ينتهى الأمر عند هذا الحد ولكن نريد أن يشمل التكريم أكثر من إصدار كتاب أو كلمات تأبين .. ولن يتحقق هذا التكريم اللائق للمكرم إلا إذا كان التفكير جماعيًا يسير وفق خطة منظمة مرسومة .. وعلى كل حال فالشكر واجب لأية مؤسسة ثقافية تقوم بعمل تكريمى لأى رائد من الرواد أو من هؤلاء العلماء الذين ذهبوا دون أن يذكروا إلا فى أوساطهم العلمية التى تذكرهم وتقدر جهودهم مثل الأستاذ يوسف كرم الذى قام المجلس الأعلى للثقافة المصرى ممثلاً فى لجنة الفلسفة والاجتماع بإصدار كتاب تذكارى عنه وقد اشترك فى إعداده مجموعة من أساتذة الفلسفة وبإشراف الدكتور عاطف العراقى الذى ذكر فى تصديره أن صاحب الفضل فى توجيه اللجنة إلى إصدار كتاب عن يوسف كرم هو الأستاذ الدكتور زكى نجيب محمود، مقرر لجنة الفلسفة والاجتماع.

إنّ يوسف كرم هو أحد الفلاسفة العرب المعاصرين الذين يحتلون مكانة كبير فى تاريخ الفكر الفلسفى المصرى المعاصر، ولد فى الثامن من شهر سبتمبر ١٨٨٦م بطنطا/ محافظة الغربية حيث تلقى دراسته فى المدرسة الابتدائية والمدرسة الثانوية (مدرسة سان جورج، ومدرسة القديس لويس) ثم سافر إلى فرنسا حيث التحق بالجامعة الكاثوليكية، وحصل على دبلوم الدراسات العليا من جامعة السربون، كما اشتغل بالتدريس فترة من الزمن بإحدى المدارس الثانوية الفرنسية.

وقد قام يوسف كرم بتدريس الفلسفة فى جامعة القاهرة والإسكندرية وتوفى يوسف كرم فى الثامن والعشرين من شهر مايو عام ١٩٥٩م وليوسف كرم مؤلفات عديدة منها: المعجم الفلسفى، دروس فى تاريخ الفلسفة بالاشتراك مع الدكتور إبراهيم مدكور. وكتب

---

[*] مجلة "المنتدى" أكتوبر ١٩٩٠.

أخرى مترجمة مثل كتاب ثلاثة دروس فى ديكارت وهى محاضرات ألكسندر كواريه ونفسية الأحكام التقويمية وهى محاضرات للعلامة لالاند.

هذا بالإضافة إلى العديد من البحوث والمحاضرات باللغة الفرنسية وقد نشرت أغلب هذه البحوث والمحاضرات فى المجلة التوماوية ومنها:

حملة الغزالى على الفلاسفة، مفهوم الفلسفة المسيحية، فكرة الفلسفة عند القديس توما الأكوينى، المدينة الفاضلة عند الفارابى، الخلق الإنسانى فى الفكر اليونانى. آراء إخوان الصفا الفلسفية، الأفلاطونية والمسيحية. مشكلة الشر. المذهب التوماوى، مذهب ديكارت.

لم يكن يوسف كرم مجرد دارس للفلسفة أو ناقل لها أو موقفه منها وهو موقف المؤيد والمتفرج "بل كان موقفه هو موقف الناقد. أنه يعرض آراء الفلاسفة عرضًا أمينًا ودقيقًا وموضوعيًا ثم بعد ذلك نجده يتفق مع هذا الفيلسوف أو ذاك تارة ويختلف معه تارة أخرى، وهذا يدلنا على عقليته الدقيقة وحسه النقدى"- (من تصدير عاطف العراقى) وقد أكد ذلك الدكتور عاطف العراقى حين ذهب إلى أن يوسف كرم لا يسرد آراء الفلاسفة مهشمة يابسة "وإنما هو يسردها بعد أن يعيد إليها الحياة التى كانت لها حين خرجت من عقل الفيلسوف فى بيئة معينة وعصر معين وهو فى تأريخه لا يقف عند هذا الحد وإنما هو يتجاوزه إلى التعقيب بالتأييد أو التفنيد".

وقد التزم يوسف كرم بالمذهب العقلى المعتدل، وهو مذهب يؤمن بالعقل ويؤمن بالوجود وبقدرة العقل على تعقل هذا الوجود .. ويبرر يوسف كرم لتقديمه دراسة العقل هو أن "مسألة المعرفة هى المحور الذى تدور حوله مسائل الوجود، بمعنى أن حلول هذه المسائل تتعين تبعًا للحل المرتضى لمسألة المعرفة".

ولقد تميز يوسف كرم بالتفانى فى بحوثه الفلسفية وإخلاصه لعلمه الذى لم يبخل به على أى سائل وقد كشفت رسائله المتبادلة بينه وبين الأب الدكتور جورج شحاتة قنواتى مدير معهد الدراسات الشرقية للآباء الدومينيكان بالقاهرة الذى آثر أن يكشف عن الجانب الإنسان والأخلاقى عند الرائد يوسف كرم من خلال رسائله الشخصية معه.

إن تاريخنا العلمى زاخر بالكثير من الأعلام الذين خدموا الوطن بعلمهم وكانت لهم بصمات واضحة فى بناء صرح الحضارة الفكرى .. ولكن حتى لا يطويهم النسيان .. فيجب أن تعود إلينا نحن ذاكرتنا لنزيل عن هؤلاء الأعلام تراب النسيان .. ليكونوا رموزًا ماثلة أمام الشباب وقدوة لهم فى طريق العلم والحياة.

(٨)

ابن رشد مفكرًا عربيًا ورائدًا للاتجاه العقلى
إشراف وتصدير: عاطف العراقى

بقلم
عبد الرحمن أبو عوف

ثمة روح مستنيرة وجادة تسرى فى جسد وحياة المجلس الأعلى للثقافة بعد تولى الناقد البارز د. جابر عصفور مسئوليته، ولعل أوضح ملامح هذه الروح عودته لإصدار المجلدات الشمولية التذكارية عن حياة وأعمال وآثار أعلام الفكر والثقافة العربية والإسلامية.

والمجلد الحافل الذى صدر أخيرًا عن أكبر فلاسفة الإسلام شموخًا فى الدفاع عن العقل والتنوير والإبداع، وشارح أرسطو (ابن رشد) يعتبر إجابة واعية وحاسمة على الردة الفلسفية والغيبية واللا عقلية التى تحاصر العقل والثقافة التقدمية المصرية والعربية.

لقد أحدثت شروح ومختصرات ابن رشد لفلسفة أرسطو اتجاهات متعددة فى العصر الوسيط وفى عصر النهضة حتى العصر الحديث، وكانت الأساس العقلانى العلمى الأول الذى بنت عليه أوربا نهضتها العقلانية والعلمية، فى حين عانى ابن رشد فى وطنه محنة النفى والاضطهاد وإحراق كتبه من رجال الدين والفقهاء والسلفيين والمتصوفة عبدة الإتباع والنقل وتقديس النصوص، وسار الفكر والثقافة العربية والإسلامية وراء عدو العقل والإبداع والفلسفة (الغزالى) فأدى هذا إلى الجمود والانغلاق والتخلف فى ثقافتنا.

غير أن ابن رشد، لم يكن فقط مجرد شارح لأرسطو وإلا ما استمر تأثيره هذه القرون المديدة فهو لم يكن مجرد مردد أو مقلد لأرسطو لقد كانت له شخصيته المستقلة حتى فى شروحه، لقد تجاوز الشرح والتفسير والتعليق وتطرق إلى بعض القضايا الفلسفية واللاهوتية التى تشغله هو كفيلسوف عربى ونجد هذا كله فى معرض رده على "الأشاعرة والمتكلمين وفى إبداعه الفلسفى والكلامى والفقهى فى كتبه هو التى كتبها بإبداع قلمه مثل:

١ – فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من اتصال.
٢– مناهج الأدلة فى عقائد الملة.
٣–بداية المجتهد ونهاية المقتصد.
٤–تهافت التهافت.

فى هذه الأعمال نجد سمات منهج فلسفى عقلانى نقدى من إبداع ابن رشد واقل اختصار أن الشرع قد أوجب النظر العقلى فى الموجودات وأن السبيل للنظر هو القياس العقلى وأن أتم أنواع النظر هو البرهان.

لقد أصل ابن رشد للتعددية والاختلاف بين البشر مؤكدًا أن دفع الاختلاف لا يتم إلا بآليات العقل الإنسانى لاكتساب المعرفة البرهانية اليقينية من جانب ولتأويل ما يتعارض مع هذه المعرفة تأويلاً صحيحًا من جانب آخر.

ولعل أكثر ما يلفت النظر عند قراءة كتب ابن رشد، سواء مؤلفاته العامة أو شروحه على أرسطو هو هجومه الشديد على المتكلمين ومنهجهم، وهجومه الأشد على ابن سينا وطريقته فى الاستدلال التى لا تختلف فى نظر فيلسوف قرطبة عن طريقة المتكلمين ..

ونقلاً عن المفكر المغربى محمد عابد الجابرى فى دراسته القيمة لمشروع قراءة جديدة لفلسفة ابن رشد فى كتابه (نحن والتراث) يقول "مثلاً فى كتاب ابن رشد (تفسير السماع الطبيعى) أن الطريق الذى سلكه ابن سينا فى إثبات المبدأ الأول هو طريق المتكلمين وقوله دائمًا وسط بين المشائين والمتكلمين" ويؤكد ابن رشد نفس المعنى فى كتابه (تفسير ما بعد الطبيعة لأرسطو) حيث يقول مثلاً "وقد غلط ابن سينا فى هذا غلطًا كثيرًا فظن أن الواحد والموجود يدلان على صفات زائدة على الذات والعجب من هذا الرجل كيف غلط هذا الغلط وهو يسمع المتكلمين من الأشعرية الذين مزج علمه الإلهى بكلامهم" أما كتاب (تهافت التهافت) فمعروف أنه يرد على الغزالى الذى جند نفسه فى كتابه (تهافت الفلاسفة) لبيان تناقض وتهافت آراء ابن سينا والفارابى اللذين اعتبرهما أبو حامد كناطقين باسم أرسطو ولكن ابن رشد فى كتابه هذا لا يرد على الغزالى دفاعًا عن ابن سينا بل بالعكس لقد كان هجومه على هذا الأخير أشد وأقوى، لقد كان هدفه من الكتاب، كما يصرح هو نفسه، أن يبين أن الأدلة التى عارض بها الغزالى الفلاسفة مثلها مثل الآلة التى حكاها عن ابن سينا "ليست لاحقة بمراتب البرهان".

واضح إذن أن ابن رشد يجمع بين ابن سينا والغزالى وسائر المتكلمين فى المشرق فى كفة واحدة ويتهمهم جميعًا بأنهم لا يستعملون الطرق البرهانية، وإنما يعتمدون طريقة فى الاستدلال لا تبلغ مرتبة اليقين فى القضايا الفلسفية، إذن فإن ابن رشد ينظر إلى الفكر النظرى فى المشرق كفكر واحد تجمعه وحدة المنهج وأنه يرفض هذا المنهج بقوة لكونه منهجًا غير برهانى وهو الشئ الذى يعنى أن المنهج الذى يصدر عنه فيلسوف قرطبة أو يدعو إليه منهج برهانى "يختلف إختلافًا كليًا عن منهج المشرقيين".

لقد اشتمل المجلد على عديد من الدراسات الجادة المتفاوتة القيمة فى مناقشة جوانب وجهود وإنجازات وأعمال ابن رشد، ومن وجهات نظر متباينة ومتناقضة لعل أبرزها كتابات إبراهيم مدكور، وزينب محمود الخضيرى، وعاطف العراقى، وجورج قنواتى .. غير أننا نلاحظ سيادة المنهج الوصفى على معظم الدراسات أو بعبارة أخرى اهتم الباحثون غالبًا بثمرة فكر ابن رشد ونتيجته دون أن يكتسبوا آليات تفكيره ذاتها وعلى حد قول (نصر أبو زيد) فى دراسته عن ابن رشد فى مجلة العربى "هذا النهج بعينه هو نهجنا فى التعامل مع الفكر شرقيًا كان أم غربيًا. وبجانب الدراسات اشتمل المجلد على فصول من كتب ابن رشد وشروحه وملخصاته لأرسطو، وهى تنقل جزءًا من كل جانب من ابن رشد إلى جماهير المثقفين والقراء وهذا جهد تنويرى متميز.

ويجب أن نقدم الشكر لجهود. د. عاطف العراقى الذى أشرف على إعداد وإصدار هذا المجلد، وهو من أبرز دارسى ومقدمى فكر ابن رشد ..

إن هذا المجلد يعيد الاعتبار للعقل ولابن رشد ويستعيده من منفاه، ولعل المجلس الأعلى للثقافة يواصل رسالته فى تقديم بقية المفكرين العرب القدامى والمعاصرين، من أمثال ابن خلدون وابن سينا، والفارابى، والكندى، وابن طفيل والجاحظ وابن المقفع وعبد الرحمن بدوى، وزكى نجيب محمود.

ويبقى أن يتابع المجلس وصول هذا المجلد للقارئ العادى وألا يدفن فى مخازن المجلس.

(٩)

د. عاطف العراقى وتكريم الفلاسفة فى عصر المجارى!

بقلم

فتحى الابيارى(*)

جميل جدا أن يحرص الأستاذ الكبير والفيلسوف العاشق لمحراب الفلسفة، الدكتور عاطف العراقى الذى تزوج بالفلسفة ويعيش من أجلها على تأليف كتب الفلسفة وعلى الإشراف على إصدار الكتب التذكارية التى تخلد فكر وفلسفة العلماء والرواد فى مجالات شتى، ولأننا نعيش الآن فى عالم مجنون انحطت فيه كل القيم والمثل والأخلاقيات من أمريكا إلى أوروبا إلى قتلة الأنبياء والإنسانية فى "إسرائيل" العنصرية، والتى تنظم شئونها حكومة "القهيلا" فى قلب نيويورك التى تسيطر على جميع القوى المؤثرة فى العالم. بل وتصنع رؤساء الدول خاصة فى أمريكا مثل ترومان البقال الذى صنعوه ليجلس على كرسى أكبر دولة ويأمر بتفجير القنبلة الذرية على اليابان، وليندون جونسون (اللقيط) وكذلك نيكسون وغيره ..

وفى عصر المجارى الذى يغرق فيه العالم، يصر الدكتور عاطف العراقى على تكريم كبار فلاسفتنا من د. يوسّف كرم (أبو الفلسفة اليونانية) بجامعة الإسكندرية إلى المفكر العربى ورائد الاتجاه العلمى التنويرى الدكتور زكى نجيب محمود ..

وقد أصدر أخيرًا كتابًا تذكاريًا عن زكى نجيب محمود فى أكثر من ألف صفحة نشرته "دار الوفاء" بالإسكندرية ويضم دراسات وأبحاثًا ومقالات لأساتذة الفلسفة بالجامعات المصرية والعربية .. ويعتبر هذا المجلد الضخم زهرة جميلة فى هذا العصر الكئيب، الذى انسحقت فيه كل الرموز الجميلة، والقيم الحلوة، التى تجعل من الإنسان إنسانًا لا أن يكون حيوانًا قبيحًا غبيًا ..

إن الدكتور عاطف العراقى أستاذ الفلسفة بجامعة القاهرة هو الزهرة الفواحة بكل الحب والخير والمثل الجميلة، والذى لا يعيش إلا لتأكيد عظمة الإنسان رغم الكبوات التى يسقط فيها فى عصر المجارى..

ألم يحن الأوان بعد لتكريم هذا الفيلسوف الصامت الذى يثرى مكتبتنا العربية بعشرات الكتب العظيمة فى الفلسفة والفكر، وكأنه يعيش مع أهل الكهف .. ويحاول إنقاذ العقل البشرى من السقوط، إن الفلاسفة هم مغارات إنقاذ البشرية من الغرق فى عواصف الانحطاط الذى تعيش فيه البشرية الآن .. إنهم طوق النجاة لعل وعسى .. وما أعجبك أيها الإنسان فى هذا العالم!!

(*) مجلة أكتوبر، ٢٠٠١/٩/١٦م.

(١٠)

كتاب تجديد فى المذاهب الفلسفية والكلامية

بقلم

د. عبد العزيز الدسوقى(*)

أسعدنى الباحث الدكتور محمد عاطف العراقى أستاذ تاريخ الفلسفة العربية بكلية الآداب، بكتابه الجديد: "تجديد فى المذاهب الفلسفية والكلامية" فقد أحسست فى الكتاب ارتعاشة عقلية، ونبضا حارا، وذهنًا يتطلع إلى ارتياد آفاق جديدة.

والكتاب محاولة فيها طموح شديد لإرساء منهج جديد فى دراسة "الفلسفة الإسلامية" وهو ميدان مقفر خلا من رواده العظام ولم يخلفهم باحثون جادون، ومن هنا كانت فرحتى الكبيرة بهذا الباحث الجاد.

فقد توافرت له أدوات الباحث الموضوعى.

والاستعداد المواتى والقدرة على الإبداع.

والحماس المتدفق المستند إلى مادة غزيرة وفهم واع.

وبهذا تحول كتابه إلى مغامرة عقلية مثيرة تتسم بالذكاء الشديد والنضارة العقلية والترتيب المنهجى الممتع.

والكتاب يرتاد ميدانًا متخصصًا شديد التخصص من ميادين البحث فى الفلسفة الإسلامية وهو الحديث عن "السببية والمتكلمين حولها ويتناول القضاء والقدر وحرية الإرادة الإنسانية".

كما يتناول مشكلة الجبر والاختيار وحرية الإنسان وهى من أعقد المشكلات التى اصطرعت حولها الفرق الإسلامية.

ولقد حرر المؤلف فى ذكاء شديد وخصوبة ونفاذ فكر آراء المعتزلة والأشاعرة وآراء الفلاسفة المسلمين على اختلاف نزعاتهم الفكرية والروحية، فأعطانا فكرة واضحة عن الغزالى والكندى والفارابى وابن سينا والباقلانى وعبد الجبار وغيرهم من علماء الكلام وفلاسفة المسلمين.

وأطل على فلسفة ابن رشد إطلالة عميقة من خلال نظرة تجديدية - كما يقول - واتخذ منها بذرة لمنهجه الجديد الذى أتمنى أن يحدث أثره فى دراسة الفلسفة الإسلامية. ومع أننا قد نختلف مع المؤلف العراقى فى بعض آرائه أو فى تحمسه الشديد لبعض الآراء والأفكار، إلا أننا نقف فى احترام شديد أمام كل الآراء التى يسوقها لأنه يصل إليها من خلال تفكير علمى منظم، وجهد مبذول فى الاستقصاء والتتبع. وفى تواضع محبب هو شيمة البحث العلمى الجاد الرصين.

(*) ملحق مجلة الثقافة، ١٢/٤/١٩٧٤م.

ولهذا لم يكن غريبًا أن يهدى الكتاب لأستاذه "الدكتور عثمان أمين" ويصفه فى الإهداء بأنه رائد من رواد الفكر الفلسفى فى العالم العربى، ويقر له بدوره الكبير فى إثراء هذا الفكر الفلسفى وإننا لنعلم أن العلماء وحدهم هم الذين يعرفون أقدار الرواد والأساتذة، أما هؤلاء الجاهلون الذين يقفون على الأطلال ويصرخون بغباء نحن جيل بلا أساتذة، فقد تبددت صرخاتهم فى أدراج الرياح. وصدق الله العظيم "فأما الزبد فيذهب جفاء وأما ما ينفع الناس فيمكث فى الأرض".

عن الفارابى وابن سينا والرد على ما جاء فى كتابات طه حسين والعقاد وعاطف العراقى وغيرهم(*)

* ماذا وراء محاولات إعادة الحياة لأفكار الفارابى وابن سينا.

** نظرية الفيض:

* كشف علماء المسلمين عن زيفها وبعدها عن الإسلام.

هناك محاولات كثيرة تعمل على أن تعيد الحياة لأفكار الفارابى وابن سينا الفلسفية مرة أخرى بعد أن هزمت وكشف فسادها. منذ معركة التصحيح والأصالة الإسلامية التى قامت فى القرون الثالث والرابع والخامس الهجرية بعد ترجمة الفلسفة اليونانية واستشراء مفاهيمها المسمومة واتجاه بعض هؤلاء الفلاسفة إلى أن يكونوا امتدادا لها بمحاولات التأويل ولّى أعناق النصوص لربطها بالإسلام على اختلاف (الأرجانون) أو المنهج الفكرى لحضارة ومجتمع الإسلام القائم على التوحيد .. وحضارة ومجتمع اليونان القائم على علم الأصنام. وقد شارك فى دحض هذه المحاولات كبار علماء المسلمين: الشافعى وابن حنبل وابن تيمية والغزالى وابن حزم وابن القيم وكثيرون.

وهناك اليوم كتابات جديدة عن الفارابى وابن سينا كتبها كثيرون منهم العقاد، وعمر فروخ، وعاطف العراقى فى محاولة لإعطاء هذين الفيلسوفين أبعادا جديدة فى تاريخ الفكر الإسلامى تتجاوز الحقيقة مع تجاهل ما وجهت به مترجمات الفلسفة اليونانية إلى الإسلام من مقاومة ودحض وكشف عن أخطائها وذلك قد جرى ضمن خطة التغريب القائمة على بعث التراث اليونانى والوثنى والباطنى القديم.

وفى المقدمة نقول وبكل الصدق والإخلاص ونحن نتحدث فى إطار المنهج الإسلامى الأمين لإلقاء النظرة على هذه الفلسفات المتجددة اليوم: إننا نفرق بين رجلين: الفارابى العالم فى مجال العلوم التجريبية وابن سينا الطبيب والباحث التجريبى فإن هذه الكتابات لكليهما هى موضع تقدير جميع المسلمين أما كتاباتهما فى الفلسفة فهذه هى موضع النظر والنقد والمراجعة لأنها تتصل بالعقائد والمفاهيم الإسلامية القائمة على التوحيد الخالص.

فى مدخل البحث عن هذه الفلسفات المترجمة من اليونانية نجد المحاذير الآتية:

أولاً: لقد تبين بالدليل الأكيد أن ما ترجمه النساطرة من الفلسفة اليونانية لم يكن صحيحًا ولكن كان مدخولاً، كان فيه هوى إقحام المفاهيم النصرانية ومن ثم اضطربت مفاهيم الفلسفة اليونانية فوق اضطرابها الأصلى.

(*) النص مأخوذ من كتاب مؤلفات فى الميزان – تأليف أنور الجندى.

ثانيا: إن هذا الخلط في المترجمات بعد أرسطو وأفلاطون أدى إلى فساد المفاهيم التي تقدم بها هؤلاء الفلاسفة فالمعروف أن أفلاطون كان مثاليًا في نظراته وأن أرسطو كان ماديًا، ومن هنا فإن الكتب التي ترجمت ترجمة زائفة باسم أحدهما وهي ليست له كان من نتيجتها أن ما قرر بشأنها كان خطأ وكانت أكبر محاولة خاطئة هي محاولة ضم فلسفة أرسطو وأفلاطون تحت لواء المفاهيم الإسلامية.

ثالثًا: أن مترجمات الفلسفة هي التي أفسدت الفكر الإسلامي وأثرت في الفكر المعتزلي من ناحية، كما أسهمت لمن أندس على التصوف- والتصوف الحق هو الإسلام - فخرقوا فيه أفكارًا مسمومة خبيثة، خرج منها فريق من الصوفية عن الإسلام، كما أبعدت المعتزلة عن جادة الصواب، وهي التي كانت مصدرا لمفاهيم الباطنية وإحياء. مفاهيم المجوسية الفارسية ومحاولة وسم الأدب العربي والفقه الإسلامي والتاريخ الإسلامي بأنه قام على أساس المترجمات اليونانية ولم يكن ذلك صحيحا على إطلاقه.

فلسفة الفارابي

كان الفارابي متابعا للفكر الإغريقي بخلفية واضحة هي التبعية الباطنية ولقد رفض العلماء المسلمون نظرية (المدينة الفاضلة) وأعلن (ابن خلدون) انه لم يعقلها، ومن الملاحظ أن الانتقادات الهامة للفارابي تظهر واضحة في كتب الفقهاء المالكية في شمال أفريقيا وتظهر في (الاعتصام) للشاطبي وتظهر في (ذخيرة الأحكام) لابن فرجويه الذي رفض فكرة السياسة العقلية التي تسود فكرة المدينة الفاضلة عند الفارابي، ولا شك أن الاتجاه السلفي من قبل عند ابن تيمية وعند ابن القيم في كتبهما السياسية قد سبقت مدرسة المغرب المالكية في هذا العمل، وكذلك انتقده (ابن الأزرق) شمس الدين محمد علي في كتابه (بدائع السلك في طبائع الملك) المتوفى ٨٩٦.

والمعروف الآن أن الفارابي ذهب في سن الخمسين إلى بغداد حيث درس على (يوحنا بن جلال) من قبائل التركمان. درس تراث (جندسابور) وحران ومرو والرهبان الذين انتقلوا إلى بغداد، وهو بذلك أول رجال المدرسةالإسكندرية، أو شيخ الأفلاطونية الحديثة في العالم الإسلامي، وكان أفلاطوني المذهب على رأى سقراط وأفلاطون.

ولقد كانت (جنديسابور) حيث عاش صابئة الحرانية هي الملهمة الكبرى للكندي، كما كان لهم أثر في الرازي (محمد بن أبي بكر)- وهو غير الرازي المفسر-.

هؤلاء الصابئة الحرانية كانوا فرقة أفلاطون أساسًا، وهم الذين يؤمنون بالدين اليوناني القديم وقد فروا إلى فارس بعد تنصير الملوك وأنشئوا مدينة فاضلة احتذاها نظريا (الفارابي) وطبقها عمليا (حمدان قرمط) الصابئي الحراني ونفذها أناس في مدينة (هجر) وهم الذين سرقوا الحجر الأسود وانتهكوا حرمة المسلمين وقتلوا الحجيج. وصابئة الحرانيين مشغولون بعلم الكيمياء وعلم الصنعة يزاولون السحر والتنجيم، وحران هي موطن (الفارابي) الأول فيها كل خصائص الفارابي وإخوان الصفا ومدرستها الإشراقية والفارسية عن السهروردي متأثرة بنظرية الفارابي في الفيض.

أما ابن سينا فهو كبير مقلدى أرسطو والمتمم لفلسفة المشائين الذين هم شيعة أرسطو قرأ الإسلام من خلال نظرية يونانية وجرى على طريقة أرسطو فى كتابه (الشفاء).

وقد أخذ ابن سينا آراء الفارابى ووسعها وشرحها وفصل القول فيها. وكتابه (الإشارات والتنبيهات) فيه عبارات كثيرة لا يعرفها أهل السنة مثل قولهم (اتصال بالعالم العلوى هو عشق وشوق مستعران) أو أن الوسيلة لإدراك السعادة هى الدراسة والبحث والنظر والتأمل أما الأعمال البدنية (كالصلاة) فهى فى المرتبة الثانية، وابن سينا أميل من أستاذه الفارابى إلى زائفي متصوفة القرن أمثال الحلاج كما يتحدث عن الاتحاد المزعوم بين الخالق والمخلوق.

وتقارب ابن سينا والفارابى يوحى بالمصدر والحلقة التى ظهرت فيما بعد على أيدى الباحثين وهى الاتصال بالباطنية، ويضاف إليها من ناحية (ابن باجة وابن طفيل وابن رشد) فى المغرب فابن طفيل فى روايته (حى بن يقظان) يحاول أن يثبت أن القوى الإنسانية وحدها تستطيع الاتصال بالله بدون النبوة والفلاسفة المتابعون للفلسفة اليونانية أو الباطنية يرون ذلك، ولا ريب فى أن هذه المعانى مخالفة للتوحيد الخالص ولمفهوم أهل السنة والجماعة.

وقد تكشفت هذه الحقائق لعلماء المسلمين منذ وقت باكر وإن كانت قد خفيت على كتابنا العصريين أو حاولوا تجاهلها فقد أشار إلى هذه المؤامرة الخطيرة ابن القيم فى كتابه (إغاثة اللهفان من مصايد الشيطان) ج٢ ص٢٦٢. قال: لقد قرب ابن سينا مذهب سلفه الملاحدة من دين الإسلام بجهده، وغاية ما أمكنه أن يقربه من أقوال الجهمية الغالية فى التجهم وفى مقدمتهم أرسطو، ويشير إلى تخليط ابن سينا فى محاولة تقريب هذه المذاهب من الشرائع.

فأرسطو لم يثبت صانعًا للعالم ألبتة، فالرجل - ابن سينا -معطل مشرك جاحد للنبوات والمعاد، لا مبدأ عنده ولا معاد، ولا رسول، ولا كتاب.

وكان أفلاطون يقول إن للعالم صانعًا مبدعًا أزليًا، وقد حكى أرسطو عنه ذلك وخالفه فزعم أنه قديم أى العالم وتبعه على ذلك ملاحدة الفلاسفة حتى انتهت النوبة إلى (ابن سينا) فرام بجهده تقريب هذا الرأى من قول أهل الملة.

قال ابن سينا: "أنا وأبى من أهل دعوة المحاكم فكلانا من القرامطة (الباطنية) الذين لا يؤمنون بمبدأ ولا معاد ولا رب ولا خالق ولا رسول مبعوث" وكان هؤلاء الزنادقة يبشرون بالرفض ويبطنون الإلحاد المحض، وينتسبون إلى أهل بيت الرسول لا يحرمون حرامًا ولا يحلون حلالاً وفى زمنهم ولخواصهم وضعت رسائل (إخوان الصفا) وهم لا يعرفون الملائكة ولا يؤمنون بهم، (انتهى ما قاله ابن القيم).

أما (الشهرستانى) فقد صارع ابن سينا فى كتابه (المصارعة) فأبطل قوله بقدم العالم وإنكار المعاد (البعث) فقام له نصير الإلحاد ونقضه بكتاب سماه (مصارعة المصارعة) قال فيه

إن الله تعالى لم يخلق السموات والأرض فى ستة أيام وأنه لا يعلن شيئا وأنه لا يفعل شيئا بقدرته واختياره ولا يبعث من فى القبور".

ويقول ابن القيم لقد درجت الملاحدة على مفاهيم أرسطو (المعلم الأول) الباطلة حتى انتهت نوبتهم إلى معلمهم الثانى (أبو النصر الفارابى) الذى توسع فى صناعة المنطق وبسطها وشرح فلسفة أرسطو وهذبها وبالغ فى ذلك وكان على طريقة سلفه فى الكفر بالله سبحانه وتعالى عما يقولون، وهو عندهم- كما قرره أفضل متأخريهم ولسانهم وقدوتهم الذى يقدمونه على الرسل (أبو على بن سينا) فالله هو الوجود المطلق بشرط الإطلاق، وليس له عندهم صفة ثبوتية تقوم به ولا يفعل شيئًا باختياره ألبتة، ولا يعلم شيئًا عن الوجود أصلاً، ولا يعلم عدد الأفلاك ولا شيئًا من المغيبات، ولا له كلام يقوم به ولا صفة (تعالى الله عما يقولون علوًا عظيمًا) عن (إغاثة اللهفان فى مصايد الشيطان).

هذا هو أرسطو والفارابى وابن سينا الذين حشدت لهم قوافل التغريب أقلامها وأولتهم اهتمامًا زاد عن اهتمامهم بأعظم العظماء، فكتب عنهم طه حسين ولطفى السيد وغيرهم بالإضافة إلى من ذكرنا، وأولتهم المدرسة العلمانية اهتمامًا كبيرًا، بينما حملت حملة ضارية على الغزالى وابن تيمية، بل لقد بلغ الفجور ببعض التغريبيين أن يقول: (إن ابن سينا مؤمن بدين الإسلام عن حمية واقتناع. وأنه ليس تابعًا لأفلاطون) والحقيقة أننا فى أمر الفارابى وابن سينا والرازى نستفيد من جوانب الطبيب والعالم، أما الفيلسوف فهى مضطربة اضطرابًا شديدًا ولا نأخذ بها بل نكشف عن زيفها.

الباطنية وإخوان الصفا

ولقد أثبتت الوثائق أن ابن سينا والفارابى كانا على طريق الباطنية وإخوان الصفا، وأن ابن سينا أودع كتاباته تلك الأسرار والرموز التى يعرفها أصحاب المخططات السرية لقلب دولة الإسلام.

وبالرغم من أن ابن سينا حاول الدفاع عن نفسه ونفى تهمة اتصاله بالمؤامرة الباطنية فإن وقائع حياته تكشف هذا الانتماء، كما تؤكد المصادر الإسماعيلية على باطنيته. وقد تأثر بفلسفة المعتزلة التى انكمشت على نفسها شرقى فارس بصورة خاصة أثر الضربة التى تلقتها على يد المتوكل.

ويتحدث الأستاذ إبراهيم الخال عن باطنية ابن سينا فيشير إلى أنه أضاف إلى الفلسفة نظرية الأفلوطينية التى ورثها من الفارابى وإخوان الصفا ويقول: إن فلسفة ابن سينا كانت ثمرة شجرة غرسها مؤسس الدعوة الإسماعيلية فى أرض يونانية، ويفصل القول فى هذا الصدد فيقول إن الذى يظهر من سيرة ابن سينا (٣٧٠- ٤٢٨)هـ أنه رجل دين وسياسة كما كان فيلسوفًا فى عصر كانت فيه السياسة والدين وجهين متلازمين للدولة والحكم، تولى الوزارة لبعض الأمراء البويهيين وكان هؤلاء زيدية، وتعرض للسجن والقتل غير مرة، لأسباب سياسية، وأصبح طبيبًا ونديمًا لعلاء الدولة الذى اتهم بالزندقة لملازمته إياه، وكان الناس فى أصبهان ينظرون إلى ابن سينا كزنديق، لحياة اللهو التى كان يحياها، فقد كان من أصحاب الكأس والطاس وكان ينزع فى حياته الشخصية نزعة أبيقورية مغرقة فى اللذة والحس

والشهوة وقد وصفه ابن خلكان فى أيام حياته الأخيرة بالإفراط فى الشهوات والأكل. ولقد كان ابن سينا من أكبر أعداء السلطان محمود الغزنوى وكان الغزنويون أعداء الاعتزال والباطنية والفلسفة الإلهية، ولو كان السلطان عثر عليه فى (الرى) لقتله على وجه التحقيق، وقد هرب ابن سينا من الرى قبل وصول السلطان وكان دائم الهروب من كل أرض تمتد إليها يد الغزنويين وكان الغزنويون موالين للدولة العباسية ومسنودين من دار الخلافة، وكان ابن سينا بذلك من أعداء الدولة العباسية، ولم يكن ابن سينا من الشيعة الاثنى عشرية إذ كان والده باطنيًا إسماعيليًا، كما أن البيت الذى نشأ فيه كان مفتوحًا للدعاة الإسماعيليين. أى لرسل الفاطميين الإسماعيليين الأشد شرًا، وكان ابن سينا قد وجه منذ مطالع صباه وجهة إسماعيلية باطنية صرفة عندما دفعه أبوه إلى دراسة الرياضيات والفلسفة، وكان ذلك بوجه عقائدى من أبيه ومن القاعدة الأساسية للعقيدة الإسماعيلية. وقد ورث ابن سينا (نظرية الفيض) من الفارابى ومن إخوان الصفا وهى تعود بالأصل إلى أفلوطين ومدرسة الإسكندرية، وخلاصتها عن ابن سينا: "أن الله- تبارك وتعالى. جل وعلا عما يقولون - عقل محض وأنه يعقل ذاته، دائم التأمل فيها، ولما كان التعقل هو علة الوجود فقد فاض عن الله بالضرورة موجود واحد هو العقل الأول وعنه فاض ثان .. إلى العقل العاشر وهو العقل الفعال الذى فاض عنه عالمنا الأرضى الذى نعيش فيه).

والنظرية زائفة وفاسدة وقد كشف علماء المسلمين عن زيفها واضطرابها وبُعدها تمامًا عن مفهوم الإسلام وقد ذكر الفارابى مع أسماء الدعاة الإسماعيلية، ويرى ابن سينا أن الله يعلم الكليات دون الجزئيات وأنه إذا علم الجزئيات فإنه يعلمها بمعانيها وليس بأعيانها وشخوصها وهذا يخالف مفهوم الإسلام الصحيح ومنطق القرآن نفسه (ما تسقط من ورقة إلا يعلمها).

وغاية القول أن ابن سينا كشف فى نهاية كتابه (الإرشادات والتنبيهات) عن هويته التى أخفاها كثيرًا عن الناس فى أبحاثه محاولاً أن يصور نفسه بصورة العالم المتخصص فهو يسجل فى الوصية التى يوصى بها أتباعه روحًا باطنية واضحة ويقدم منهجًا باطنيًا صريحًا شبيهًا بمنهج إخوان الصفا والفلسفة الإسماعيلية ويوصى أتباعه ألا يذيعوا أسرار الحكمة الشرقية إلا لمن يثقون ببقاء سريرتهم وطلب من خلصائه أن يقرؤوه فى حلقة مغلقة وأن يدرسوا الحالة النفسية لمن يريدون ضمهم إلى مذهبهم مع أخذ العهد على المريدين أن يسلكوا مسلكهم مع الذين سيوكل إليهم فيما بعد مهمة جذبهم إلى هذا المذهب السرى الباطن، وهذه الوصايا تشبه وصايا الباطنية وقد تحدث الدكتور محمود قاسم عن ابن سينا فى بحث مطول وكشف القناع عن حقيقته فقال أنه حرص على تأويل النصوص الدينية تأويلاً باطنيًا حتى يجعلها على وفاق مع فلسفته الخاصة، وهى فلسفة إشراقية فى المقام الأول، وأنه خصص أمسياته للسمر والشراب والسماع وطلب المتعة، وكان مسرفًا على نفسه فلم يعن بعلاج المرض الذى أصابه ولم يتحفظ فى شرابه وطعامه فمات فى السابعة والخمسين وقال إن نظريته فى الفيض مأخوذة مما أورده بطليموس عن العقول كما تأثر فى قصيدة النفس بآراء أفلاطون.

كذلك فقد ذكر الباحثون أن الفارابى، فسر النبوة فى كتابه (المدينة الفاضلة) على أساس تعاليم الباطنية.

وبعد فهذا ما أردت أن أوجهه إلى شباب الإسلام المثقف الذى تقع فى يده دراسات كتاب كبار، وأسماء لامعة عن الفارابى وابن سينا فيخدعون بها ولا يعرفون ما وراء الصورة البراقة التى يقدمها هؤلاء، ولقد كتبت فى السنوات الأخيرة، مقالات كثيرة عن الفارابى وابن سينا فى المجلات الإسلامية بالذات كلها خلط وزيف وافتراء ولكن هذه هى الحقيقة خالصة لوجه الله تعالى والله من وراء القصد.

(١٢)
كلمـــات

بقلم
محمود عبد المنعم مراد(*)

الدكتور عاطف العراقى، أستاذ الفلسفة العربية بآداب القاهرة، رجل مجتهد ومنتج، وباعث للأمل فى نفوس القراء. ويأتى الأمل من أنه أثبت بالدليل القاطع أن هناك جمهورا من قراء الفلسفة التى نعتقد أنها لا مجال لها فى بلدنا الذى يكافح حتى اليوم من أجل القضاء على الأمية فى أبسط أشكالها وهى أمية القراءة والكتابة. بينما أصبحت دول أخرى توجه صفة الأمية لمن لا يعرفون لغات أخرى غير لغتهم الأصلية أو لمن لا يستطيعون التعامل مع لغة العصر. أى مع الكمبيوتر والدليل الذى يقدمه الدكتور العراقى لا اسما ولا صفة "فهو مصرى أصيل" الدليل هو أنه له كتاب عنوانه مذاهب فلاسفة المشرق نشرت الطبعة الأولى منه عام ١٩٧٢م، أما الطبعة الأخيرة التى وصلتنى منذ أيام، فهى الطبعة الحادية عشرة، التى أهداها إلى روح الأستاذ المفكر الدكتور إبراهيم بيومى مدكور، تقديرًا لأستاذيته واعترافا بدوره فى إثراء فكرنا الفلسفى.

ويضم الكتاب موضوعات فلسفية متنوعة، تتسم بالدقة والتعقيب الموضوعى عليها، ويبدأ الباب الأول من الكتاب بالجوانب الإلهية فى فلسفة الكندى، فيتحدث عن التوافق بين الفلسفة والدين عند الكندى، ومعالجته لهذه المشكلة وأدلة وجود الله عنده. وأخيرًا يتناول مبدأ الوحدانية عنده.

أما الباب الثانى فيتناول فلسفة ابن سينا. فيتحدث عن المعادن والآثار العلوية (أى الكائنات التى لا تفسير لها)، ثم يفسر الظواهر التى تحدث للأرض أو ما نسميه بعلم الجيولوجيا، ثم الظواهر التى تحدث فوق الأرض. كالسحب والهالات وقوس قزح والرياح والرعد والبرق والصواعق. ثم يتناول النبات والحيوان والنفس، وما يسميه بقوى النفس الحيوانية ثم النفس الناطقة.

وبعد الكندى وابن سينا، يتناول العراقى فلسفة الغزالى ويقارنها بالفلسفات الأخرى موضوعًا بعد آخر، كالعلم الإلهى والمعاد الروحانى والجسمانى وهل المعاد للبدن وحده أو للنفس أو لهما معا، ونقده للفلاسفة الذين بحثوا فى هذا الشأن.

وللمؤلف كتب ودراسات أخرى كثيرة ومتنوعة، وكنا عندما درسنا هذا الموضوع على يد أستاذنا المرحوم إبراهيم بيومى مدكور. كنا نسميها معه الفلسفة الإسلامية، ولا يزال الكثيرون يصفونها بهذا الوصف، لأن من بينهم فلاسفة من غير العرب وإن كانوا مسلمين. أما الدكتور العراقى فيسميهم فلاسفة المشرق. لأن هذه التسمية أصح وأشمل. فليسوا جميعًا عربًا وليسوا جميعًا من المسلمين، وإن غلبت العروبة والإسلام عليهم ومع ذلك فمن بين كتبه كتاب بعنوان الفلسفة الإسلامية، وكتاب آخر عنوانه الفلسفة العربية والنظر إلى المستقبل وعلى أية حال، فالدكتور عاطف العراقى يعرف كيف يفرق بين مصطلحات الفلسفة الإسلامية وفلسفة المشارقة، وهو محيط بدلالاتها جميعًا.

(*) جريدة الأخبار، ٢/٩/١٩٩٩.

(١٣)
كلمـــات

بقلم

محمود عبد المنعم مراد[*]

قليلون هم الذين يهتمون بالفلسفة، والباقون إذا وجدوك تتكلم بالعقل والبرهان وتنفذ إلى الأعماق ولا تتوقف عند القشور، قالوا لك العبارة السائدة على ألسنة العوام .. بلاش فلسفة، ونحن نقول لهؤلاء، بل لابد أن نقول مرة واثنتين وثلاثا .. لابد من الفلسفة. وإنسان بلا فلسفة، هو إنسان بلا عقل ولن أتردد أبدًا فى التحدث إلى عامة القراء عن كتب الفلسفة التى يكتبها فلاسفتنا المعاصرون، أو معلموها، وهم قليلون، وإذا لم نمد إليهم يد العون بالتحدث إلى الناس عما كتبت هذه القلة من الفلاسفة نكون قد ساهمنا فى نشر الجهل وتكريسه والاستهانة بما كتبه الفلاسفة من أقدم العصور، وحتى الآن.

وبين حين وآخر، أتلقى من الأستاذ الدكتور عاطف العراقى، كتبا وضعها فى الفلسفة العربية - رجالها وأفكارهم ومستقبل الثقافة العربية فى ظل هذه الأفكار. والأستاذ عاطف العراقى، يبدو مما يكتبه أنه يتخذ من الفيلسوف الأندلسى الشهير ابن رشد، إمامًا هاديًا ويعتبره عميدًا للفلسفة العربية لا لأنه آخر الفلاسفة العرب الكبار، ولكن لأنه أيضًا أعظمهم وأقربهم إلى العقل وأكثرهم إعدادًا للعقل البشرى لكى يعيش المستقبل ويستوعب قضاياه، والعراقى هو الذى قضى أربعين عامًا فى صحبة الفكر التنويرى للفيلسوف ابن رشد وهكذا جاء عنوان كتابه الجديد الذى يقع فى أكثر من ستمائة وخمسين صفحة من القطع الكبير، جاء عنوانه هكذا "الفيلسوف ابن رشد، ومستقبل الثقافة العربية، أربعون عامًا من ذكرياتى مع فكره التنويرى".

وهكذا يقدم لى ذلك عذرا لعدم استطاعتى تلخيص الكتاب أو عرض أهم القضايا التى عالجها، ستمائة وخمسون صفحة فى الفلسفة، تحتاج إلى جهد فى القراءة وجهد أكبر فى محاولة التلخيص أو العرض، وقد قرأت ما وسعت القدرة على القراءة بين عمل متصل أؤديه يومًا بيوم. ولكن فى ثنايا هذا العمل، أعمد إلى القراءة، فى شتى ما تخرجه المطابع اليوم، لجيل غير حريص على القراءة ولا يتتبع ما يظهر منها جديدًا يرنو إلى المستقبل ولكن هذا لا يمنع أن نقول كلمات من خلال مطالعتنا لكتاب الدكتور العراقى .. نقولها عن ابن رشد عميد الفلسفة العقلية، وآخر فلاسفة العرب، الذى صحب العراقى أفكاره طيلة السنوات الأربعين الماضية حيث يقول العراقى: إنّ قصتى معه قصة طويلة وذكرياتى مع فلسفته كانت ذكريات سارة تارة ومؤلمة تارة أخرى، وذلك حين انتهت بى إلى الوقوف أمام محكمة الجنايات منذ أعوام قريبة، وكأن فلسفة ابن رشد التى تقوم على التفاؤل، قد أدت بالمهتم

---

[*] جريدة الأخبار، ١٣/١/٢٠٠٠م.

بها إلى نوع من التشاؤم كذلك الذى نجده عند ابن الرومى الشاعر وأبى العلاء المعرى الأديب، وشبنهور الفيلسوف.

إنّ ابن رشد يقول فى كتابه "تهافت التهافت" إنّ قصة الفلاسفة إنما هى معرفة الحق ولو لم يكن لهم إلا هذا القصد لكان ذلك كافيًا فى مدحهم. ويقول فى كتابه "فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال": "نحن نقطع قطعا أن كل ما أدى إليه البرهان وخالفه ظاهر الشرع أن ذلك الظاهر يقبل التأويل.

(١٤)

كلمـــات

بقلم

محمود عبد المنعم مراد[*]

كان من بين الكتب التى وصلتنى حديثًا كتاب للأستاذ الدكتور عاطف العراقى، أستاذ الفلسفة بآداب القاهرة عنوانه "العقل والتنوير فى الفكر العربى المعاصر" وما أن انتهيت من تصفحه، حتى وجدتنى أتلقى كتابا آخر للمؤلف نفسه، عنوانه "الفلسفة العربية والطريق إلى المستقبل .. رؤية عقلية نقدية".

والدكتور عاطف العراقى متعه الله بالصحة والقدرة المستمرة على العطاء، لا يكل ولا يستريح إلا لماما، وبين وقت وآخر يتحفنا بكتبه ورسائله. التى تنشلنا من همومنا اليومية والمادية فى معظمها، لنجد أنفسنا فى ميادين أكثر رحابة واتساعا واستعلاء على هموم الحياة، وإعادة النظر فيها.

والكتاب الجديد يعالج مجموعة من قضايا ومشكلات الفلسفة العربية والدفاع عنها والبحث فيها عن أيديولوجية خاصة متميزة لفكرنا العربى، وبمنهجه العقلانى الإنسانى التنويرى يحلل بطريقة تفصيلية قضايا الإنسان فى العالم العربى من مشرقه إلى مغربه عند إخوان الصفا والفارابى وأبى حيان التوحيدى ومسكويه والغزالى وابن باجه وابن طفيل وابن رشد، ثم يتناول القضايا الخاصة بالمجالات العلمية ومن بينها تصنيف العلوم عند العرب، والجوانب العلمية عند الكندى وابن سينا وابن رشد، ثم ينتقل إلى الفلسفة الإلهية من خلال رؤية معاصرة ليست من قبيل الرؤى التقليدية الجامدة التى نجدها عند أشباه المثقفين. وأخيرًا يقوم بتحليل كتابين أحدهما يعبر عن الرؤية العقلية المستقبلية وهو كتاب الحروف للفارابى، والكتاب الآخر يعد تعبيرًا عن رؤية اللامعقول وهو كتاب "تهافت الفلاسفة" للغزالى.

وصحيح أن مثل هذه الموضوعات بعيدة عن اهتمامات الكثيرين من القراء، خاصة فى هذا العصر الذى تغلب عليه المادة والتفاهة والسطحية. ولكن لابد لنا بين الحين والآخر أن نرتفع قليلاً أو كثيرًا لنشعر بأنه لا يزال عندنا من يستطيع التحليق فى الجو الذى خلا من الفلاسفة العرب العظام منذ وفاة الفيلسوف العملاق ابن رشد. وقد حاول المؤلف مشكورًا أن يكشف عن الأسباب التى أدت إلى عدم وجود فلاسفة كبار فى عالمنا العربى بعد أن مضى عصر ابن رشد ومن سبقه وهكذا غاص الدكتور العراقى فى الأعماق ليبين الكوارث التى نتجت عن الكتابات التى يسميها كتابات "البتروفكر" وما يرتبط بها من رؤية ظلامية وقد رأى المؤلف أن يهدى كتابه إلى روح الشاعر العربى الذى عبر بدقة عن معنى الوجود ومغزى التشاؤم، الشاعر المفكر الحكيم الذى نعى الدنيا وصام عن الحياة، أبى العلاء المعرى، دراسة يهديها المؤلف من داخل صومعته الفكرية التى يعيش فيها متوحدًا وبعيدًا عن غدر الناس وظلم الإنسان للإنسان مبتعدًا عن أوكار الأفاعى وعواء الذئاب.

فهكذا شاء أن يقول العراقى ولا اعتراض عليه فيما قال.

(*) جريدة الأخبار، ١٩٩٨/٧/٣١م.

(١٥)
العقل والفلسفة

بقلم

محمود عبد المنعم مراد(*)

ولنبتعد قليلا أو كثيرًا عن عالم السياسة والحرب والاقتصاد والنفط، لنتحدث قليلاً عن العقل والفكر والفلسفة. والحديث يثيره ظهور كتاب جديد، أو طبعة جديدة من كتاب قديم بعنوان "ثورة العقل في الفلسفة العربية". والكتاب من تأليف الدكتور عاطف العراقي أستاذ تاريخ الفلسفة بكلية آداب القاهرة، ومن منشورات دار المعارف وقد صدرت طبعته الأولى منذ عشر سنوات. وهذه هي الطبعة الخامسة. ولكنه رغم مرور هذه السنوات، لا يزال في رأيي كتابًا جديدًا جديرًا بالتنويه، وبخاصة هذه الأيام التي يكثر فيها الجدل حول الأصالة، أو حول العقل ومصادر المعرفة الأخرى.

والدكتور عاطف يهدي كتابه إلى أستاذه الدكتور زكي نجيب محمود، أطال الله عمره، فيقول، أهديه محاولة من محاولات تأملي في صومعة الفكر، متوحدًا، وفي غربة غريبة، تقديرًا لدعوته إلى فلسفة علمية، واعترافًا بدوره في تجديد فكرنا العربي".

ويقول المؤلف في تصديره لكتابه القيم "منهجي الذي أؤمن به وأدافع عنه في مجال الفلسفة العربية، هو المنهج العقلي التجديدي. وأكاد أقطع بأننا لو سرنا في طريق التقليد مئات السنوات، وانحرفنا عن نهر العقل، فلن نستطيع التقدم خطوة واحدة في سبيل إرساء دعائم فلسفتنا العربية، وكشف ما فيها من مواطن القوة والضعف، بحيث نستطيع وصل ما انقطع، أي حتى يكون تاريخ الفلسفة العربية تاريخًا ممتدًا، وليس تاريخًا انقطع بموت الفيلسوف العربي ابن رشد .. إننا لو حاولنا إسكات صوت العقل، فمعنى هذا أننا نقول للفلسفة وداعًا. ومعنى هذا التسليم بأن فلسفتنا العربية وقفت عند ابن رشد، فيلسوف المغرب العربي. إذ أنني من جانبي لا أصدق بأننا واجدون حتى الآن فيلسوفًا عربيًا صاحب اتجاه عقلي بارز، عاش بعد ابن رشد ..

صحيح أننا نجد مجموعة من المفكرين في هذه البلدة أو تلك من أرجاء الوطن العربي ولكن من الإسراف في القول، بل من التعسف، أن نقول بأن هذا المفكر أو ذاك، يرتفع إلى مستوى الفيلسوف صاحب النسق الفلسفي المذهبي، والذي يقيم آراءه داخل هذا النسق، اعتمادًا على منهج محدد يلتزم التزامًا تامًا بخصائص الفكر الفلسفي، وما ينبغي أن يكون عليه الموقف الفلسفي ..

ومن العقل إلى التجديد، ينتقل المؤلف في دعوته من التجدد إلى الثورة، الثورة العقلية طبعًا، ثورة من الداخل، وليست ثورة من الخارج، فهو يعتقد أن الثورة من الخارج، والتي تقوم على أساس الهجوم والرفض، تستند إلى مبررات غير علمية. وهو يعتقد أن تاريخ

(*) مجلة أكتوبر، العدد ٤٣٢ – الأحد ٣ فبراير (شباط) ١٩٨٥.

فكرنا الفلسفى العربى، ملئ بالتيارات الفلسفية والاتجاهات الفكرية. ونحن واجدون أفكارًا غاية فى الدقة والعمق، وواجبنا نحو هذا كله هو أن نتأملها من خلال منظور ثورى عقلانى. لا أن نستخف بها ونهملها.

وقد شاء المؤلف أن يعبر عن ثورة العقل، عن طريق دراسة نماذج محددة، من خلال هذه الثورة العقلية، وقد اختار هذه النماذج بعناية وقصد، وجعلها ثلاثة فصول من كتابه، الفصل الأول موضوعه دراسة جانب إلهى من فلسفة الفارابى، وأما الفصل الثالث فيدور حول نقد موقف ابن سينا من التصوف، تعبيرًا عن ثورة العقل التى يدعو إليها.

وليست هذه السطور بصالحة لعرض ما تضمنه الكتاب من أفكار ومنهج عرضًا شافيًا وافيًا بالغرض، ولكنها مجرد فتح باب الشهية لأولئك الذين يجدون فى أنفسهم القدرة على الغوص فى الأفكار الفلسفية، متعالين عن شغل كل أوقاتهم بالمطالب المادية التافهة، التى غرقنا فيها هذه الأيام حتى آذاننا.

(١٦)

فلسفـــة!!

بقلم

عبد الفتاح البارودى[*]

هل عندنا باحثون فى الفلسفة بهذا الإخلاص للبحث والعلم والمعرفة؟! إنّ الدكتور محمد عاطف العراقى مدرس الفلسفة بجامعة القاهرة أصدر كتابًا بعنوان (دراسات فى مذاهب فلاسفة المشرق) وبرهن بذلك أو أكد بذلك على أنه باحث فلسفى جدير بكل احترام .. ويكفى أنه لكى يقدم منهجًا جديدًا لدراسة أفكار وإنتاج أعلام فى التراث الفلسفى العربى، ناقش وجهات نظر سائر الباحثين والدارسين بموضوعية وعمق وفهم، وأجهد نفسه فى استيفاء وتحليل مختلف الدقائق، وفى الغوص وراء كل فكرة تناولها، دون أن يرهقه التشعب فى التحليل أو الجدية فى النقد .. ولكى نأخذ فكرة- مجرد فكرة عامة - عن كتابه هذا أذكر أنه رجع إلى عشرات المصادر (وأثبت أسماء ٢٩٦ مصدرًا) وهنا أيضًا لم يكتف بإثباتها، بل قدم شيئًا من التعريف بكل مصدر منها .. مثل هذا البحث المفيد جدًا للمتخصصين وسائر المثقفين كيف نفسر أن زبائن التعليقات لم يكتبوا عنه حرفًا واحدًا؟! هل لأنه مؤلف بلا زبائن؟!

---

[*] جريدة الأخبار، ١٦/١١/١٩٧٢م.

فلسفة أيضًا

بقلم: عبد الفتاح البارودى(*)

ما هو الرأى فى المنهج (الجديد) الذى يدعو إليه الدكتور محمد عاطف العراقى فى كتابه (دراسات فى مذاهب فلاسفة المشرق)؟! إنه يجاهر بحاجتنا إلى إعادة النظر فى أحكامنا الفلسفية، ويطالب بتصفية فلسفتنا مما حشر فيها .. فهو- مثلاً - يدعو إلى التمييز بين تفكير صادر عن منهج فلسفى وتفكير غير صادر عن منهج فلسفى .. ويطالب بأن نفرق بين موضوع الفلسفة وموضوعات علوم الكلام والفقه والتصوف .. إلخ .. إنه يشرح منهجه بوعى فى مقدمة كتابه، وبين حين وآخر يحترس من أن يتهم بالمساس بتراثنا أو فلاسفتنا .. إنه باحث عقلى ينظر للمستقبل ويحترم الماضى ويحترم كل الباحثين والأساتذة .. فهو يهدى كتابه إلى الدكتور إبراهيم بيومى مدكور اعترافًا بدوره فى تطوير تفكيرنا الفلسفى، ثم فى نفس الوقت يسخر من التجمد وتقديس كل ما هو قديم لمجرد أنه قديم .. كيف أغفلت البرامج الفكرية والمتخصصة مناقشة هذا الكتاب المفيد جدًا؟! هل لأن (زبائن) هذه البرامج هم أبعد خلق الله عن التفكير الفلسفى؟!

(*) جريدة الأخبار، ١٩٨٧/٦/٢٩.

(١٨)

الفلسفة فى التليفزيون

بقلم: عبد الفتاح البارودى[*]

أنا أؤيد الزميل فاروق شوشة فى اتجاهه- ببرنامجه التليفزيون- نحو الفلسفة والفلاسفة .. لماذا؟! لأنه كان فى تسعين فى المائة من هذا البرنامج لا يستضيف غير نوعين من المثقفين: (الدراعمة) و(فئة معينة ومعروفة) .. ومن هنا كان معظم برنامجه مختنقة فى نطاق ضيق .. أما الآن فإنه بهذا التغيير الجذرى يخدم الثقافة فعلاً.

فمثلاً منذ أيام قدم برنامج (أمسية ثقافية) حوارا مع الدكتور عاطف العراقى أستاذ الفلسفة بكلية الآداب بجامعة القاهرة، وكان حوارا ثقافيًا جديرًا بالمناقشة، لأنه تناول قضايا ومشكلات أدبية وفنية مهمة وتثير التفكير.

ففى مشكلة (الغزو الثقافى) مثلا قال الدكتور العراقى إن ما يسمى بالغزو الثقافى هو (خرافة) وأننا يجب أن ننفتح على كل التيارات الثقافية والفكرية .. وأيضًا قال إن العقل لا يصح أن يكون مقيدًا بكتب التراث فقط، بل لابد أن يضيف إلى التراث عناصر جديدة .. وكذلك كان د. العراقى جريئا وهو يجاهر بأن فى كتب التراث أخطاء عديدة، لسبب بسيط جدًا هو أن الذين ألفوا هذه الكتب هم طبعا من البشر وليسوا قديسين.

وتناول الدكتور العراقى قضية (الفن للفن). وأنا أرجو أن تهتم كل برامجنا الثقافية بمناقشة هذه القضية، لأن كثيرين من أنصاف المثقفين حشروا أنفسهم فى مناقشتها، وكان إقحام أنفسهم فيها من عوامل تشويهها، كما كان من عوامل هبوط الإنتاج الفنى.وهروب الجمهور من (الفن المفتعل) الذى يسمى- عندهم- بالفن الهادف.

كذلك حاول الدكتور العراقى تصنيف اتجاهات أقطاب الفكر عندنا، وقال إنها اتجاهات متنوعة، فمنها اتجاه نحو الجمع بين الأصالة والمعاصرة، (مثل طه حسين والعقاد وزكى نجيب محمود) ثم اتجاه وطنى علمانى (مثل أحمد لطفى السيد وعلى عبد الرازق وفؤاد زكريا) واتجاه إسلامى معتدل (مثل مصطفى عبد الرازق وتوفيق الطويل) واتجاه علمى وضعى (مثل سلامة موسى وشبلى شميل وإسماعيل مظهر ولويس عوض) .. وطبعًا هذا التصنيف يحتاج إلى مناقشة.

أيضًا ألقى الدكتور العراقى الضوء على الطريق إلى إصلاح مناهج جامعاتنا ومدارسنا، بحيث نفتح الطريق إلى توقع وجود (فلاسفة عرب) مستقبلاً ..

وتحدث عن قضايا العلاقة بين الدين والعلم، أو الدين والفلسفة، وطالب بإعطاء (الفكر العقلانى) فى وسائل الإعلام مساحة أكبر من المساحة التى تتاح له الآن لمواجهة الفكر اللاعقلانى، إذا صح أن نسميه فكرا).

وكذلك أشار الدكتور العراقى إلى ضرورة دراسة ومعرفة (الفكر الشرقى القديم).

كل هذه الموضوعات والقضايا ازدحم بها هذا البرنامج، فهل أرجو الزميل فاروق شوشه أن يخصص حلقات أخرى لمناقشة كل موضوع على حدة؟! ثم هل أرجو أيضًا أن يواصل الحوار مع بعض أساتذة الفلسفة بالذات؟!

---

[*] جريدة الأخبار، ١٩٨٧/٦/٢٩.

(١٩)

للنقـد فقـط

بقلم: عبد الفتاح البارودى(*)

مع البرامج الثقافية

هل تكفى ثقافتنا المحلية لتكوين الأديب أو الفنان المثقف؟!

هذا السؤال الذى يجسد أعقد مشكلات إنتاجنا الأدبى والفنى ناقشه (البرنامج الثانى) الإذاعى فى حلقة استضاف فيها الدكتور عاطف العراقى أستاذ الفلسفة بجامعة القاهرة .. فماذا قدمه لنا.

أولاً البرنامج الثانى جدير بالتقدير لأنه يواصل رسالته الثقافية بإلحاح، ويقدم مناقشات مفيدة جدًا، ومع ذلك لا أدرى لماذا لا تنال مناقشاته اهتمام أصحاب التعليقات والتعقيبات الأدبية والفنية!! فمثلاً فى هذه الحلقة تحدث الدكتور العراقى عن (أسطورة الغزو الثقافى) وعن (محاولات الأصالة والمعاصرة عند د. طه حسين والعقاد والطهطاوى ود. زكى نجيب محمود) وعن(مشكلة الفن، وهل هو للفن أم للمجتمع) .. إلخ .. وصحيح أن هذه موضوعات تكررت مناقشتها، ولكننا لا نزال فى حاجة إلى معرفة آراء المفكرين الدارسين فيها، وخاصة أن كثيرين سبق أن ناقشوها فكانت آراؤهم سطحية أو روتينية أو أيديولوجية!!

ولكن الدكتور عاطف العراقى - كأستاذ فلسفة - تناولها بموضوعية فمثلاً قال - بصراحة - إن العالم يعيش الآن عصر العلم والحضارة الأوروبية والغربية، وإذن فلابد أن ننفتح على كل التيارات الفكرية العالمية .. أيضًا قال بصراحة أن تراثنا وحده لا يكفى. وكذلك الحضارة الأوروبية وحدها لا تكفى.

واستشهد بما فعله رواد الثقافة عندنا: فمثلا رفاعة الطهطاوى من الرعيل الأول الذى انفتح على التيارات الغربية وأضافها إلى تراثنا، وكذلك طه حسين لم يصبح طه حسين إلا لأنه لم يقف عند تراثنا فقط، ولم يقف عند التراث الفرنسى فقط. بل إن مؤلفاته تشهد بأنه استفاد من دراسة التراث العالمى والمحلى .. والعقاد كذلك استفاد من تراثنا والتراث الغربى وخاصة (الانجليزى).

أيضًا قال د. العراقى إن د. زكى نجيب محمود هو أكثر المعاصرين نشاطًا فى الدعوة إلى (تجديد الفكر العربى)، وكتابه (الشرق الفنان) هو بداية هذا الاتجاه.

من حسنات البرنامج الثانى أنه يستضيف الدارسين .. وكذلك نجحت (زينب محروس) مذيعة هذا البرنامج فى إجراء الحوار .. ثم هل أهنئ الدكتور عاطف العراقى لأنه فى كل مؤلفاته وأحاديثه يدعو إلى (العلم والمقاييس العلمية)، ونتيجة لذلك قال فى البرنامج إنه مع (الفن للفن)؟!

(*) الأخبار، ٢١ ٨ ١٩٨٦

(٢٠)

الفلسفة تعالج مشكلاتنا

بقلم: عبد الفتاح البارودى(*)

الأديب والمفكر وأستاذ الفلسفة الدكتور عاطف العراقى يبرهن لنا فى كتبه وندواته وأحاديثه على أننا يمكن أن نعالج كل مشكلاتنا بالتعمق فى دراسة مسبباتها .. وفعلاً عندما استضافه الزميل الإذاعى عمر بطيشة فى برنامجه (شاهد على العصر) تناول الحوار بينهما عددا كبيرا من مشكلاتنا.

وفى جميع هذه المشكلات استطاع الدكتور العراقى أن يقدم لها حلولاً جذرية. وكلها حلول ثقافية وفكرية. وفلسفية أيضًا .. فماذا قال؟!

عندما تناول الحوار ظاهرة (الإرهاب) شرح كيف يكون (التنوير العقلى) طريقًا للقضاء على هذه الظاهرة، وقال إن (العقلانى) لا يلجأ إلى الإرهاب، وأما المتخلف عقليًا فإنه يعجز عن إقامة الدليل على آرائه. ولهذا يلجأ إلى الإرهاب.

أيضًا دار الحوار حول (كتب التراث) .. وطبعًا كل المفكرين فى العالم يحترمون تراثهم. ونحن أيضًا نحترم تراثنا ونعتز به. ولكن ليس معنى ذلك أن كل ما فى كتب التراث صحيح علميًا .. وهنا تحدث الدكتور العراقى بجرأة. وقال إننا ربما نجد فى بعضها خرافات.. ومن هنا يجب (الانتقاء) ورفض الخرافات والآراء التى تعوق مسيرتنا نحو التقدم الحضارى.

وتحدث الدكتور العراقى عن الصلة بين (حركة التنوير فى أوروبا) وبين (اختيارها الفيلسوف ابن رشد) .. والدكتور العراقى معروف باعتزازه بابن رشد ويعتبره عميد الفلسفة العقلية فى عالمنا العربى كله (وبالمناسبة اقترح على برامجنا الثقافية فى الإذاعة والتليفزيون أن تستضيف الدكتور العراقى وسائر أساتذة الفلسفة ليشرحوا لنا فلسفة ابن رشد وغيره من الفلاسفة شروحًا مبسطة).

أيضًا تحدث الدكتور العراقى عن (ضعف الفكر الفلسفى) عندنا، وقال إن هذا الضعف هو سبب اختيارنا لفلسفة الغزالى وابن تيمية، بعكس أوروبا التى اختارت فلسفة ابن رشد وأقبلت على ترجمة كتبه والتأثر بأفكاره وآرائه .. (وطبعًا كثيرون من المشتغلين بالفلسفة يخالفون الدكتور العراقى فى هذا الرأى .. وأنا أرحب بنشر آرائهم أيضًا.

وتحدث الدكتور العراقى عن مشكلة الجوائز التقديرية عندنا فقال إن هذه الجوائز تمنح أحيانًا لأصحاب المناصب وذوى الشهرة الزائفة (وأنا اقترح على الأستاذ الدكتور أحمد هيكل وزير الثقافة إعادة النظر فى نظام جوائز الدولة بصفة عامة).

ثم تحدث الدكتور العراقى عن بعض الظواهر السلبية التى انتشرت فى مجتمعنا (مثل الهجوم على كتاب ألف ليلة وليلة، وعلى الفلسفة الوجودية، وعلى العلمانية. وعلى

(*) جريدة الأخبار، ٨٧/٩/١٠.

كتابات المتصوف محيى الدين بن عربى) وقال إنها كلها ظواهر خاطئة ولا يعالجها غير نشر الفكر العقلانى فى وسائل إعلامنا وفى جامعاتنا.

وبالنسبة للفنون والآداب قال إنه لا أمل فى تقدمها إلا بالتركيز على القول بأن (الفن للفن) وبذلك نتجنب الأعمال الهابطة والضعيفة أدبيًا وفنيًا.

أيضًا دعا الشباب إلى (أن يقرأ) وطالب وسائل إعلامنا برفع المستوى الفكرى.

وأشار إلى مشكلة العلاقة بين (المرأة) و(الفلسفة)، وتساءل: هل يوجد أمل فى أن نجد - مستقبلاً - امرأة تبدع فى مجال الفلسفة؟ أو نجد امرأة فيلسوفة؟!

وأجاب بقوله (لا أمل)!! فما رأيكم فى هذه الإجابة؟!

(٢١)

هذا الخبير الفلسفى

بقلم: عبد الفتاح البارودى(*)

مجمع اللغة العربية - أو كما نسميه مجمع الخالدين - اختار الدكتور عاطف العراقى خبيرا بلجنة الفلسفة بالمجمع، فمن هو هذا الخبير الفلسفى؟! أولا أنا أهنئ الدكتور العراقى على هذا الاختيار لأن هذا المجمع يضم مجموعة كبيرة من صفوة العلماء والمفكرين والأساتذة وإذن فليس من المستغرب أن يهتموا بالفلسفة، وأن يختاروا هذا المفكر الفلسفى ليتعاون معهم فى كفاحهم الرائع - والصامت - لنشر (المعرفة) .. وأنا أتمنى أن تهتم كل هيئاتنا العلمية والأدبية والفنية بالفلسفة وبدراستها.

وبالنسبة للدكتور العراقى يكفى أن أذكر أنه يعيش حياته كلها راهبًا متفرغًا للتحصيل العلمى المتواصل .. عرفت ذلك من مؤلفاته .. فمنذ خمسة عشر عامًا بدأ يصدر كتبه، وأدهشنى فيها أنه يلتزم بمنهج علمى حيث كان وقتئذ مدرسًا للفلسفة فى كلية آداب القاهرة، ثم رأس قسم الفلسفة، ثم هو الآن أستاذ تاريخ الفلسفة .. وخلال كل هذه المراحل ظل يواصل نشر دراساته الفلسفية فى كتب تؤكد كلها أنه عميق التفكير ..

أيضًا لاحظت أنه - مع غزارة علمه - شديد التواضع وشديد الوفاء لأساتذة الفلسفة .. وكل كتبه مهداة إليهم، أى مهداة إلى الدكاترة إبراهيم مدكور وتوفيق الطويل وزكى نجيب محمود والأب أنستانس الكرملى وزملائهم .. أى أنه لا يجحد فضل الأساتذة الكبار الذين شاركوا فى تعليمه أو الذين زاملوه، أو الذين ناقشوه .. ثم أنه رغم تواضعه فإنه عنيد فى المناقشة وفى الدفاع عن منهجه وآرائه ..

كل هذا لاحظته فى مؤلفاته، وفى أحاديثه، ثم لمست هذه الصفات أو هذه الخصائص الأصيلة فى تفكيره عندما التقيت به فى الندوات الإذاعية المتخصصة، وبالذات فى ندوات البرنامج الثانى .. إن الزميلة عفاف المولد رئيسة هذا البرنامج دعتنى للاشتراك معه فى عدة ندوات حضرها معنا بعض زملائه من أساتذة ومدرسى الفلسفة، ومن بينها ندوات شارك فيها العالم الفيلسوف الدكتور التفتازانى .. وفى كل هذه الندوات برهنت مناقشات الدكتور العراقى على أنه (عقل) يدافع عن آرائه بالحجج العقلية، ويدعو إلى الفلسفة العقلية ويؤمن بالأدلة العقلية، ومن هنا نشأ غرامه الشديد (بابن رشد) الذى يعتبره عميد الفلسفة العقلية فى تاريخنا العربى كله ..

أيضًا لمست فى كتبه ومقالاته ومناقشاته الإذاعية والتليفزيونية أنه يؤمن بأن (التنوير العقلى) هو أهم ما ينقذنا من (التخلف) الذى نعانيه فى ثقافتنا وفنوننا وآدابنا.

(*) جريدة الأخبار، ١٩٨٧/١١/١٥م.

ولأنه مفكر يحترم الفلسفة العقلية فإنـه يختلف مع كثيرين - حتى من زملائه في تقييم (التراث) .. وهذه قضية شائكة، ولكنه يعالجها معالجة عقلية .. وصحيح أن تراثنا الأدبي والفني والفكري جدير بالاحترام ولكنه يقول إننا ربما نجد في بعض كتب التراث (خرافات) لا تصلح لحياتنا العملية، ومن هنا فلابد من (الانتقاء والاختيار) أي اختيـار المناسب لحياتنا الفكرية والثقافية، ورفض الأفكار التي تعوقنا في مسيرتنا نحو التقدم الحضاري ..

مفكر في هذا المستوى أليس من حقه علينا أن نهنئه باختياره خبيرا فلسفيًا في مجمع الأساتذة والمفكرين (الخالدين)؟!

مذاهب فلاسفة المشرق

بقلم: عبد الفتاح البارودى(*)

أبدأ مقالاتى الرمضانية بالكتابة عن كتاب (مذاهب فلاسفة المشرق) .. لماذا؟! لأن هذا الكتاب مكتوب عليه أنه (الطبعة التاسعة)، وهذه العبارة تثبت لنا أن عندنا جمهورًا يقرأ الفلسفة لدرجة أننا نجد أن أحد الكتب الفلسفية تصدر له تسع طبعات .. والواقع أن مؤلفه الدكتور عاطف العراقى اختار موضوعا مهما، وهو شرح آراء أشهر فلاسفة المشرق مثل (الكندى وابن سينا والغزالى).

وميزة الدكتور العراقى أن له منهجًا واضحا فى كل مؤلفاته، وهذا المنهج هو محاولة استخلاص ما فى فلسفة أى فيلسوف من (تفكير عقلى) وتجاوز أى أدلة جدلية أو خطابية مستهدفًا محاولة الوصول إلى اليقين بالبراهين.

وكذلك يحتم عليه منهجه أن يخالف بعض الباحثين الذين يدخلون تحت مفهوم الفلسفة موضوعات ليست ذات صلة وثيقة بالفلسفة، مثل (موضوعات علم الكلام وعلم أصول الفقه والتصوف) .. وهذا رأى جرئ يختلف فيه كثيرون مع الدكتور العراقى .. ورأيى أن من مزايا الدكتور العراقى أنه باحث عقلانى .. فمثلا فى هذه النقطة الجريئة التى يعلن فيها استبعاد هذه الموضوعات التى يراها (محشورة) فى الفلسفة بلا مبرر فإنه يسجل فى نفس الوقت أنه لا يطالب بعدم دراستها وإنما هدفه أنه من الضرورى التفرقة بين دائرتين: الدائرة الأولى فلسفية محددة ودقيقة، ويدخل فى نطاقها تفكير مفكرين تنطبق عليهم لفظة (الفيلسوف) لأن المنهج الذى ساروا عليه هو (منهج فلسفى) .. وأما الدائرة الثانية فهى فضفاضة وغير دقيقة المعالم، ولهذا يدخل فيها تفكير أناس أثاروا العديد من القضايا والمناقشات التى تتعلق فى قليل جدًا من جوانبها بدائرة الفلسفة، ولكنها لا تصعد إلى (مستوى المذهب الفلسفى).

هذا التفكير هو الذى دفعنى إلى احترام كتب وبحوث الدكتور العراقى .. ويكفى أنه يرى عدم الخلط بين (منهج فى التفكير يلتزم به الفيلسوف) ومنهج آخر إذا كنا نجد فيه (التمسك بالعقل) كما هو الحال عند (المعتزلة) مثلا إلا أنه يقوم أساسًا على الجدل، وعلى المناقشات اللفظية أحيانًا .. وهناك منهج ثالث يعتمد على (القلب وشهادة الذوق والوجدان) كما هو الحال عند (المتصوفة) مثلاً.

كل هذه الآراء جديرة بأن نقدرها .. فنحن نقدر رجال المعتزلة مثلاً، ولكن ليس بينهم (فيلسوف) واحد.

هذه الأحكام حددها الدكتور العراقى بهذه الدقة، وقال إننا فى حاجة ماسة إلى إعادة كتابة تاريخ الفلسفة العربية، بحيث نفرق تفرقة حاسمة بين ثلاثة تواريخ: (تاريخ الفلسفة) و(تاريخ علم الكلام) و(تاريخ التصوف) .. وهذا هو ما فعله فى كتابه (مذاهب فلاسفة المشرق) .. وإذن أليس كتابه هذا جديرًا بالنجاح. لدرجة أن صدرته له تسع طبعات فى تسع سنوات؟!

(*) الأخبار، ١٧/٤/١٩٨٨م.

(٢٣)

قراءات فلسفية فى رمضان

بقلم: عبد الفتاح البارودى(*)

أمامى عشرات من الكتب التى أرشحها لك أيها القارئ للقراءة فى رمضان .. ولكننى أبدأ بكتاب (ثورة العقل فى الفلسفة العربية) للدكتور عاطف العراقى .. لماذا؟! لأن هذا المؤلف يشرح لنا قضايا فلسفية مهمة بمنهج (عقلى) و(تجديدى) .. أى أنه ليس بحثًا (تقليديا) .. بل انه يصارحنا منذ البداية بأننا لو سرنا فى طريق التقليد مئات السنين فلن نستطيع التقدم خطوة واحدة فى إرساء دعائم فلسفتنا العربية وأيضًا يطالبنا بأن نكشف عما فى فلسفتنا من مواطن القوة والضعف بحيث نستطيع وصل ما انقطع حتى يكون تاريخ الفلسفة العربية تاريخًا ممتدًا.

وهو فى هذا يختلف عن كثير من الباحثين الذين يرون أن تاريخ فلسفتنا العربية انقطع بموت فيلسوفنا العربى (ابن رشد) .. ولكنه فى نفس الوقت يقول إننا لا نجد الآن عندنا فيلسوفًا صاحب نسق عقلى محكم وذلك فى مجال فكرنا الفلسفى العربى .. وليس معنى ذلك أنه لا يعترف بوجود (مفكرين) عندنا بل إنه يقول إن فى تاريخنا الفكرى المعاصر فريقًا من المفكرين بلغوا درجة كبرى من عمق الفكرة وخصب الاتجاه ولكننا نظلمهم إذا قلنا أن الغاية الرئيسة التى قصدوا إليها كانت (وضع مذهب فلسفى).

واستغرق باحثنا فى شرح هذه النقطة فى عدة صفحات كما شرح معنى ما يقصده (بثورة العقل) أى شرح كيف يؤدى العقل دوره فى (التجديد) وكيف ننتقل من التجديد إلى (الثورة العقلانية) .. ثم قال إن كتابه هذا يشمل ثلاثة فصول منها فصل موضوعه (البحث فى مصادر المعرفة عند مفكرى وفلاسفة العرب) والفصل الثانى موضوعه يدور حول دراسة جانب من فلسفة (الفارابى) والفصل الثالث يدور موضوعه حول نقد موقف ابن سينا من التصوف تعبيرا عن ثورة العقل.

ومن الآراء الجريئة التى سجلها مؤلفنا أنه قال عن (الغزالى) رأيا أنقله بالحرف الواحد: قال (وقد كشفنا عن بعض الأخطاء والمغالطات التى نجدها عند الغزالى) .. وسبب هذا النقد هو أن "الغزالى" أعلن أن آراء الفلاسفة لا تعجبه .. وعلل ذلك بأن آراءهم تتعارض مع بعضها البعض ولو كانت صحيحة لكانت كالحقائق الرياضية ليس عليها خلاف!.

وهنا يرد الدكتور العراقى عليه فيقول: إن الغزالى بقوله هذا يطالبنا بصب التفكير فى قالب واحد مع أن الفلسفة لم توجد إلا لتكون بحثًا عن الحقيقة.

ومن الإنصاف للدكتور العراقى أن أذكر له أنه لا يعارض الغزالى لمجرد المعارضة وإنما هو يعارضه على أسس عقلية .. وفى نفس الوقت يحاول تقييم آرائه تقييما موضوعيًا ..

(*) جريدة الأخبار، ١٩٨٩/٤/٧م.

فيقول: "قد يكون من حق الغزالى أن يتحدث ما شاء له التحدث عن سمو المعرفة الصوفية، وأن يرفع مرتبة إيمان العارفين فوق مرتبة إيمان العوام وإيمان علماء الكلام، ولكن هل من حقه أن يقول إنه ما كتب كتابه تهافت الفلاسفة - إلا لكى يهدم ويعترض!؟".

أيضًا شرح ذلك الدكتور العراقى فى كتابه (مصادر المعرفة عند مفكرى وفلاسفة العرب) وقال إننا إذا كنا لا نجد اختلافًا عند مفكرى العرب وسائر المؤلفين الذين بحثوا فى هذا المجال إلا أن العبرة بالتطبيق على الآثار الفكرية التى تركوها لنا .. ثم شرح معنى (المذهب العقلى) فقال إنه المذهب الذى يؤمن صاحبه بقيمة العقل ويشتمل على مبادئ أولية وعلى ضوئها يهتدى المرء فى حياته الفكرية.

وقال إن للمذهب العقلى عدة صور تختلف فيما بينها وتتعدد إلا أنها تتفق فى اعتبارها أن العقل مقياس ومعيار على أساسه نحكم على الشئ بأنه صواب أو خطأ فيقال عن شئ ما إنه (عقلى) لأنه يستند إلى العقل، وعلى ذلك تسمى النتيجة التى ينتهى إليها (عقلية).

وإلى جانب شرحه هذا لمصادر (المعرفة اليقينية) فإن الدكتور العراقى شرح أيضًا (مصادر المعرفة غير اليقينية) فقال إنها لا تعد داخلة فى مجال البرهان بل إنها تتخذ من (الجدل) أساسًا وطريقًا وهى تشمل عدة نوعيات ومنها (المقبولات - والمظنونات - والمسلمات - والمشهورات - والمخيلات - والوهميات).

وفى المقارنة بين هذين النوعين من المعرفة قال إننا إذا كنا نفضل (البرهان) على ما عداه فإن سبب ذلك هو أننا ندعو إلى منهج عقلى ولا نرتضى بالعقل بديلاً وإذا قلنا (العقل) - وهو أشرف ما فى الإنسان - فقد قلنا إلى حد كبير (بالبرهان) وهو أعلى أنواع الأقيسة المنطقية.

عمومًا قراءة هذا لكتاب مفيدة جدًا .. فهل أرجو أن تناقشه البرامج الثقافية ضمن البرامج الرمضانية الكثيرة كما وكيفًا.

(٢٤)

فلســـــفة

بقلم: عبد الفتاح البارودي(*)

فى الشهر القادم يحتفل أساتذة الفلسفة فى العالم المتحضر بذكرى الفيلسوف العربى (ابن رشد) وهى الذكرى رقم (٧٩١)، وبهذه المناسبة أصدر فيلسوفنا الدكتور عاطف العراقى طبعة جديدة من كتابه (المنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد) .. فماذا قدم فيه من شروح وتفسيرات؟! أولاً أذكر أنه من المصادفات - الفلسفية - أن عيد ميلاد الدكتور العراقى أيضًا مر يوم (١٥ نوفمبر الحالى)، وأنا أدعو زملاءه وتلاميذه وكل عشاق الفلسفة والمعرفة أن يحتفلوا بعيد ميلاده تحية للجهود التى يبذلها من أجل إلقاء الضوء على المنهج الثقافى.

ويكفى أن أذكر أنه ألف كتاب (النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد. وكتاب (الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا)، وكتاب (مذاهب فلاسفة المشرق) وكتاب (تجديد فى المذاهب الفلسفية والكلامية) وكتاب (ثورة العقل فى الفلسفة العربية) وكتاب (الميتافيزيقا فى فلسفة ابن طفيل).

وأما أحدث مؤلفاته فهو الطبعة الجديدة من كتاب (المنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد) .. والدكتور العراقى يعشق ابن رشد ويسميه (عميد الفلسفة العقلية فى بلداننا العربية) .. وأيضًا يذكر بكل تقدير أساتذة الفلسفة، ولهذا أهدى كتابه هذا إلى الفيلسوف الدكتور توفيق الطويل، وأيضًا سجل فى بداية صفحاته شكره وتقديره للدوائر الفلسفية والفكرية والعلمية (فى بلاد العالم شرقًا وغربًا) التى قدمت له المصادر والمراجع، وهنا ذكر اسم الفيلسوف الأب جورج قنواتى.

وبدأ كتابه هذا بشرح أبعاد المنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد، وكذلك قال بكل جرأة إن أبرز المفكرين الذين دعوا إلى الاعتماد على (العقل) واتخاذه أساسًا ومنهجًا حين البحث فى أى مشكلة فكرية أو فلسفية هو فيلسوفنا ابن رشد.

ثم أشار إلى المكانة الكبيرة التى يحتلها ابن رشد بفضل ذيوع فلسفته فى أوربا .. (وهنا ذكر البحث الذى تقدمت به الدكتورة زينب خضيرى للحصول على درجة الدكتوراة فى الفلسفة من كلية الآداب جامعة القاهرة، وفى هذا البحث حللت مدى تأثير ابن رشد فى مفكرى الغرب).

أيضًا أشار الدكتور العراقى إلى أننا إذا كنا نجد عند ابن رشد منهجًا نقديًا فإن هذا يدل على تمسكه بخصائص الفكر الفلسفى، وقال إنّ هذا الفكر لابد أن يقوم على أساس (النقد) وليس مجرد (المتابعة) لآراء الآخرين .. لماذا؟ لأن المفكر لو كان متابعًا لآراء

(*) جريدة الأخبار، ٢٣/١١/١٩٨٩م.

الآخرين أو مقلدًا لهم فإنه لا يستحق أن يسمى بالفيلسوف. ولا يصح أن نقول عنه إنه يكتب في مجال الفلسفة.

ومن هنا نجد النقد معبرًا عن (الحركة) لا السكون، ومعبرًا عن (التجديد) لا التقليد، ومعبرًا عن (الثورة) لا الجمود.

ونتيجة لذلك كله قال الدكتور العراقي إنّ الفلاسفة الذين يتميزون (بالحس النقدي) و(الشكي) يحتلون (مكانة كبيرة) في التاريخ (كالسوفسطائيين)و(أرسطو) و(كانت) و(المعتزلة) والفيلسوف العربي (ابن رشد).

وهنا أطلق العراقي حكمًا جريئًا، فقال إن ابن رشد يقف على قمة الفلسفة العربية. وبعده لا نجد فيلسوفًا عربيًا حتى أيامنا المعاصرة التي نحياها .. أي منذ ثمانية قرون وحتى الآن.

إنه كتاب مفيد وجرئ وعظيم ويعتبر درسًا في التحليل النقدي والفلسفي. فهل تناقشه برامجنا وهيئاتنا الثقافية؟!

(٢٥)

مع الدراسات الثقافية

بقلم: عبد الفتاح البارودى[*]

أنا أحيى الأستاذ الدكتور عاطف العراقى لأنه أصبح (ظاهرة ثقافية ملحوظة الانتشار) .. فإلى جانب تدريسه الأكاديمى للفلسفة فإنه يواصل شروحه الفلسفية فى مختلف المجالات.

وبالأمس أرسل لى مجلتين ثقافيتين. احداهما بعنوان (عالم الكتاب) حيث كتب فيها دراسة نقدية بعنوان (نظرة فى مستقبل البشرية) والثانية عوانها (دراسات عربية وإسلامية) وكتب فيها دراسة بعنوان (تصيف العلوم عند العرب) فما هو ملخص هاتين الدراستين؟!

فى الدراسة الأولى قال لنا إن عبارة (نظرة فى مستقبل البشرية) هى اسم كتاب من تأليف (فيديريكو مايور ثاراجوثا) وترجمه عن اللغة الأسبانية (الدكتور محمود على مكى) أيضًا قال لنا إن المؤلف تولى رئاسة جامعة غرناطة، وعمل وزيرا للتعليم والعلوم فى أسبانيا. وقال عنه الدكتور محمود محفوظ أنه يؤكد بصفة دائمة على ما أسماه سقراط (بالبعد الأخلاقى للعلم).

والمؤلف خص فصلاً للحديث عن حقوق الإنسان، وأيضًا يبحث دور العلم فى المجتمع، وكذلك يفرق بين العلم من جهة وتطبيقاته من جهة أخرى، ويمتاز بنظرته العلمية العقلانية، وهذا واضح فى حديثه عن الأبحاث العلمية والقدرات الإنسانية وفى دراسة البحث العلمى والإبداع، وهو يختم كتابه الرائع بقوله إن مصير الإنسانية يتوقف على مدى استطاعتنا أن ننقل مركز الثقل فى العالم من الحرب إلى السلام، ومن التقدم الذى يعبر عنه بمنطق الاقتصاد إلى التقدم الذى يعبر عنه بمنطق (الثقافة)!!

وأما فى الدراسة الثانية (تصنيف العلوم عند العرب) فإن الدكتور عاطف العراقى يروى لنا أن مفكرى العرب بذلوا جهدا كبيرًا فى مجال تصنيف العلوم، وكانت مجهوداتهم مؤثرة فى العديد من المفكرين الغربيين فى عصر النهضة والعصر الحديث وكانت الكتب والرسائل التى قدمها (الكندى والفارابى والخوارزمى) وغيرهم تمثل المنارة التى اهتدى بها مفكرو الغرب .. وإذا كان مفكرو العرب قد تأثروا بالسابقين فإن هذا لا يقلل من دورهم وأهميتهم .. أى أنهم بقدر ما تأثروا كانوا أيضًا مؤثرين فى اللاحقين عليهم.

ثم قال .. إننا إذا بدأنا بالكندى الذى يعد أول فلاسفة العرب - استطعنا القول بأننا نجد لديه اهتمامًا فائقًا بالبحث فى مجال تصنيف العلوم، وصحيح أن شهرته فى هذا المجال لا تبلغ شهرة الفارابى، ولكن لابد أن نضع فى اعتبارنا أنه كان سابقًا فى تنبيهنا إلى بعض الأبعاد.

عمومًا .. هل أكرر تحيتى للدكتور العراقى لأنه يواصل بحوثه فى خدمة الثقافة والمعرفة؟!.

---

[*] الأخبار، ٢٨/٦/٩٢.

(٢٦)

للنقـــد فقــط

بقلم: عبد الفتاح البارودى(*)

ما هى أسباب (السطحية) فى تفكير (الجيل الجديد من المثقفين) فى معظم الهيئات الثقافية؟!

هذا السؤال أثير فى الحوار مع الأستاذ الكبير الدكتور عاطف العراقى خلال الكتابة عن الرائد الفيلسوف الدكتور زكى نجيب محمود.

وأنا هنا ألخص بعض ما قاله الدكتور العراقى .. فأولا قال إن السطحية لها أسباب كثيرة ومن بينها (تغير القدوة).

وذكر أمثلة كثيرة، فقال إن (طه حسين) أصبح طه حسين لأنه فعل باجتهاده ما أهله لأن يكون على قمة عصرنا الحديث.

ثم قال إن هذا ينطبق على العقاد وتوفيق الحكيم وزملائهما ثم ذكر أن زكى نجيب محمود كانت حياته مليئة بالكفاح ولم يعتمد فيها إلا على نفسه، وشق طريقه وسط الأشواك والصخور، وبحيث أصبح رائد التنوير المعاصر. وهرم مصر الفكرى وعملاق الثقافة العربية وأنه لم يعتمد على منصب أو وساطة.

وقال إنّ من أسباب السطحية انتشار ظاهرة الشللية وعدم وجود روح نقدية محددة المعالم .. وانتشرت السطحية فى كثير من المجلات والصحف وبرامج الإذاعة والتليفزيون، لأن فاقد الشئ لا يعطيه..

وأيضًا قال: حتى جامعاتنا انتشر فيها (أشباه الأساتذة) فهل بعد هذا نأمل فى وجود حركة ثقافية مستقبلية؟ بل إن أكثر الذين يتحدثون عن التنوير وعن العقل يحملون فى داخلهم كراهية للتنوير وللعقل، لأن الأمر عندهم لا يزيد عن مجموعة من التصريحات تطلق فى الفضاء وتعبر عن فراغ فكرى رهيب.

ثم ما رأى الدكتور عاطف العراقى أستاذ الفلسفة فى الرسائل العلمية، أى رسائل الماجستير والدكتوراة؟! هل أقول إنه قال إن أكثر هذه الرسائل يجب أن تلقى فى النار؟!

(*) جريدة الأخبار ١٩٩٣/٩/٢٤م.

(٢٧)

ابـن رشد ومستقبل الثقافة العربية

بقلم: منى رجب[*]

ما أكثر ما تردد فى الآونة الأخيرة من دعاوى الجمود تحت ستار الدين، وما أحوجنا إلى نشر ثقافة التنوير وفتح الأبواب للثقافات الأخرى لمواجهة دعاوى الإظلام بل ما أحوجنا إلى تغليب العقل لتحجيم الخرافات التى يرددها البعض فى وطننا العربى باعتبارها حقائق. ومن هنا فإننى أعتقد أننا فى حاجة إلى تكاتف جهود المثقفين من مختلف اتجاهاتهم لبعث أفكار رواد التنوير وتسليط الضوء على أعلام العرب ممن كانت لهم بصمات على تاريخ الفكر الإنسانى .. أن الرؤى التنويرية هى فقط الجديرة بان تقتلع جذور الراغبين فى الإظلام .. ولهذا فإن من أهم الكتب الصادرة هذا العام كتاب د. **عاطف العراقى** "الفيلسوف ابن رشد ومستقبل الثقافة العربية" .. فلقد قضى العراقى أكثر من أربعين عامًا من حياته دارسًا ومنقبًا ومفتشًا بداخل فكر عميد الفلسفة العقلية فى العالم العربى والذى يمر هذا العام أكثر من ثمانية قرون على فلسفته الخالدة فى التنوير وفتح الأبواب على الثقافات الأوروبية .. ويلخص د. العراقى فى جملة واحدة الهدف من كتابه قائلاً فى عبارة موجزة لكنها شديدة العمق "لا يصح الابتعاد عن طريق العقل لأنه أشرف ما خلقه الله فينا، ولأنه طريق النور الذى يدفعنا إلى الإمام وهذا أساس دعوة ابن رشد، فالعيب إذن ليس فى التراث، ولكن فى الفهم الخاطئ للتراث".

إن هذا الكتاب هو بمثابة بعث ثان لأفكار الفيلسوف ابن رشد والتى نحن فى أمس الحاجة إليها فى حياتنا المعاصرة الآن حيث اختلطت المفاهيم وشاعت الخرافات واختل ميزان القيم، ونصب البعض نفسه مفسرًا للدين على حساب حقوق الإنسان، وأول هذه الحقوق حقه فى التعليم والمعرفة .. بل من الضرورى أن نستفيد فى حياتنا المعاصرة من دعوة ابن رشد النقدية العلمية التى دعا إليها وكأنه كان يكتشف ما سيحدث بعده بعدة قرون.

---

[*] جريدة الأهرام.

د. العراقى ومعجمه الفلسفى

بقلم: منى رجب(*)

من الأمور المؤسفة فى حياتنا الثقافية المعاصرة ذلك القصور الواضح وسوء الفهم الموجود لدينا كعرب فى قراءة الدراسات والمعالجات الخاصة بالفلسفة العربية .. بينما من ناحية أخرى نجد أن كثيرًا من محاولات سوء فهم أبعاد وقضايا الفلسفة العربية، قد صدرت عن المتشدقين وأشباه الدارسين.

ولقد دعا المفكر د. عاطف العراقى منذ ما يقرب من نصف قرن من الزمان إلى تحديد الأشياء ووضع النقاط فوق الحروف حيث حاول تصحيح تسمية الفلسفة الإسلامية، حيث أكد أنه من الخطأ إطلاق اسم الفلسفة العربية على أعمال الغزالى وابن تيمية لأن ذلك نقض لعدم وجود فلاسفة عرب منذ وفاة عميد الفلسفة العقلية فى بلداننا العربية، وهو الفيلسوف ابن رشد، ومن هنا جاءت فكرة إصدار معجم للفلسفة العربية لتصحيح الأخطاء الموجودة فى الدراسات التى قدمها مجموعة من الباحثين العرب، ومن بينها مثلاً إطلاق لقب العالم بدلا من الفيلسوف على ابن رشد .. ولهذا أصدر د.العراقى معجم الفلسفة العربية ليكون إضافة تشرح وتقدم للقارئ وللمتخصص معنى عبارات فلسفية مهمة مثل أبد وأزل وتأويل وحركة ودهرية ومتداخل كما يلقى الضوء على شخصيات مهمة فى الفلسفة العربية مثل الكندى والفارابى وابن سينا وابن رشد، وهو جهد متميز ونواة نرجو أن تكتمل فى الفترة القادمة ليتوافر لدى قارئ العربية معجم فلسفى واف ومطلوب.

(*) جريدة الأهرام، ٢٠٠١/٣/٢٣م.

(٢٩)

العقل والتنوير فى الفكر العربى المعاصر

بقلم: مأمون غريب[*]

صدر عن دار قباء للطباعة والنشر كتاب (العقل والتنوير فى الفكر العربى المعاصر) .. قضايا ومذاهب وشخصيات للدكتور عاطف العراقى أستاذ الفلسفة العربية بجامعة القاهرة ..

والدكتور عاطف من أساتذة الفلسفة الحريصين على العقل كقيمة لإدراك الأمور والأشياء. والبعد عن الأساطير والأوهام في تناول مختلف القضايا .. وإذا كان العراقى فى هذا الكتاب يركز على الفكر العربى المعاصر، إلا أن هذا الفكر مستمر الصلة بشكل أو بآخر بالتراث، فإن العراقى بدأ دراسته عن ابن رشد، ثم بدأ يبحر بنا عبر صفحات الكتاب حول العديد من القضايا المعاصرة من خلال منهجه العقلى، كما توقف بنا عند شخصيات هامة تركت بصماتها على حياتنا الفكرية والثقافية من أمثال الطهطاوى، والأفغانى، والكواكبى، ومحمد عبده، ومحمد إقبال، ومصطفى عبد الرازق، وأحمد أمين، ومحمد حسين هيكل، ويوسف كرم، وأحمد لطفى السيد، والعقاد، وأمين الخولى، وأحمد فؤاد الأهوانى، وطه حسين، وعثمان أمين، وتوفيق الحكيم، وبول غليونجى، وتوفيق الطويل، وعلى عبد الواحد وافى؛ ويوسف إدريس، وجمال حمدان، ومحمد عزيز الحبابى، وزكى نجيب محمود، ونجيب محفوظ، والأب جورج قنواتى وغيرهم ..

ومن خلال رحلته مع هذه الأعلام يبرز أدوارها وما قاموا به من فكر كان علامة طريق نحو غد أكثر أملاً وإشراقًا ..

(١)

والمؤلف يرى أن العقل يمثل التقدم، يمثل القوة الخلاقة المبدعة، وهل يمكن الحديث عن التنوير سواء فى أوربا أو فى عالمنا العربى المعاصر، دون القول بالركيزة الكبرى، والأساس القوى البنيان لهذا التنوير، وهو العقل والعقل وحده ..

إن النزعة الإنسانية، تلك النزعة التى تسود التنوير، لا يمكن تصورها بعيدة عن العقل والمعقول، ولم نسمع عن سخرية من العقل عند أمثال ديدرو ومونتسكيو وفولتير وجوته وجون لوك، وبنتام وهيوم وبنيامين فرانكلين إننا لا نجد ابتعادا عن العقل والمعقول عند الطهطاوى ومحمد عبده ولطفى السيد وطه حسين وحسين هيكل وسلامة موسى وتوفيق الحكيم وزكى نجيب محمود، وبعد أن يوضح المؤلف منهجه فى كتابة تلك الدراسة، أخذ يعيب على هؤلاء الذين يريدون العودة بنا إلى الوراء متجاهلين العقل، مع أن العقل هو المرشد والدليل والحكم إنه كالبوصلة يهتدى بها الإنسان فى الصحراء، إنه كالنور والضياء واليقين فلا سبيل إلا عن طريقه..

---

[*] آخر ساعة ١٩٩٧/١٢/١٧م.

(٢)

وإذا كان من الصعب أن نلم بكل ما جاء في هذا الكتاب الذي يضم أكثر من ٥٠٠ صفحة، فإننا نقف عند بعض محطات هذا الكتاب من خلال نظرة طائر، كما يقولون فهو يحدثنا عن أحمد أمين ودوره في مجال التنوير. فيحدثنا عن نشأته وثقافته ومؤلفاته المختلفة، ويورد قول الدكتور طه حسين في مقدمة الطبعة الأولى لكتاب فجر الإسلام حين قال:

"لقد أخذ أحمد أمين نفسه بأن يرد الحياة العقلية ما استطاع إلى عناصرها المختلفة المكونة لها، وبأن يعرف إلى أي حد امتزجت هذه العناصر وتداخلت. وما مقادير هذه العناصر في هذا المزيج العام؟ وما مقدار العنصر الجاهلي، وما مقدار العنصر الفارسي، وما مقدار العنصر اليهودي، وما مقدار العنصر اليوناني. وما طبيعة هذه العناصر نفسها. وما العناصر المختلفة التي كون كل واحد منها نفسه. ثم بعد هذا كله ما المزيج العربي والذي خرج من تفاعل هذه العناصر المختلفة فظهر في الآداب العربية كما نرى في شعر الشعراء، وخطب الخطباء، وعلوم العلماء وأمثال الناس في أحاديثهم العامة والخاصة.."

ويقول المؤلف:

"ونود أن نشير من جانبنا إلى أن أحمد أمين قد فعل في الضحى والظهر، ما فعله في الفجر، فجر الإسلام ..\ وإذا كان أحمد أمين قد اشتهر كأديب فإننا نرى أن اهتمامه بمجال تاريخ الفكر الإسلامي لا يقل عن اهتمامه بمجال الأدب، ومجال التاريخ، كل ذلك قد عبر عنه بأسلوب واضح سهل يدل على تمكنه من دراسة المجالات والقضايا التي تعرض لها ..

(٣)

ويحدثنا المؤلف عن رائد من رواد الفكر التنويري وهو الدكتور محمد حسين هيكل، فيعرض لمؤلفاته ومقالاته،وكيف أنه دعا إلى فتح النوافذ على أفكار الأمم الأخرى، ونجد ذلك عندما يقدم لنا كتابًا عن الفيلسوف جان جاك روسو، وحين يتناول بالتحليل أفكار مجموعة من الشخصيات العربية في كتابه (تراجم مصرية وعربية) وأيضًا حين يدرس موضوع الإيمان (المعرفة) والفلسفة في كتاب تحت هذا العنوان .. ويحدثنا المؤلف عن فكر الدكتور هيكل السياسي والأدبي والفلسفي، ويرى أنه لم يكتب ما كتب إلا دفاعًا عن فكر النور والتنوير، وأنه لم يكتب مؤلفاته ومقالاته لكي توضع في زوايا النسيان والإهمال، بل إننا على يقين بأن الرجل كان مثالاً في حياته الفكرية، وحياته العملية والسياسية، على يقين بأننا سنجد العديد من الدروس في كتابات هذا الرجل المفكر الأديب.

(٤)

وفي فصل آخر يحدثنا عن (يوسف كرم .. مؤرخًا للفلسفة ودارسًا لفكرنا العربي من منظور تنويري) ..

إن كاتبنا يستعرض مؤلفات يوسف كرم وترجماته. ويرى أن أفضل الكتب التى تمثل فكر يوسف كرم (العقل والوجود) وكتاب (الطبيعة وما بعد الطبيعة) .. لقد ألف الكتابين فى مرحلة متأخرة نسبيًا من حياته ويشهدان بعمق مفكرنا ونضجه الفلسفى ورؤيته النقدية ويمكن القول بأن الاتجاه الفلسفى عند يوسف كرم يمثل نوعًا من التوماوية الجديدة، وإذا كان يوسف كرم قد استفاد فى بلورة اتجاهه من بعض المذاهب التى سبقته فإننا نجد عنده العديد من الإضافات التى تجعله جديرًا بالدخول فى تاريخ الفكر الفلسفى المصرى المعاصر من أوسع الأبواب وأرحبها ..

وحسنا فعل الدكتور عاطف عندما أورد نماذج من كتب هذا المفكر الكبير..

(٥)

ويحدثنا عن أديب الفلاسفة وفيلسوف الأدباء أستاذنا الدكتور زكى نجيب محمود. فيحدثنا عن نشأته ودراسته فى مصر وانجلترا، ودوره التنويرى، ودعوته للتجديد، ووضوح رؤاه المستقبلية .. ومن أقوال المؤلف عن هذا المفكر الكبير إن الدكتور زكى نجيب محمود فى دعوته التجديدية كان حريصًا على أن يبين لنا أهمية الاستفادة من أفكار الأمم الأخرى، أى الانفتاح على حضارة الغرب، إننا نجد هذا واضحًا سواء فى كتبه الفلسفية، أو فى كتبه التى يغلب عليها أنها تعالج موضوعات أدبية .. ومن بينها (الشرق الفنان) وتجديد الفكر العربى، والمعقول واللامعقول، وحياة الفكر فى العالم الجديد، وبرتراند راسل، ودافيد هيوم، والمنطق الوضعى، ونحو فلسفة علمية، وجنة العبيط، وشروق من الغرب، وقشور ولباب، ومجتمع جديد أو الكارثة، والثورة على الأبواب، ومن زاوية فلسفية، وفى حياتنا العقلية، وفى فلسفة النقد، وهموم المثقفين، وثقافتنا فى مواجهة العصر إلى آخر كتبه ومؤلفاته الرائدة..

والعراقى يرى أننا لا نستطيع أن نفهم زكى نجيب محمود وحقيقة فكره واتجاهه إلا إذا قرأنا وحللنا كل ما كتب، كلمة كلمة، وأمعنا النظر فى فكره وما أعظمه من فكر.. فهذا الرجل هو منارتنا الثقافية، هذا هو الرجل المفكر الذى دخل تاريخ فكرنا العربى المعاصر وتاريخ أدبنا من أوسع الأبواب ..

ثم قدم المؤلف فى نهاية دراسته عن الدكتور زكى نجيب محمود تحليلاً نقديًا لآخر ما كتبه زكى نجيب محمود وهو كتابه حصاد السنين ..

إن هذا الكتاب الهام للدكتور العراقى إبحار جميل فى عالم هؤلاء الأعلام الذين أثرت كتاباتهم وأفكارهم الحياة، بما أبدعوه من فكر يثير جنبات الوجود، وثقافة تضئ معالم الطريق نحو غد أكثر أملاً وإشراقًا وإنتاجًا ..

(٣٠)

النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد

بقلم: مأمون غريب[*]

من الكتب الممتعة التى قرأتها أخيرًا كتاب (النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد) .. والكتاب من تأليف الدكتور عاطف العراقى رئيس قسم الفلسفة بجامعة القاهرة، ولأن مؤلف الكتاب من الدارسين المتعمقين للفلسفة .. ومن الذين أخلصوا لها إخلاصًا شديدًا فإننا نراه غيورًا على الفلسفة، عاشقًا لها، حتى أنه يسمى الدارسين للفلسفة خارج أقسام الفلسفة بالجامعة (أشباه الدارسين فى أشباه أقسام الفلسفة).

نحن إذن أمام مؤلف عاشق للفلسفه مولع بها، ومن هنا كان حرصى على قراءة هذا الكتاب الذى يلقى الأضواء على حياة ابن رشد وفلسفته، والأثر الكبير الذى تركه هذا الفيلسوف الكبير فى مجال الفلسفة .. فإلى ابن رشد يرجع الفضل فى إحياء الفلسفة من جديد فى العالم الإسلامى بعد أن استطاع الإمام الغزالى، بحملته القوية على الفلسفة واتهامه لها بأنها متاهات فكرية لا نفع منها، وأن أضرارها أكثر بكثير من نفعها .. ولا شك أن الغزالى فى هجومه العنيف على الفلسفة استطاع أن يجعل الناس تبتعد عنها، وتتهم المشتغلين بها بالزندقة .. حتى جاء ابن رشد ليعيد للفلسفة مكانتها فى النفوس والقلوب، رغم أنه عاش فى الأندلس .. هذه البلاد التى فتحت أبوابها للعلم، وأغلقته أمام الفلسفة والتنجيم!

وابن رشد اشتغل بالقضاء كأبيه وجده، وكان أيضًا فقيها .. ودرس الطب، وكان مفتاح فلسفته كما يقول الدكتور عاطف العراقى يكمن فى رفعه البرهان عما عداه فينادى بالمبادئ اليقينية البرهانية، وينادى بتطبيقها على الفلسفة، واعتبارها محكًا للنظر السليم فهو يقول:

إن الحكمة هى النظر فى الأشياء بحسب ما تقتضيه طبيعة البرهان. وهذا يوضح لنا حقيقة رأيه فى كل نظرية من نظرياته التى درست فى هذا الكتاب، مما يكشف لنا سر تمسكه بأرسطو دون غيره، فقد ضمن تلاخيصه وشروحه على كتب أرسطو الكثير من عناصر فلسفته، وقد تأكد لى أن شروحه وتلاخيصه تعد جزءًا لا ينفصل عن نظرياته الفلسفية بحيث يكون من العبث دراسة نظرية من نظرياته إلا إذا استخلصنا فهما لها وتأويلا من خلال تلاخيصه وشروحه.

ويرى الدكتور عاطف العراقى أنه قد آن الوقت لأن نعيد النظر فى مدى أهمية هذه الشروح والتلخيصات عند ابن رشد، وإلى أى حد عبر فيها عن فلسفته وذلك حتى لا

---

[*] الأخبار، ١٩٨٤/٨/٢٣م.

تبتر فلسفته بترا يسئ إليها ويقدمها فى صورة خاطئة، تلك الصورة الخاطئة التى يقول بها أشباه الدارسين، هؤلاء الذين ارتضوا لأنفسهم ظلام الجهل وكان أكثرهم لا يعلمون!

والمؤلف يسرد لنا حياة الفيلسوف ابن رشد الفكرية وثقافة عصره واشتغاله بالطب وشروحه لأرسطو وردوده على حجة الإسلام الإمام الغزالى وكذلك الفيلسوف ابن سينا .. ثم ينتقل إلى تحليل ودراسة نزعة الفيلسوف ابن رشد العقلية.

ومن المعروف أنه عندما عاد الخليفة الأندلسى المنصور من إحدى حروبه العديدة سنة ٥٩٣هـ رفعت إليه فى أمر القاضى أبى الوليد بن رشد مقالات تحتوى على الطعن فى دينه وعقيدته، وقد ترتب على ذلك نفيه ولم يطلق سراحه إلا قبيل موته بقليل.

وهذه المحنة التى تعرض لها الفيلسوف ابن رشد ترجع إلى أن بعض الفقهاء قد اتهموه بالزندقة. أو على حد تعبير المؤلف أن تصوير مبادئ ابن رشد على أنها كفر وزندقة جاء من جانب بعض غلاة الفقهاء وأشياعهم، إذ أنهم رغبوا فى الاستيلاء على الجو الفكرى والنظر إلى علوم الأوائل على أنها علوم مهجورة لا يصح الاشتغال بها. وإذا كانوا قد هولوا من أمر فلسفة ابن رشد عند المنصور، فإن هذا قد أداه إلى تقييد الفلسفة تأييدًا لهم وتزلفًا إلى الشعب، إذ أنه خاف مما يؤدى إليه تهويل الفقهاء وهم الذين يسيطرون على الشعب، فالمنصور إذن إنما امتحن ابن رشد هذه المحنة لا انتقامًا منه ولا اضطهادًا بل حدا من تهويلاتهم، وهم الذين درجوا من حين لآخر على المناداة بتكفير الفلاسفة والتنكيل بهم، وبذلك يكون الفقهاء قد أثاروا قلب المنصور ضد ابن رشد اعتمادًا على دراسته للفلسفة التى لا يمكن إغفالها حين تفسير نكبته. إذ أنها أدت إلى خلق عدد من الأعداء سعوا إلى جعل اعتقاده موضع شك عند المنصور .

ويخرج المؤلف العراقى من دراسته الهامة عن هذا الفيلسوف العظيم ابن رشد إلى أن تحليل مواهب ابن رشد تحليلاً دقيقًا يؤدى بنا إلى القول بأنه قد عبر من خلال أعماله عن نزعة عقلية لا يعوزها الوضوح ولا اليقين، نزعة عقلية ظهرت فى كل جانب من جوانب فلسفته.

ومعروف أن كتاب تهافت الفلاسفة الذى ألفه الإمام الغزالى والذى حاول الغزالى من خلاله أن يبين زيف الفلسفة وما فيها من تناقض وخاصة فلسفة الفارابى وابن سينا قد جعل الناس تنفر من الفلسفة، إلا أن الفلسفة بدأت تشق طريقها فى الأندلس على يد ابن باجة وابن طفيل وابن رشد وكان أهمهم بلا شك ابن هو رشد أكبر شارح لأرسطو فقد علق على كتب أرسطو فى شروح صغيرة ومتوسطة وكبيرة ورد على الغزالى فى كتابه تهافت التهافت، كما أنه حاول أن يوضح أن الفلسفة الحقة لا تتناقض مع الدين .. وهذا يتضح فى كتابيه (فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، والكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الملة) .. وباقى مؤلفاته قد نفدت فى العربية وإن احتفظ بها فى المترجمات العبرية واللاتينية.

.. ومهما يكن من شئ، فكتاب الدكتور عاطف العراقى كتاب هام، بل بالغ الأهمية إذ يبرز هذا الجانب الهام فى فلسفة ابن رشد .. وهى النزعة العقلية .. غير أننى ألمح من خلال هذا الكتاب وغيره من كتب الدكتور عاطف العراقى اعتداده الشديد بالعقل .. رغم أن العقل له حدود يتوقف عندها!

(٣١)

ثورة النقد فى عالم الأدب والفلسفة والسياسة

بقلم: مأمون غريب(*)

"ثورة النقد فى عالم الأدب والفلسفة والسياسة"، لقد ظهر هذا الكتاب الجديد للدكتور عاطف العراقى أستاذ الفلسفة بجامعة القاهرة تحت عنوان ثورة النقد فى عالم الأدب والفلسفة والسياسة .. القسم الأول - القضايا والمشكلات من منظور الثورة النقدية .. تحدث فى مقدمته عن النقد الحقيقى والنقد الزائف .. وهو يرى أنه ليس لدينا نقد ولا نقاد .. وإذا وجدنا القليل من النقاد المعاصرين من أمثال د. طه حسين. وعباس العقاد، وتوفيق الحكيم، ود. محمد مندور، ود. زكى نجيب محمود. ود. فؤاد زكريا، ود. لويس عوض، وفاروق عبد القادر فإن هذا لا يدلنا على أن النقد فى مصر قد أصبح ظاهرة ملموسة وعامة ..

ويرى أن النقد الحقيقى قد اختفى أو كاد، وسط النقد الزائف .. اختفى النقاد الحقيقيون وسط مئات من أشباه النقاد وإن كان أكثرهم لا يعلمون وهو يعيب على من يهاجم الحضارة الأوروبية، لأن الذين يهاجمونها من أكثر الناس استفادة من تطبيقات هذه الحضارة .. وإننا نحن العرب قد أصبحنا نأخذ من الحضارة الأوروبية .. نستهلك الحضارة ولا نسهم بنصيب .. أى نصيب .. أصبحنا كما نقول أصحاب توكيلات فكرية ..

كم عن القضايا الزائفة التى قمنا بإضاعة وقتنا فى بحثها كقضية أسلمة العلوم، وقضية تصور صراع بين التقدم العلمى والأخلاق، وغيرهما من قضايا ثار حولها الجدل، بل اللغط ..

إن غياب البعد النقدى هو الذى أدى إلى هذا الكم من الأخطاء بل المغالطات، وينادى العراقى بضرورة أن ننطلق كعرب حتى نحاول وصل ما انقطع، وصل حاضرنا بماضينا السعيد. وحتى لا نستمر فى لطم الخدود والبكاء على الأطلال، وبحيث نسهم مستقبلاً فى بناء الحضارة الإنسانية العالمية، وحتى لا نكون مجرد آخذين من الحضارات الأخرى، أى لا نكون مجرد متفرجين أو مشاهدين، بل نقوم بعمل إيجابى .. بفعل حيوى نشيط ..

ويرى المؤلف أهمية القيام بثورة نقدية .. هذه الثورة التى ستؤدى إلى تصحيح العديد من الأخطاء والمغالطات .. إنها ثورة ستكشف لنا عن الشهرة الزائفة، الشهرة العمياء .. ستبين لنا أن أكثر من نقول عنهم فى أوطاننا العربية أنهم من المثقفين، وأنهم من النقاد، وليسوا بمثقفين بل أشباه مثقفين، ليسوا نقادا بل أصحاب النقد الزائف .. النقد الخادع وإن كان أكثرهم لا يعلمون ..

(*) آخر ساعة، ١٧/٥/٢٠٠٠م.

والمؤلف يرى أن النقد علم ولا يعتبر فنًا، من هنا، تختلف وظيفة الناقد الذى ينظر إلى العمل الفنى والأدبى من خلال بعد موضوعى عن وظيفة الفنان أو الأديب صاحب الرؤية الذاتية ..

وترتبط الثورة النقدية بالعديد من القضايا والمشكلات والتساؤلات. والتى يحاول الكتاب دراستها ومن بينها: مدى استعداد العرب للدخول إلى ثقافة جديدة. بعيدا عن الثقافة الزائفة ثقافة البتروفكر، والتمييز بين المثقفين وأشباه المثقفين. والقضايا السياسية العربية والدفاع عن الاستشراق والتسامح الدينى، والأحكام الخاطئة فى مجال الفكر العربى التى لا حصر لها، والجامعات الحقيقية والجامعات الزائفة. وروايات الخيال العلمى والرؤية النقدية لما يطلق عليه أدب المرأة فى العالم العربى. وهل نجد نقدا ونقادا فى عالمنا العربى المعاصر؟

ومن خلال الإجابة على كل هذه الأسئلة يحاول المؤلف أن يضع خريطة واضحة المعالم والقسمات لما ينبغى أن يكون عليه النقد الصحيح.

(٣٢)
الفلسفة العربية والطريق إلى المستقبل

بقلم: د. عصام عبد الله(*)

إذا كانت وظيفة المفكر ليست مجرد تفسير الواقع أو تبريره، وإنما تغيير هذا الواقع في المقام الأول، فإن هذا المفكر لا يتسنى له القيام بوظيفته على النحو الأكمل إلا من خلال اتجاه عقلي نقدي، من هنا تكمن أهمية هذا الكتاب النقدي القيم للدكتور عاطف العراقي أستاذ الفلسفة العربية، الذي التزم بالمنهج العقلاني التنويري منذ أكثر من ربع القرن.

وهو يقدم في هذا الكتاب مجموعة من قضايا ومشكلات الفلسفة العربية، وكيفية الانطلاق نحو المستقبل. ويثير بدوره مجموعة من التساؤلات حول مستقبل الفلسفة العربية. والبحث عن أيديولوجية لفكرنا العربي ونحن على مشارف القرن الحادي والعشرين.

وعبر أربعة أبواب يحلل بطرقة تفصيلية قضايا الإنسان في المشرق العربي والمغرب العربي ويتحدث عن إخوان الصفا، والفارابي وأبي حيان التوحيدي ومسكويه والغزالي. وابن باجة وابن طفيل وابن رشد، والقضايا الخاصة بالمجالات العلمية، ومنها تصنيف العلوم عند العرب، والجوانب العلمية عند الكندي، وابن سينا وابن رشد. بالإضافة إلى قضايا الفلسفة الإلهية من خلال رؤية معاصرة، كما يحلل كتابين مهمين. الأول منهما يعبر عن الرؤية العقلية المستقبلية وهو كتاب "الحروف" للفارابي، والكتاب الآخر يعبر عن رؤية اللامعقول وهو كتاب "تهافت الفلاسفة" للغزالي.

ويؤكد المؤلف منذ البداية أنه لا توجد فواصل كثيرة بين الاتجاه النقدي قديمًا وحديثًا، إذ أن طبيعة المنهج النقدي لا تختلف في أساسها من عصر إلى عصر آخر، وأن اختلفت القضايا والمشكلات، ويرى أن البداية الصحيحة لدراسة فكرنا العربي وكتابة تاريخه لن تكون في موضعها من المنهج الصحيح إلا متمثلة في التركيز على الاتجاه النقدي، وفي بلورة المنهج النقدي عند مفكرينا القدامى والمحدثين.

فالعيب ليس في فكرنا في حد ذاته، وإنما في تأويلاتنا وفهمنا الفاسد لهذا الفكر.. لقد قال الفيلسوف الألماني شوبنهور، حين قاموا بإبلاغه أن كتابًا من كتبه قد تم بيع أوراقه كورق تالف، أي أنه لم يجد إقبالاً من جانب القراء. قال: إن كتابًا مثل هذا كالمرآة، إذا نظر فيها حمار فكيف نتوقع أن يرى فيها ملاكًا؟!

ويخلص المؤلف إلى ضرورة البحث عن أيديولوجية لفكرنا العربي، وإلا سيكون الطريق أمامنا مسدودًا إذا فكرنا في المستقبل، فالفكر العربي يخلو من أيديولوجية معينة، والواقع الموضوعي في واد، وهذا الفكر في واد آخر، أي أنه لا يستند إلى أساس أيديولوجي، ولا يقوم بنقد الواقع أو حتى التعبير عنه تعبيرًا صادقًا.

ومعظم معاركنا الفكرية - برأيه - معارك مفتعلة، تدور حول قضايا زائفة، أما الأيديولوجية التي يقترحها لفكرنا العربي فإن شعارها هو "تقديس العقل"، ومحورها السعي إلى التنوير، وقضيتها الكبرى تغيير الواقع وليس مجرد تفسيره أو تبريره.

(*) جريدة الأهرام، ١٩٩٨/٩/٣٠م.

(٣٣)

ابن رشد ومستقبل الثقافة العربية

بقلم: د. عصام عبد الله(*)

* تأليف: د. عاطف العراقى
* الناشر: دار الرشاد

قضى د. عاطف العراقى ما يقرب من نصف القرن مع عميد الفلسفة العقلية العربية "ابن رشد" وكتب عنه آلاف الصفحات فى كتب عديدة فضلاً عن ربطه الدءوب بين ابن رشد من جهة وقضايا التنوير والعقلانية ومكافحة الإرهاب الفكرى فى عالمنا العربى من جهة أخرى، وإصراره على أن وصل ما انقطع من تراثنا والبحث عن جذور للتنوير فى فكرنا العربى لابد أن يرتبط بابن رشد.

ويمثل هذا الكتاب المعنون بـ "الفيلسوف ابن رشد ومستقبل الثقافة العربية .. أربعون عامًا من ذكرياتى مع فكرة التنوير"، خلاصة التاريخ الحافل للمؤلف مع ابن رشد وكتبه وأفكاره وفلسفته، وهو حافل بالفعل بالذكريات والمواقف السارة تارة والمؤلمة تارة أخرى، لعل أشهرها وقوف المؤلف أمام محكمة الجنايات بالمنصورة عام ١٩٩٥م بسبب آرائه التنويرية والعقلانية التى قال بها فى مؤتمر عن ابن رشد.

ويتضمن الكتاب (٦٥٥ صفحة من القطع الكبير) فى قسمين، الأول محوره "فلسفة ابن رشد والمستقبل" ويبحث فى التراث الرشدى برؤية عقلية نقدية، ودور الفلسفة الرشدية فى التنوير، والدفاع عن ثقافة العولمة، أما القسم الثانى، فيعد دراسة موسعة ومتعمقة ترصد كل ما يتعلق بالفلسفة الرشدية من خلال العديد من المؤتمرات، والكتب التى اهتمت بفلسفة ابن رشد ومنهجه.

وأهم ما يستوقفنا فى هذا الكتاب أمران، الأول هو أن فلسفة ابن رشد - مثلها مثل كل الفلسفات الكبرى على مر العصور- تحوى إرهاصات وبذورًا جنينية تتكشف قيمتها وأهميتها وأبعادها من التطورات اللاحقة، مما يعنى أنه إذا كان ابن رشد قد توفى منذ أكثر من ثمانية قرون فإن فلسفته باقية ومؤثرة على مر الزمان.

الأمر الثانى، ضرورة النظر إلى كتابات ابن رشد فى مجموعها، حيث جرت العادة على استبعاد شروحه وتفسيراته على فلاسفة اليونان، وعلى رأسهم أرسطو، والاقتصار فقط على كتبه المؤلفة ويؤكد المؤلف أن شروح ابن رشد لكتب أرسطو بأضرابها الثلاثة - الشرح الأكبر، والأوسط، والتلخيصات- هى الجزء المكمل والمتمم لآرائه الفلسفية، بل إنها المصدر الأول الذى نهلت منه الرشدية اللاتينية فى أوروبا منذ القرن الثالث عشر الميلادى.

فى هذا السياق يطرح قضية التأثير الذى مارسته الفلسفة الرشدية فى أوروبا فى الوقت الذى انحسرت فيه فى موطنها، وحسب قول المؤلف "فإذا كان ماضينا لم ينصف فيلسوف قرطبة، فإن حاضرنا قادر على التكفير عن ذلك، فقد آن لمعشر المشتغلين بالتراث العربى أن يوجهوا أنظارهم إلى ذلك الجانب المغبون من الفكر الرشدى وهو "شروحه وتفاسيره".

(*) جريدة الأهرام، ٢٠٠١/٢/١٤م.

(٣٤)

دين العلم والمدنية

بقلم: د. عبد العزيز شرف(*)

"الإسلام دين العلم والمدنية" من الكتب الرائدة التى ترتبط باسم الأستاذ الإمام محمد عبده. صدرت منه طبعة جديدة مع دراسة للأديب المفكر الدكتور عاطف العراقى. فى سلسلة "كتاب سينا السياسى" وهى سلسلة تستحق التحية لما عقدت عليه العزم من تقديم أعمال رواد الفكر السياسى العربى الذين تصدوا للأخذ بيد هذه الأمة، وتقديم تصور واضح لمعالم الطريق إلى المستقبل الأفضل.

وفى ضوء هذا الفهم، يتضح الاهتمام بإصدار مؤلف الشيخ محمد عبده، الذى يحتل فى تاريخنا الفكرى العربى المعاصر مكانة كبيرة، ذلك أنه كما يقول د.العراقى فى دراسته القيمة للكتاب والكاتب: قد وضع بصماته البارزة على العديد من المجالات والميادين الفكرية والاجتماعية والسياسية بحيث يكون من الصعب تجاهل الدور العظيم والرائد الذى قام به سواء فى مصر أو فى بقية بلدان العالم العربى بل إنه كان معروفًا عن طريق آرائه الإصلاحية وكتاباته الجريئة لدى كثير من المفكرين الغربيين.

وآراء الأستاذ الإمام سواء فى كتابه "الإسلام دين العلم والمدنية، أو فى كتبه ورسائله ومقالاته الأخرى أيضًا، تدلنا بوضوح على أنه مفكر صاحب نظرة تجديدية ومن ذلك ما تقرؤه مثلاً فى موضوع "الدين والمتدينون" والإسلام فى أوائل القرن العشرين وغيرهما من موضوعات كتاب الإسلام دين العلم والمدنية.

ويبحث هذا الكتاب فى مجموعة من الموضوعات الهامة مثل: المسألة الإسلامية بين هانوتو والإمام، أصول الإسلام واشتغال المسلمين بالعلوم الأدبية والعقلية والإسلام ومدنية أوروبا.

وقد ظهرت هذه الموضوعات أولاً فى مجلة المنار عام ١٩٠١ وطبع أكثرها عدة مرات فى كتاب "الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية" وأثارت المقالات المتعلقة بالرد على هانوتو اهتمامًا كبيرًا من جانب المهتمين بفكر الشيخ محمد عبده سواء كانوا من العرب أو كانوا من الغربيين المستشرقين ومن بينهم تشارلز آدمز.

وقارئ هذا الكتاب ينتهى إلى الاتفاق مع د. العراقى على أن الأستاذ الإمام محمد عبده قد ذهب فى دراسته لأصول الإسلام، إلى أن "الإسلام قد أطلق للعقل البشرى أن يجرى فى سبيله الذى سنته له الفطرة بدون تقييد، فهل يفهم ذلك من نصبوا أنفسهم أئمة لإصدار الأحكام الجائرة الظالمة والتى تذكرنا بأحكام محاكم التفتيش.

(*) الأهرام، ١٣/٥/١٩٨٨م.

"أن الإسلام قد أطلق العنان للعقل ولم يقيد العقل بحدود ولم يقف به عند باب ولم يطالبه فيه بحساب لقد أثار الأستاذ الإمام الكثير من الأسئلة والتي يحاول عن طريقها معرفة أسباب تخلف المسلمين الآن، في حين أننا في الماضي كنا نتمتع بالقوة والمجد والازدهار، إنه يتساءل هل استبدت الأبدان وسيطرت على الأرواح هل انقطعت الصلة بين الأسباب ومسبباتها: لقد كان للمسلمين في الحروب الصليبية آلات نارية، كان لهم العديد من الأعمال التي بهرت الأبصار وأدهشت الألباب.

والحق أقول: وقد أتيح لي أن أزور المصانع الحربية المصرية وهيئة التصنيع أن مصر اليوم بعد حرب العاشر من رمضان قد استلهمت روح الإسلام في العلم والمدنية وأنها تجيب عمليًا اليوم على تساؤلات الأستاذ الإمام وتحدد بداية قوة المسلمين في أرض الكنانة التي تؤمن بأنه لا يصلح آخر هذه الأدلة، إلا بما صلح به أولها، كما قال الإمام مالك، وأرض الكنانة تتمثل الأصول التي بينها ابنها الشيخ محمد عبده: من نظر عقلي لتحصيل الإيمان، وتقديم للعقل وبعد عن التكفير واعتبار بسنن الله في الخلق وحماية للدعوة ومنع الفتنة ومودة المخالفين في العقيدة ومن جمع بين مصالح الدنيا والآخرة في سياق تعادلي على حد تعبير أستاذنا الراحل العظيم توفيق الحكيم.

(٣٥)
دعوة للتنوير

بقلم: نبيل زكى(*)

كتاب الدكتور عاطف العراقى، أستاذ الفلسفة العربية بكلية الآداب بجامعة القاهرة، بعنوان "العقل والتنوير فى الفكر العربى المعاصر" يتابع معارك الفلاسفة والمفكرين منذ أقدم العصور من أجل التقدم والرقى الحضارى وتوسيع دائرة المعرفة الإنسانية. والمؤلف يرفض التعصب والجمود ويبحث دائمًا عن رؤية تنويرية مستقبلية.

والدكتور عاطف العراقى .. واحد من الدارسين الممتازين لابن رشد ومحمد عبده وعبد الرحمن الكواكبى وقاسم أمين وأحمد لطفى السيد ومصطفى عبد الرازق وأحمد أمين وطه حسين ويتميز الدكتور العراقى بأن دراساته تمتد إلى كل الساحة العربية والإسلامية وهو ينتقل بنا من القديم إلى الحديث والمعاصر داعيًا إلى قفزة كبرى فى مجال الفكر العربى المعاصر.

ويحذرنا الدكتور العراقى من أننا الآن فى عصر تتصارع فيه القوى المختلفة. وإذا لم نبادر بتحديد هويتنا الثقافية العربية فلن يكون لنا وجود فى المستقبل، وسيأتى يوم يتحدث فيه العالم عنا كما يتحدث عن الهنود الحمر، أو كما يتحدث عن شعوب منقرضة زالت من الوجود.

ويقول الدكتور العراقى إنه غير خاف علينا أننا الآن فى حالة من فقدان الاتزان، وأننا فى حالة غريبة من الغيبوبة .. بينما العالم من حولنا يتحرك بسرعة وبلا حدود.

وبدلا من الاستغراق فى خلافات لفظية شكلية وفى جدل أقرب ما يكون إلى ثرثرة النساء .. علينا أن نبحث عن رؤية مستقبلية تقوم على الانفتاح على كل الأفكار والتيارات ونأخذ منها ما نأخذ ونرفض منها ما نرفض. أما أن نظل فى حالة تقوقع حول أنفسنا بحجة أن "الغرب سيقوم بابتلاعنا" فإنها حجج زائفة لتبرير وتكريس التخلف.

ويتعجب الدكتور العراقى من هؤلاء الذين يهاجمون منجزات الحضارة الغربية فى الوقت الذى يسعون فيه إلى الاستفادة كل الاستفادة من هذه المنجزات!

والمؤلف يرفض أن يكون كأهل الكهف، كما يرفض أن نلعب دور أصحاب "التوكيلات الفكرية" التى تشبه تماما التوكيلات التجارية، حيث يقوم أصحابها بمجرد بيع سلعة أجنبية والترويج لها. إذن فما هو الحل؟

أن نكون مجددين ومبدعين، ونتصدى لمحاكم "الغش الفكرى"، ونرهف حاستنا النقدية ولا نقبل تراث الأجداد بكل ما فيه، ولا نرفضه بكل ما فيه، وإنما نقبل الفكرة التى تدفعنا إلى التقدم ونرفض غيرها.

الكتاب .. دعوة إلى ثورة فكرية تخلق إنسانًا عربيًا جديدًا ونظامًا ثقافيًا عربيًا جديدًا أيضًا.

(*) جريدة الأخبار، ٢٠/٣/١٩٩٦م.

نحو إقامة نظام ثقافى عربى .. أساسه العقل والتنوير

بقلم: حنفى المحلاوى[*]

كما عودنا الدكتور عاطف العراقى فهو لا يكتفى بترديد أمانيه فيما أثاره من ضرورة وجود هذا النظام الثقافى العربى الفعال بل يقدم لنا رؤيته الخاصة المبنية على العقل والأخلاق .. ويكفى فى هذا السياق أن نذكر تلك العبارة المؤثرة التى استفتح بها الدكتور كتابه الجديد "العقل والتنوير فى الفكر العربى المعاصر". يقول الدكتور العراقى "إن السعى نحو نظام ثقافى عربى جديد لا يعد شيئًا صعبًا أو مستحيل التحقيق إذ نجد العديد من الأفكار الصحيحة التى دعا إليها مفكرون كبار فى العصر الحديث على امتداد ساحة العالم العربى من مشرقه إلى مغربه .. والمهم هو الاستفادة من أفكارهم وجعلها واقعًا حيًا نعيشه ونتعايش معه". ويؤكد الدكتور العراقى على أن هذا النظام المقترح لا يمكن أن يتحقق إلا بالتأكيد على أهمية العلم فى القضاء على الخرافات التى تعوق مسيرتنا العلمية. كما يجب ألا نخلط بين الدين والسياسة .. وألا نرفض ما يسمى بالتكامل الثقافى بين الأمم والذى يسميه البعض بالغزو الثقافى.

أخطاء الثقافة العربية

ومن بين الأمور الواجب الإشارة إليها فيما ذكره الدكتور العراقى .. وذلك قبل الانتقال لنقطة أخرى من تلك النقاط والموضوعات .. إلقاء الضوء على أخطاء الثقافة العربية فى الماضى والحاضر. وقد جمعها فى عدة نقاط حسب قوله: إنّ الواقع قد أثبت أن أخطاء تأتينا فى مجال الفكر العربى تعد عديدة ولا حصر لها .. وحينما يشيع الخطأ عدة سنوات يظن البعض أنه أصبح حقيقة وواجبنا إعادة النظر فى أكثر أحكامنا الخاطئة فى مجال الفكر العربى، وما أكثر مجالاته من أدب وفكر وفلسفة، وإذا ما أردنا لأنفسنا مستقبلاً مزدهرًا فى مجال الفكر فلا طريق إلى ذلك إلا بالسعى بكل قوتنا نحو تقديس العقل من جهة والتمسك بثقافة النور والتنوير، والفكر العربى إذا قدر له مواصلة حركة التنوير الممتازة والتى وجدت منذ أكثر من نصف قرن فإن حاله سيكون أفضل ألف مرة مما نجده الآن من ضياع فكرى متمثل فى عدم وجود نظريات أدبية عندنا أو وجود نظريات فلسفية.

موضوعات الكتاب من منظور عقلى تنويرى:

ويبدو أن الدكتور عاطف العراقى يؤمن من خلال العقل الفلسفى الجمعى بأهمية إعطاء القارئ جرعة مكثفة من فكر المؤلف قبل أن يعطيه مناهج هذا الفكر على دفعات .. لذلك نراه وقد كتب لنا بأسلوبه الرشيق نبذة عن موضوعات كتابه الجديد ضمن مقدمة الفهرس .. واختار لذلك عنوانًا جذابًا يقول فيه "موضوعات هذا الكتاب من منظور عقلى

---

[*] جريدة الوفد، ٢٦/٣/١٩٩٦م.

تنويرى" .. وكعادة أهل الفلسفة هم دائمًا يبدأون رحلتهم عبر العقل بإلقاء الأسئلة .. لذلك نراه يقول لابد من الإشارة إلى بعض موضوعات هذا الكتاب إذ قد يثير القارئ مجموعة من الأسئلة تدور حول المنهج والموضوع، ويتحدث المؤلف بعد ذلك عن تقسيم هذا الكتاب إلى قسمين أو بابين يدور الأول حول أساس البناء العقلى (العقل والتنوير) ويتضمن فصلين:

الأول بعنوان البحث عن الجذور، والثانى درس فيه مجموعة من القضايا التنويرية المعاصرة.

ابن رشد فى المقدمة

ويشير الدكتور العراقى إلى أنه ركز فى الفصل الأول على الفيلسوف ابن رشد رغم أنه على حد قوله لا يدخل بطبيعة الحال فى مجال فكرنا العربى المعاصر، لأنه يعتقد بأنه من الضرورى ونحن نبحث فى الجذور التنويرية أن نركز على دراسة بعض آراء هذا العقلانى البارز الفيلسوف علقى بارز، والذى لا تخلو فلسفته من اتجاه علمانى .. وهو لذلك لا يخفى تقديره لفلسفة ابن رشد .. ويؤكد المؤلف على أنه وبرغم إعجابه بهذا الفيلسوف إلا أنه لا يسعى إلى تقليده بل .. هو يؤيده فى بعض أفكاره وآرائه .. حيث دعا هذا الفيلسوف إلى التأويل العقلى كما دعا إلى استخدام القياس البرهانى ولذلك يتساءل الدكتور العراقى: فأين نحن الآن من هذه الدعوة .. رغم أننا فى أشد الحاجة إليها حيث لا تزال نعيش فى فلك التقليد .. وطريق الظلام.

(٣٧)

دين العلم والمدنية

بقلم: محمد صالح(*)

كتاب الشيخ الإمام محمد عبده "الإسلام دين العلم والمدنية" من أهم ما أصدرته مكتبة الأسرة فى هذا العام الخامس لمهرجان القراءة للجميع، وهذا المهرجان يجسد فكر السيدة الفاضلة سوزان مبارك فى أنة يعم النور والعلم والمعرفة بين الجميع فى مصر دون تفرقة، وهو ما دفع اليونسكو إلى الإشادة بتلك التجربة الرائدة كمثال يجب أن تحتذى به دول العالم الثالث لصالح شعوبها.

وتأتى إعادة طبع كتاب الإمام محمد عبده فى هذا التوقيت متوافقة مع فكرة أن ١٥٠ سنة تمر على مولده بعد شهور قليلة، لتلفت الانتباه إلى الحقيقة الخالدة للإسلام، والعالم يستعد لدخول العام الأول من الألفية الميلادية الثالثة .. فى زمان انمحت فيه كل ألوان الحدود والموانع المادية والثقافية .. والأمل ألا تسقط فيه قيمنا الروحية ولا مكوناتنا الإيمانية فى طوفان العولمة وهديرها.

الطبعة الجديدة لكتاب محمد عبده تبدأ بتصدير يتضمن دراسة نقدية لأفكار الشيخ الإمام والتى تضمها سائر كتبه بقلم أستاذ الفلسفة بجامعة القاهرة د.عاطف العراقى.

فى هذا التصدير يعرض العراقى لجانب هام من فكر الإمام فيقول: مع أن الديانة المسيحية بنيت على المسالمة فى كل شئ ونبذ الدنيا، يحدث الآن عكس ذلك وتخترع الدول المسيحية فنون الحرب والآلات الحربية القاتلة، بينما نجد أن الديانة الإسلامية القائم أساسها على طلب التفوق والغلبة والتى تدعو أهلها إلى اختراع الآلات واتقان العلوم العسكرية وما يرتبط بها من اهتمام بعلوم الطبيعة والكيمياء والهندسة، نجد حال المسلمين اليوم عكس ذلك .. ويحاول محمد عبده تحليل وتفسير أسباب تخلف المسلمين، ويطرح التصورات والآراء للانطلاق وذلك بالتحرر من الجمود عن طريق العلم والانفتاح، لأن الدين لا يدعو إلى التواكل والاستسلام بل يطالب بالقوة والعمل والكفاح والابتكار!

إنّ الجمود هو الذى أدى بالمسلمين إلى التأخر وعدم اللحاق بالأمم الأخرى!

ترى هل يظل المسلمون على هذه الحال التى كانوا عليها ومحمد عبده يعيش فى مطلع القرن الماضى!

الأمر الآن هو أن ينطلقوا .. ولكن مع الحرص على ألا يفقدوا المنابع والجذور الأصيلة قبل أن تتلوث فى عصور الظلام والتخلف!

(*) جريدة الأهرام، ١٩٩٨/٨/٧م.

(٣٨)

نحو نهضة عقلية

بقلم: جمال بدوي(*)

هذه آراء بعض أهل العلم .. وهى تفتح الباب أمام قضية أعم وأشمل .. أعنى قضية العلاقة بين التراث والتحديث .. أو الأصالة والمعاصرة .. وإمكانية الإفادة من معين التراث الفلسفى الإسلامى فى إحداث نهضة عقلية حديثة .. وسوف أتعرض لها من خلال فكر واحد من المشتغلين بالفلسفة الإسلامية وتدريسها وهو الدكتور عاطف العراقى رئيس قسم الفلسفة بجامعة القاهرة، وأحد فروع الدوحة المباركة التى وضع بذرتها رائد الفلسفة الإسلامية فى الجامعة المصرية منذ عام ١٩٢٧ مولانا وشيخنا الإمام الأكبر مصطفى باشا عبد الرازق، وكان من ثمراتها لفيف من الأساتذة الذين عرضوا مفاهيم الفلسفة الإسلامية فى ثوب قشيب وانتشروا فى كافة الجامعات المصرية والعربية يبثون هذا الزاد الرفيع فى العقول والأفهام، ومنهم الأساتذة الدكاترة: محمود الخضيرى ومحمد مصطفى حلمى وعثمان أمين وأحمد فؤاد الأهوانى ومحمد أبو ريدة وعلى سامى النشار وتوفيق الطويل ومحمد أبو الوفا التفتازانى .. وغيرهم ممن لا تعيهم الذاكرة ..

ويبدو أن حديثى عن ثورة العقل عند المعتزلة قد لفت نظر الدكتور عاطف العراقى فتفضل مشكورا وأهدانى كتابيه (ثورة العقل فى الفلسفة العربية) و(تجديد فى المذاهب الفلسفية والكلامية) .. ومما أسعدنى حقًا أنه وجه الإهداء (إلى الزميل العزيز ..) ولا أعدو الحق إذا اعتبرت هذا الوصف وساما أفخر به .. فزمالة أستاذ الفلسفة الإسلامية فى أم الجامعات المصرية ليست بالأمر الهين .. وهى بقدر ما أسعدتنى فإنها تحملنى مسئولية أكبر حين التعرض لمثل هذه القضايا.

ومن البداية يدعو الدكتور العراقى إلى منهج عقلى جديد لا يقف عند ترديد أفكار رواد الفلسفة الأوائل: ابن رشد وابن سينا والفارابى .. والخطوة الأولى فى هذا السبيل هى نقد أفكار هؤلاء الرواد نقدًا تحليليًا، وتفسيرها بمنظور حديث، وهو أمر غير موجود فى الدراسات الفلسفية الجامعية الآن، حيث أن تدريس الفلسفة مقصور على عرض أفكار هؤلاء الفلاسفة وخلع العبارات الرنانة، والطنانة عليهم. مما يجعل من حقل الدراسات الفلسفية مجرد حفلات للتكريم .. ويصف أقسام الفلسفة بالجامعات بأنها (أشباه أقسام) ليس القصد عنها دراسة الفلسفة كما ينبغى أن تكون الدراسة المتخصصة، بل الاقتصار على إعطاء مجموعة من المعلومات المسطحة عن الفلسفة، ويصف القائمين على تدريس الفلسفة بأنهم حشروا أنفسهم - زورا - ضمن المشتغلين بالفلسفة. ويستدل على ذلك بأن هذه الأقسام بالرغم من مرور عشرات السنين لم يتخرج منها حتى الآن دارس واحد يمكن أن نعتبره حقًا دارسًا

(*) جريدة الوفد، ١٩٨٨/١/١٤م.

للفلسفة .. فهم لم يدرسوا إلا بعض المعلومات الموجزة من خلال محاضرات خطابية يلقيها من يحيطون أنفسهم بنوع من الدعاية التى يحالون عن طريقها إقناعنا بأنهم من الدارسين للفلسفة، ولكن دون جدوى، لأنهم لم يوهبوا حسًا فلسفيًا .. ومن هنا كانت دعايتهم كالطبل الأجوف .. ويصفهم بأنهم تجار لا دارسون للفلسفة .. ولم يوهبوا إلا طول اللسان ورصيدًا كبيرًا من ألفاظ السباب والشتائم ..

ومن هذه المقدمة الهجومية ينطلق الدكتور العراقى إلى عرض منهجه الفلسفى التجديدى .. فهو يرى أن الفكر الفلسفى العربى فى حاجة إلى ثورة من الداخل .. أى من داخل العقل العربى - وليس من خارجه - وهو يجد بعض أدوات هذه الثورة ممثلة فى فكر المعتزلة الذين قاموا بدور خلاق فى هذا المجال لأنهم لم يتخلوا عن العقل وعن التفكير العقلانى إلى حد كبير، ولكنه لا يرى الوقوف عند حدود ثورتهم، بل يريد أن يتجاوزها إلى نوع أسمى وأكثر دقة .. ونقطة الخلاف الأساسية بين العراقى والمعتزلة أنه يرى أنهم يفتقرون إلى المنهج الفلسفى البرهانى، وأن طريقتهم كانت مقصورة على الجدل وأن بضاعتهم، برغم امتيازها ودقتها، هى بضاعة الجدل .. وهو يفضل عليهم ابن رشد لأن اتجاهه كان من أبرز الاتجاهات العقلية فى فكرنا العربى الفلسفى، فهو يقوم على أساس البرهان واليقين الذى أحدث ثورة عقلية حقيقية.

معنى ذلك أننا نجد فى تراثنا الفلسفى بعض التيارات التى تعيننا اليوم على إحداث الثورة العقلية، وعلينا أن نعود إلى بعض الجذور التى نجدها عند فريق من الفلاسفة والمفكرين العرب، ولكن العراقى يحذرنا من الوقوف عند هذه الجذور العقلية كما هى برغم تغير الأزمان، فمعنى العقل فى القرن العشرين يختلف عن معناه فى القرون الماضية، ولابد من تطوير هذه الجذور، حتى تكون ثورة العقل حية متجددة على الدوام بشرط ألا نخرج من الإطار العقلى ذاته، وإلا انتهى بنا المطاف إلى اللا معقول ..!

وفى النهاية يرى الدكتور العراقى أننا لو التزمنا بتلك الثورة الداخلية، فسيكون بإمكاننا أن نعيد الروح إلى الآراء التى تركها لنا أجدادنا من مفكرى وفلاسفة العرب، وسيكون بمقدورنا تقييم كثير من المواقف التى وقفها هؤلاء الفلاسفة إزاء المشكلات الكبرى التى بحثوا فيها .. وفى ذلك - فى رأى الدكتور العراقى - دعوة إلى عمود الفلسفة كما أراد لها أصحابها أن تكون .. لا كما يريد لها نفر من أشباه الدارسين الذين أعدتهم كلياتهم بل مدارسهم لأن يكونوا شعراء وخطباء .. لا مشتغلين بالفلسفة ومناهجها ..

فما رأى أساتذة الفلسفة فى كلام الدكتور عاطف العراقى .. إنّ القضية فى حاجة إلى مزيد من البحث من جانب المشتغلين بتدريس الفلسفة فى الجامعات .. حتى تعم الفائدة.

من هو الفيلسوف؟

بقلم: حامد سليمان(*)

بمنهج الباحث المدقق .. وعقلانية الفيلسوف .. حاول الدكتور "عاطف العراقي" رئيس قسم الفلسفة بآداب القاهرة .. أن يتعرض في كتابه "مذاهب فلاسفة المشرق" للعديد من القضايا الفلسفية التي أثارها ثلاثة من فطاحل فلاسفة العرب "الكندي" و"ابن سينا" و"الغزالي"..

ورغم أنه كتاب "أكاديمي" صرف .. إلا أن القارئ - الذي يستهويه هذا النوع من المؤلفات - يشعر خلال صفحاته القشيبة، وسطوره الدسمة .. بمتعة الترحال مع قاض عادل .. لا يتردد في إصدار حكمه الحاسم .. على أعقد هذه القضايا ..

ولعل أهم ما أثاره في هذا الكتاب .. هي تلك التفرقة الحاسمة بين دوائر الفكر الفلسفي .. وغيرها من الدوائر وتحديده الدقيق وتعريفه الشامل للرجل "الفيلسوف" .. ولهذا نراه يقول منذ بداية رحلته في هذا الكتاب: إن المشتغل بالتراث الفلسفي لابد له أن يقف وقفة تأمل .. لأن هذه الوقفة ستؤدي إلى تغيير مسار دراسته للمشكلات الفلسفية .. وخاصة إذا ركزت هذه "الوقفة" على جانبين أساسيين..

الجانب الأول .. ضرورة التخلص من ذلك الخطأ التاريخي الذي تمثل في قيام الكثير من الباحثين في الفلسفة العربية .. ببلورة هذه الفلسفة حول موضوع "العلاقة بين الدين والفلسفة".

وقالوا بالفلسفة الإسلامية وفلاسفة الإسلام .. وأن هذا التراث الذي خلفوه يمثل ماضينا ..

الجانب الثاني .. هو أن الكثير من الباحثين في الفلسفة العربية الإسلامية، ما زالوا حتى الآن يدخلون تحت مفهوم "الفكر الفلسفي" موضوعات لا نتردد في أن نقول بأنها موضوعات حشرت حشرا بلا أدنى مبرر داخل نطاق الفكر الفلسفي .. وأطلق على أصحابها فلاسفة .. مثل موضوعات "علم الكلام" .. وعلم "أصول الفقه" و"التصوف".

ولا يعني هذا أن المؤلف يطالب بعدم دراسة هذه الجوانب والموضوعات، ولكن ما يقصده "هو" ضرورة القيام بتنقية هذا النوع من الفكر، بحيث يمكننا التمييز العلمي بين تفكير صادر عن "منهج فلسفي"، وتفكير دعت إليه أسباب وظروف، مثل ما تبين لنا من أنه كانت في عصر "الكندي" ظروف سياسية ودينية أدت به إلى محاولة هذا "التوفيق" وإقامة جسور وقنوات بين الفلسفة والدين .. ثم تعرض للأدلة التي ساقها "الكندي" إثباتًا لوجود الله .. حيث انتقد منهج الكندي في هذا قائلا: إن عيب الكندي - رغم مجهوده الكبير في هذا المجال أنه ضرب أمثلة تؤيد وجهة نظره فقط متغافلاً عن عرض آراء لا تؤيد وجهة نظره

(*) الأخبار، ٨٤/٣/٩١.

.. وكان واجب الكندى عرض الموقفين إن أراد أن يكتب فى الفلسفة صفحة جديدة ولكنه لم يفعل ..

وفى الباب الثانى عن ابن سينا قال إننا ننتقل من دراستنا من الكندى لابن سينا من مجال ميتافيزيقى إلى مجال فيزيقى .. خاصة عند تعرض ابن سينا للكائنات اللاحية مثل السحاب والرياح والبرق والرعد والكائنات الحية: كالنبات والحيوان والإنسان .. ولكنه أخذ على ابن سينا .. رغم كل ملاحظات ابن سينا ومشاهداته الذكية .. أنه اتبع فى دراسته لهذا المجال الطبيعى نفس المنهج الذى اتبعه فى دراسة المجالات الثيوقراطية الدينية والإلهية - وقال إنه كان عليه فى هذا المجال الفيزيقى -الطبيعى - أن يعطى "أولوية" للشواهد الحسية الواضحة بدلاً من لجوئه إلى الحجج الفلسفية العقلية .. بيد أن ابن سينا لم يتخلص من جذور تفكيره الفلسفى الميتافيزيقى .. خاصة فى إصراره على تطبيق فكرة "الغائية" عند بحثه للمعادن والآثار والنبات والحيوان!!

وفى الباب الثالث والأخير ينتقل مجهر المؤلف إلى "عالم الغزالى" الواسع حيث انتقى من هذا العالم دراسة موضوعين هما "العلم الإلهى" و"المعاد الروحى والجسدى" وحاول هنا .. أن يثبت منهجه ورأيه فيمن يقال عنهم- خطأ - أنهم فلاسفة .. فحاول أن يثبت أن أكثر آراء الغزالى لا تخرج عن كونها نوعًا من فكر "الأشاعرة" مضافًا إليه فكر صوفى يحاول عبثًا تحطيم أسس المعرفة العقلية، ولكى يثبت ذلك خصص جزءا من هذا الباب حلل فيه رأى "المتكلمين" فى هذا المجال وذلك قبل أن يعرض رأى ابن سينا ثم الغزالى .. وهو يدعو أى دارس أن يقارن بين رأى المتكلمين من جهة .. ورأى الغزالى من جهة أخرى .. حتى يتخذ الموقف الذى يختاره فما يقوله .. وهو ينهى هذا "التحدى" - بثقة الباحث المدقق - فيقول فى نهاية "مبارزته" الفلسفية: "أنا لا أهاجم الغزالى فى هذا المجال - إلا ولدى الأدلة على ما أذهب إليه ..!!

وفى الفصل الأخير من الباب الأخير يواصل المؤلف "تقييمه" لرأى الغزالى والفلاسفة فى مسألة "المعاد الروحانى والجسمانى" من خلال منظور فلسفى .. ويكرر قوله .. بأن القارئ المتعمق لهذه الآراء سيتفق مع رأيه بأن الغزالى استقى رأيه من رأى الأشاعرة ثم حلل رأى الغزالى فى هذا الموضوع رابطًا بين موقفه من "السببية" وموقفه من الخلود ورغم هذا النقد .. فهو يقول فى نهاية بحثه عن فلاسفة الشرق أنهم قاموا بجهود جبارة فى ميدان المعرفة الفلسفية .. وأنه إذا كان قد اختلف معهم فى الرأى .. فإنه لا ينفى أن بعض الذين التزموا منهم "بالنهج الفلسفى" قد دخل تاريخ الفلسفة من أوسع أبوابها ..

(٤٠)

مذاهب فلاسفة المشرق

بقلم: محمد فهمى عبد اللطيف(*)

هذا كتاب جديد من تأليف الدكتور محمد عاطف العراقى مدرس الفلسفة بجامعة القاهرة. والدراسات التى صدرت من قبل عن فلاسفة المشرق العربى والفلسفة الإسلامية كثيرة جدًا .. سواء بأقلام الباحثين من العرب والمسلمين. أو بأقلام الباحثين من المستشرقين. ولكن هذا الكتاب يعتبر بحق بداية جديدة، أو قل فتحا جديدا فى هذه الدراسات. فقد استطاع المؤلف الباحث أن يحطم الجدار الذى عاش وراءه الباحثون من قبل فى نظرتهم إلى الفلسفة العربية أو الإسلامية. وحكمهم على الفلاسفة العرب، وهو الجدار الذى صنعه الفيلسوف الصوفى أبو حامد الغزالى حين كتب كتابه تهافت الفلاسفة، فقد نظر الغزالى إلى الفلسفة والفلاسفة فى نطاق الدين ومدى ما حققوه من التوفيق بين العقل والشرع وعليه درج الباحثون من بعده فى أنهم لا يتجاوزون فى أبحاثهم ودراساتهم نطاق العلاقة بين الفلسفة والدين حتى أدخلوا فى الفلسفة ما ليس منها وألصقوا بها مسائل التصوف وأصول الفقه وعلم الكلام، وهذا هو النطاق الذى حطمه الدكتور العراقى حين وضع للبحث الفلسفى منهجًا يقوم على استخلاص المنازع والاتجاهات العقلية لكل فيلسوف .. ثم النقد والتحليل لهذه المنازع والاتجاهات، وعلى أساس هذا المنهج تناول المؤلف بالنقد والتحليل مجموعة من آراء الفيلسوف الكندى حول اتفاق العقل والشرع وحدوث العالم والأدلة على وجود الله ووحدانيته .. ثم مجموعة من آراء ابن سينا عن المعادن والنبات والحيوان والنفس الإنسانية وهو فى الحق فصل من أروع فصول الكتاب، ثم عرض لآراء الغزالى حول العلم الإلهى والخلود والمعاد الروحانى والجسمانى، وقد عالج كل هذا فى صبر ودقة ونزاهة، فإذا قلنا إنّ الكتاب جاء بداية جديدة فى دراسة فلاسفة المشرق ومذاهبهم، فنحن فى الواقع لم نتجاوز به قدره. ونرجو أن يتبع المؤلف الفاضل هذه البداية بدراسات جديدة على أساس هذا المنهج الجديد.

(*) جريدة الأخبار، ١٩٧٣/١/٢٤.

(٤١)

الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا

بقلم: محمد فهمى عبد اللطيف(*)

أول هذه الكتب التى سعدت بقراءتها فى هذا الأسبوع كتاب "الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا" تأليف الدكتور محمد عاطف العراقى مدرس الفلسفة بجامعة القاهرة، وابن سينا عبقرية شامخة .. وقد لقبه العرب بالشيخ الرئيس وهو لقب ناله عن جدارة، ولكن العرب فى عهدهم الاخير جهلوا قيمة هذا الرجل، على حين كان تراثه العلمى والفكرى إحدى الدعامات القوية التى أقامت عليها أوربا صرح نهضتها العلمية والفكرية فى العصر الحديث.

والذين كتبوا عن ابن سينا كثيرون جدا، سواء من أبناء الشرق أو أبناء الغرب، ولقد قرأت كثيرا مما كتبه الكاتبون عن هذا العبقرى العظيم، ولكنى أشهد أنى وجدت شيئًا جديدًا فى هذه الدراسة التى قدمها الدكتور العراقى، فهو لم يتمشى مع الدراسات التقليدية المستفيضة عن ابن سينا، ولكنه تناول فلسفته الطبيعية بتفسير جديد حر، وتحليل نقدى مقارن مع النظريات الفلسفية المماثلة منذ القرن الخامس قبل الميلاد حتى هذا القرن الذى نعيش فيه، وربط البحث الفلسفى بمقتضيات التفكير المعاصر والأمر على هذا النحو هو لا شك شئ جديد، وهو الأساس الذى يجب أن نبنى عليه إحياء تراثنا الضخم، وقد وضع هذا الأساس أستاذنا المغفور له الشيخ مصطفى عبد الرازق فى تأسيسه لمدرسته الفلسفية فى الجامعة المصرية، ولكن البناء على هذا الأساس يحتاج إلى جهد وعرق، وإلى دراسة مضنية وفكر شاق وهذا ما تعاظمه الكثيرون ولكن سار فيه الدكتور العراقى بجدارة واقتدار.

إن الكثيرين عندنا ما زالوا يفزعون من كلمة فلسفة، ويتصورونها مشكلات عقلية ومسائل كلامية لا أول لها ولا آخر، والحقيقة أن الفلسفة فكر محدد، ونظريات مضبوطة بالأدلة والبراهين، ومجال فكر للعقل الحر، وإذا كان الناس يفزعون من بعض غموض يجدونه فى التأليف والتركيب، فإن الدكتور العراقى قد استطاع بحق أن ينأى عن هذا الغموض التقليدى، وأن يخرج دراسته عن ابن سينا فى أسلوب قريب جدًا إلى الأذهان، وأوجز ما أقوله فى تقديم هذا الكتاب هو ما قاله الأب قنواتى: "فى عالم أصبحت الأهواء والآراء الضالة تجذب أذهان الشباب، وتنحرف بهم عن الطريق السوى، يسرنا ويثلج صدرنا أن نرى كتابًا مثل كتاب الدكتور العراقى تتجلى فيه سمات الجد والإيمان بالحقيقة".

(*) جريدة الأخبار، ١٩٧٣/٤/٤م.

(٤٢)

الغزالى .. لم يكن فيلسوفًا!!

بقلم: بركسام رمضان(*)

كتبت بركسام رمضان:

أثار موضوع العلاقة بين الفلسفة والدين كثيرًا من التساؤلات بين الباحثين في الفلسفة العربية .. بحيث ظلوا يدورون حول هذا الموضوع سنوات وسنوات إلى يومنا هذا، حتى تحولت الفلسفة عند هذا الفريق من الدارسين الباحثين إلى صورة تكاد تكون خاطئة ومشوشة إذ أنها جعلت فلسفة هذا الفيلسوف أو ذاك عن فلاسفة الغرب فلسفة مغلقة لا فلسفة مفتوحة وتجاوز هذا الانغلاق إلى الانفتاح لا يكون إلا بمحاولة استخلاص ما في فلسفة الفيلسوف من منازع عقلية تتجاوز الأدلة الجدلية والخطابية من مجال الفكر الفلسفى في حد ذاته كفكر فلسفى حتى نصل إلى اليقين والبرهان.

هذا ما يقوله د. محمد عاطف العراقى مؤلف كتاب "مذاهب فلاسفة المشرق"، وهو في هذا الكتاب يحاول الإجابة على كل هذه القضايا والتساؤلات في ثلاثة أبواب كاملة تضم ٣٠٠ صفحة و١٤ فصلاً.

يتناول المؤلف في الباب الأول من كتابه أربعة فصول يعالج كل فصل فيها موضوعا من الموضوعات الإلهية التى بحث فيها العالم العربى والفيلسوف الكبير الكندى، فيبحث في الفصل الأول العلاقة بين الفلسفة والدين ويخرج بنتيجة مغزاها أن هذا المجال الذى بحث فيه الفلاسفة العرب سواء الكندى أو غيره أصبح مجالاً تاريخيًا ليس إلا وهذا يبين لنا إذا عرفنا أنه كانت في عصر الكندى ظروف سياسية ودينية أدت إلى محاولة التوفيق وإقامة الجسور والقنوات بين الفلسفة والدين، وعلى هذا فدراسة هذه المرحلة لابد أن تدخل في عداد التراث شأنها في ذلك شأن كثير من الدراسات الكلامية، أما في الفصل الثانى من فصول كتابه فإنه يتعرض لمشكلة حدوث العالم وقدمه ويرى أن الكندى وإن كان قد تأثر إلى حد كبير، بالتراث الكلامى إلا أن أدلته على حدوث العالم تقوم في جوهرها على أدلة جدلية أكثر منها فلسفية.

أما الفصل الثالث فقد خصصه الكاتب لعرض أدلة الكندى على وجود الله، ويرى مؤلف الكتاب أن العيب الذى يؤخذ على الكندى في هذا الموضوع يتمثل في ضربه لأمثلة تؤيد وجهة نظره متغافلاً عن عرض آراء من لا يؤيدون وجهة نظره، وينتقل بنا المؤلف إلى الباب الثانى في كتابه ليحدثنا عن العالم الكبير والفيلسوف ابن سينا فيقول:

إننا بانتقالنا من الكندى إلى ابن سينا نكون قد انتقلنا من المجال الميتافيزيقى إلى المجال الفيزيقى وإذا كان هذا المجال يعد مجالا تدرس فيه الطبيعيات فإننا بالتالى لابد أن نتوقع اختلافًا بين المنهج الذى يتبع في دراسة المجالات الطبيعية والمنهج الذى

(*) جريدة الأخبار، ١٩٧٩/٨/٢٢م.

يتبع فى دراسة المجالات الإلهية غير أن د.العراقى مؤلف كتاب "مذاهب فلاسفة المشرق" يرى أن ابن سينا مع ذلك لم يتخلص من بعض الجذور الفلسفية الميتافيزيقية.

ولا يغفل مؤلف الكتاب الجانب النفسى فى كتابه فيتعرض له فى فصل كامل يخصصه لدراسة موضوع النفس بكل مستوياتها، ويبين مدى الاختلاف فى تناول ابن سينا لهذا الموضوع وبين تناول أفلاطون وأرسطو له.

أما الباب الثالث من فصول كتاب "مذاهب فلاسفة المشرق" فعنوانه "بين الفلاسفة والغزالى" ويتضمن دراستين "العلم الإلهى" و"المعاد".

يقول المؤلف فى موضوع فصله الأول "العلم الالهى" انه قد آن الأوان لكى نعيد النظر فيمن يقال عنهم أنهم فلاسفة، ولكى نثبت أن أكثر آراء الغزالى لا تخرج عن كونها نوعًا من فكر الأشاعرة مضافًا إليه الفكر الصوفىوالذى يحاول بهما تحطيم أسس المعرفة العقلية.

أما فى الفصل الثانى "المعاد"، والمقصود به ذلك الاتجاه الذى يتمثل فى الاعتقاد بالبعث الروحانى والجسمانى معا .. وقد تعرض المؤلف لرأى الغزالى فى هذا الموضوع ورأى غيره من الفلاسفة.

هذا بعض من كثير عرضه العراقى فى هذا المؤلف الهام "مذاهب فلاسفة المشرق" وكان العرض كثير الوضوح والجلاء ويدلل على تمكن العراقى من منهجه وطريقته.

نحو معجم للفلسفة العربية "مصطلحات وشخصيات"

بقلم: إخلاص عطا الله(*)

أبد، أزل، إبداع، جبرية، جدل، حركة، عقل، كمون، قياس، وهميات ..

كل هذه المصطلحات ترد فى حياتنا اليومية وتدخل فى دائرة حواراتنا ومناقشاتنا وقد نختلف حولها أو نتفق .. فماذا تعنى؟

أجاب عن هذا التساؤل الدكتور عاطف العراقى فى كتابه الأخير (نحو معجم للفلسفة العربية - مصطلحات وشخصيات) ولم يقف هذا الكتاب عند التعريف بمثل هذه المعانى بل تناول التعريف بسبعة فلاسفة هم: الكندى، الفارابى، ابن سينا، الغزالى. ابن باجة، ابن طفيل، ابن سينا.

يقول عاطف العراقى: رغم كثرة المعاجم القديمة والمعاجم الحديثة التى ظهرت فى عالمنا العربى سواء للمصطلح الفلسفى العربى، أو لأعلام الفلسفة العربية بدءا بأول فيلسوف عربى وانتهاء بابن رشد آخر فلاسفة العرب. إلا أننا ما زلنا فى أمس الحاجة إلى إخراج العديد من المعاجم والموسوعات، وإدراكا من جانبنا لأهمية إخراج المعاجم، بالإضافة إلى حسم التضارب الشديد فى التأويلات والتفسيرات التى تثار حول أكثر المذاهب الخاصة بمفكرى وفلاسفة العرب، فقد فكرنا فى إصدار معجم لمصطلحات وشخصيات الفلسفة العربية ونحن نضع فى الاعتبار أن استخدام القارئ لمصطلح من المصطلحات يختلف اختلافا قد يكون جذريًا عن استخدام المفكر أو الفيلسوف لنفس المصطلح، وما نقدمه اليوم للقارئ مجرد نموذج أو نواة نرجو أن تكتمل خلال سنوات قادمة وبعدها نقول: لقد اكتمل لدينا معجم فلسفى واف وآن لنا حينئذ أن نستريح.

(*) جريدة وطنى ١٥/٧/٢٠٠١.

(٤٤)

بين د. عاطف العراقي .. ود. زكي نجيب محمود

بقلم: مصطفى القاضي

زكي نجيب محمود مفكرًا عربيًا ورائدًا للاتجاه العلمي التنويري أحدث كتاب تذكاري أشرف عليه عاطف العراقي وقد أهدى الكتاب إلى روح المفكر التنويري الكبير اعترافًا بدوره الرائد والخلاق في تاريخ الفكر العربي المعاصر، وإدراكًا منه للبصمات القوية التي وضعها مفكرنا الرائد في مجال ثقافتنا العربية المعاصرة.

وقد شارك في هذا الكتاب "الضخم" ما يقرب من أربعين باحثًا متخصصًا وأستاذًا ومفكرًا من العالم العربي، وتدور البحوث حول عشرة محاور، من بينها زكي نجيب الإنسان والسياسة والمعارك الفكرية، والفكر العربي المعاصر والشخصية المصرية والعقل والوجدان والقيم والفن والأدب والتجريبية العلمية وحوارات معه وشهادات بعض المعاصرين له كما يتضمن محورًا يدور حول العلاقة الفكرية بين زكي نجيب محمود وعاطف العراقي المشرف على هذا المجلد التذكاري.

مؤلفات زكي نجيب محمود

ومن مؤلفات د. زكي نجيب محمود التي دارت حولها محاور البحث كتب في الفلسفة، المنطق الوضعي، خرافة الميتافيزيقا، نظرية المعرفة، برتراند رسل، حياة الفكر في العالم الجديد، ديفيد هيوم، نحو فلسفة علمية، الشرق الفنان، جابر بن حيان، ومن مؤلفاته الخاصة بحياتنا الفكرية، أفكار ومواقف، المعقول واللا معقول في تراثنا الفكري، بذور وجذور، تجديد الفكر العربي، ثقافتنا في مواجهة العصر، حصاد السنين، رؤية إسلامية، عربي بين ثقافتين، عن الحرية أتحدث، في مفترق الطرق، في فلسفة النقد، في تحديث الثقافة العربية، في حياتنا العقلية، قصة عقل، مجتمع جديد أو الكارثة، مع الشعراء، من زاوية فلسفية، هذا العصر وثقافته، هموم المثقفين، فلسفة وفن.

كتابات أدبية

ومن كتاباته الأدبية، أرض الأحلام، الكوميديا الأرضية، أيام في أمريكا، جنة العبيط، شروق من الغرب، قصاصات من زجاج، قصة نفس.

وفي مجال الفلسفة قام د. زكي نجيب محمود بترجمة محاورات أفلاطون والذي تشتمل على أربع محاورات هي: "الدفاع، أوطيفرون، أقريطون، فيدون والأغنياء والفقراء، تاريخ الفلسفة الغربية، المنطق ونظرية البحث عند جون ديوي، الفلسفة بنظرة علمية، برتراند رسل، وفي التاريخ الثقافي والنقد الأدبي قام د. زكي نجيب محمود بترجمة فنون الأدب عن هارت تشارلتن، آثرت الحرية لفكتور كرافتشنكو، قصة الحضارة ويل ديورانت. تراث العصور الوسطى، كما قام بترجمة مجموعة من المقالات نشرها في الأهرام ومجلة

الكتاب المصرية ومجلة تراث الإنسانية المصرية ومجلة الفكر المعاصر المصرية ومجلة العربي الكويتية ومجلة المعرفة السورية والفيصل السعودية وغيرها.

كما قام بالاشتراك مع آخرين بترجمة موسوعات ومعاجم، معجم المصطلحات الفلسفية، الموسوعة الفلسفية المختصرة، الموسوعة العربية الميسرة وغير ذلك من أعمال لا تحصى.

المشاركون في المجلد

شارك بالبحوث إلى جانب د. عاطف العراقي، د. منيرة أحمد حلمي، د. فؤاد زكريا، د. منى أحمد أبو زيد، د. نوران الجزيري. د. نجاح موسى. د. أحمد صبحي. د. زينب عفيفي. د. ميرفت عزت بالي، د. أحمد الجزار. د. محمد أبو قحف، د. علاء والي، د. عزمي أبو العز. د. كمال دسوقي، د. مجدي الجزيري. د. مجدي إبراهيم، د. مديحة فارس. د. رمضان الصباغ، د. إبراهيم صقر، د. سيد ميهوب. د. نجوى عمر، د. محمود زيدان، د. قدرية اسماعيل، د. محمد فتحي، د. دولت عبد الرحيم، د. أميرة إبراهيم، د. زينب رضوان، د. رجاء أحمد علي، د. مختار عبد الصالحين، د. عصمت نصار، د. نبيلة زكي.

وصدر المجلد عن دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر في طباعة فاخرة

(٤٥)

د. عاطف العراقى ومعجم للفلسفة العربية

بقلم: مصطفى القاضى[*]

د. عاطف العراقى اسم كبير فى عالم الفلسفة بمؤلفاته ودراساته وآرائه وتلامذته، وفى آخر كتبه نحو معجم للفلسفة العربية مصطلحات وشخصيات والصادر عن دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر والذى أهداه إلى عباس محمود العقاد واصفا إياه بـ "الأديب الذى شق حياته وسط الأشواك والصخور وخاض العديد من المعارك الأدبية، والمثقف الذى كشف لنا جهل أشباه المثقفين، والمفكر الذى التقيت به مئات المرات فى حياته وأتذكره الآن بعد وفاته وكم اتفقت معه وكم اختلفت معه، ويخاطب روح العقاد التى فى السماء قائلا لها: "اذكرينى فقد أصبحت حياة الأرض شقاء فى شقاء".

ويقول فى تصديره للكتاب أيتها الفلسفة العربية كم من الكوارث والمصائب ترتكب باسمك، ومن المؤسف له أن فهم أكثر المستشرقين لأبعاد الفلسفة العربية وقضاياها ومغزاها يعد أكثر دقة من معالجتنا نحن العرب لفلسفتنا العربية، أليس ذلك من مصائب الزمان وكوارث الدهر فى حياتنا المعاصرة أن تكون دراستنا ومعالجتنا نحن العرب للفلسفة العربية غاية فى القصور وسوء الفهم.

ويضيف أنه يقول هذا ولا مفر من القول به، طالما أننا ما زلنا نجد بيننا فى حقل الفلسفة العربية من يفسد فيها بحيث أصبحت الفلسفة العربية على يد هؤلاء القوم الذين حرموا من نعمة العقل وأصيبوا بالتخلف العقلى بحرا من الظلمات ولابد من تصحيح المسار حتى يصبح الحال غير الحال.

ويشير العراقى بقوله وإذا كنا منذ ما يقرب من نصف قرن من الزمان قد دعونا من جانبنا إلى تصحيح تسميتها وبحيث نقول إن فلسفتنا تسمى فلسفة عربية ولا يصح أن نطلق عليها فلسفة إسلامية إلا أننا ما زلنا نجد المفسدين فى حقل الفلسفة العربية يطلقون العديد من الأحكام الخاطئة والتصورات الفاسدة حول آراء قال بها الفلاسفة العرب، بل حول شخصيات يزعمون من منطلق تخلفهم العقلى والعياذ بالله أنهم من الفلاسفة كالغزالى وابن تيمية على سبيل المثال.

ويضيف أيضًا قائلاً لقد كانت هذه الأخطاء والمغالطات سببًا من أسباب تفكيرنا منذ سنوات بعيدة فى وضع معجم للفلسفة العربية، وكم نبهنا إلى ذلك من جانبنا حيث قمنا بوضع منهج من ست نقاط كتبناها فى مؤلفنا "مذاهب فلاسفة المشرق عام ١٩٧٢م" على وجه التحديد.

[*] جريدة الجمهور، ١٢/٤/٢٠٠١م.

ويؤكد بقوله إنه لا شك أن وضع معجم مصطلحات الفلسفة العربية يعد على جانب كبير من الأهمية إذ يسد حاجة الدارسين والمهتمين بهذا المجال، مجال الفلسفة العربية وخاصة إذا وضعنا فى اعتبارنا أن أعلام الفكر الفلسفى العربى إذا كانوا قد تأثروا بالفلسفة اليونانية إلا أنهم قد وضعوا العديد من المصطلحات الخاصة بهم بالإضافة إلى أنهم كانوا يستخدمون المصطلحات الفلسفية بحيث يفهمون منها مجموعة من المعانى التى تختلف فى قليل أو فى كثير عن معانى استخدام فلاسفة اليونان لها، وذلك نظرا لاختلاف التراث الفلسفى اليونانى عن التراث العربى.

ويضيف العراقى أن الخطة المقترحة للسير فى تأليف هذا المعجم تقوم على أساس استخراج كل المصطلحات التى نجدها فى تراث المتكلمين وتراث الفلاسفة العرب وتراث صوفية الإسلام وعلى سبيل المثال مصطلحات رجال المعتزلة كأبى الهذيل العلاف وإبراهيم بن يسار النظام والقاضى عبد الجبار المعتزلى، ومصطلحات أعلام الأشاعرة "كأبى الحسن الأشعرى" والباقلانى والجوينى وعضد الدين الإيجى وغيرهم.

موضوعات تهم كل المثقفين والمهتمين بالفلسفة بوجه خاص في كتاب "ثورة العقل في الفلسفة العربية(*)"

يقول الدكتور عاطف العراقى أستاذ تاريخ الفلسفة بكلية آداب جامعة القاهرة فى مقدمة كتابه "ثورة العقل فى الفلسفة العربية" إنّ المتأمل فى تاريخ الفلسفة عند العرب سيجد فلاسفة من طراز ممتاز فى المشرق والمغرب معًا من أمثال الفارابى وابن رشد وغيرهما، ومن الصعب أن يجد الباحث بعدهم من بلغ قمما فكرية فلسفية كبرى كهؤلاء الفلاسفة القدامى، الذين وضعوا أسس الفلسفة العقلانية ولم يقلدوا أحدا. وخاصة أن الإبداع فى مجال العلوم الإنسانية لابد أن يقوم على ذاتية الفكر. والتفكير الحر المستقل وهذا النوع من التفرد والذاتية، وهو أساس كل تجديد، والابتعاد عن طريق التقليد، الذى يلجأ إليه الكثيرون لما فيه من سهولة، مما يؤدى فى أغلب الأحيان إلى دس موضوعات عجيبة مختلفة داخل إطار الفلسفة رغم بعدها الواضح عنها.

وقد قسم الدكتور عاطف العراقى القسم الأول من كتابه الممتع إلى ثلاثة فصول الأول عن "مصادر المعرفة عند مفكرى وفلاسفة العرب". والثانى عن "الله وصدور الموجودات عنه فى فلسفة الفارابى" والثالث عن "التصوف الإسلامى" بينما خصص القسم الثانى للحديث عن "موقف ابن سينا من التصوف".

وتضمن كتاب "ثورة العقل فى الفلسفة العربية" فى قسمه الأخير أسماء مراجع كثيرة من أعمال الفلاسفة القدامى والمحدثين والتى اعتمد عليها المؤلف فى دراسته لهذا البحث الشامل، الذى شمل موضوعات كثيرة تهم كل المثقفين بل وكان المتخصصين فى الفلسفة بكافة فروعها ومباحثها.

(*) بقلم/ محمد مصطفى غنيم – جريدة الأخبار.

(٤٧)

الفلسفة العربية والطريق إلى المستقبل

بقلم: حلمى النمنم(*)

رغم أن الدكتور عاطف العراقى، متخصص فى الفلسفة الإسلامية (العربية) فهو رغم ذلك من أكثر الدعاة للانفتاح على الفكر الأوروبى الحديث، وفى كتابه الجديد "الفلسفة العربية والطريق إلى المستقبل .. رؤية عقلية نقدية" يذهب إلى أن أفضل طريق للمستقبل العربى هو الانفتاح على الحضارة الغربية المعاصرة. ويعطى تفسيراته المبررة لذلك الانفتاح.

فالمتأمل للتراث العربى، يجد أن العرب أثروا فى الحضارة الإنسانية، ولعبوا دورًا عالميًا مهمًا. وحدث ذلك نتيجة الانفتاح العربى على أفكار الحضارات الأخرى، خاصة الحضارة الإغريقية، فقاموا بترجمة الفكر اليونانى، واستوعبوه جيدًا ثم اتجهوا لأن يبدعوا فكرهم الخاص، حدث ذلك مع الفلاسفة الكبار مثل ابن سينا والفارابى وابن باجة وابن طفيل وابن رشد، وكذلك أبو حيان التوحيدى والشاعر والفيلسوف الكبير أبو العلاء المعرى، ولكل مفكر من هؤلاء إبداع فى مجالات عديدة، فابن سينا كان طبيبًا وشاعرًا وفيلسوفًا .. وابن رشد كان فقيهًا ومفسرًا وطبيبًا وفيلسوفًا.

ويطالب د. العراقى بأن نعمل العقل النقدى فى تراثنا العربى كله، لنأخذ منه ما يساعدنا فى إدراك ما فاتنا واللحاق بركب التقدم والمعاصرة، وينتقد صراحة ما يسميه "عبادة كتب التراث" والتى انتشرت فى عالمنا العربى، وروج لها عدد من الكتاب والأساتذة الجامعيين .. ويقول إن بعض كتب التراث فيها من الخرافات ما يفوق عدد سكان العالم العربى كله، فكيف نأخذ بها، ولماذا نعيد نشرها وطرحها على الشباب والمثقفين فى هذه الأجيال المعاصرة.

ويرى أن العقل العربى قد أهدر الكثير من الوقت والجهد فى قضايا وهمية وزائفة مثل هل نأخذ من الغرب بعض أفكاره أم ننغلق على أنفسنا..؟!! أو قضية التراث والمعاصرة .. ذلك أن الواقع العربى يؤكد أننا ومنذ عقود بعيدة قد أخذنا بمنتجات الحضارة الغربية، فلماذا قبلنا المنتج المادى ونرفض الفكرة، ويقول إن أكثر الكتاب والمفكرين تشددا فى رفض الانفتاح على الغرب، هم الأكثر استفادة وانتفاعًا بمنتجات الحضارة الحديثة، فالخطباء الذين يدعون ليل نهار لرفض الغرب، يعلنون ذلك فى ميكروفونات ومن خلال مطابع من إنتاج الغرب، ويجلسون فى ضوء الكهرباء وأمام المراوح صيفًا والمدافئ شتاء، وجميعها من إنتاج العالم الغربى.

ويتهكم المؤلف فى كتابه على من يسميهم "أصحاب المشاريع الثقافية والفكرية" فى عالمنا العربى، ويقول إن هذه المشاريع لا تنطوى على إبداع فكرى، ولا على جهد

(*) جريدة البيان.

ذهنى حقيقى ولكنها تقول من كتب التراث حينًا أو بعض الكتب الغربية حينًا آخر، ولذا فإنها تفتقد إلى الأصالة والجدة، ولا نجد لها مقومات فكرية حقيقية، إنها مثلاً ليست مثل أعمال ودعوات ابن رشد وابن سينا، ويرى أنه لولا الدعاية الإعلامية المكثفة فى الصحف والمجلات العربية لأصحاب تلك المشاريع لما ذكرها أحد ولما اهتم بها أحد، ويرى أن بعض تلك المشاريع "الوهمية" لا تبتعد عن جماعات الإظلام فى العالم العربى والمعروف أن أبرز تلك المشاريع وأشهرها أيضًا ثلاثة: مشروع د. حسن حنفى من مصر والذى أسماه "التراث والتجديد" ومشروع أدونيس فى لبنان وسوريا والذى تضمنه كتابه "الثابت والمتحول" ثم مشروع د. الطيب تيزين فى سوريا عن التراث والثورة - ورغم أن د. العراقى لم يسم أى مشروع منها ولم يذكر اسم أى مفكر من المفكرين الثلاثة إلا أنه يقصدها صراحة بل قد تجاوز فى حديثه التلميح إلى المباشرة.

ويناقش الكتاب الذى يقع فى ٣٨٦ صفحة من القطع المتوسط قضية الإنسان فى الفكر العربى القديم، أو بالأحرى غياب هذه القضية، وهو يرى أن الفكر فى العصر الوسيط سواء فى العالم العربى أو فى أوروبا لم يهتم أساسًا بفكرة الإنسان. على النحو الذى عرفه العصر الحديث، فلا توجد فلسفة إنسانية على غرار الوجودية- مثلا - ويفسر ذلك بأن العصر الوسيط كان عصرا دينيا. ولذا جاء الاهتمام بالإنسان فى إطار القضايا الكونية والدينية. وأن الفكر الإنسانى وقضاياه اختلط لدى الفلاسفة العرب بالقضايا الإلهية. وهذا ما يتبدى بوضوح لدى الفارابى وكذلك ابن سينا. والواقع أن د.العراقى يناقض بذلك ما قال به فى الأربعينات الدكتور عبد الرحمن بدوى فى كتابه "الإنسانية والوجودية فى الفكر العربى" والذى ذهب فيه إلى أن الفكر العربى عرف الاهتمام بالإنسان وقضاياه وهويته بشكل لا يقل عما عرفه الفكر الأوروبى الحديث، وضرب د. بدوى مثلاً على ذلك بفكرة النبوة فى العقل العربى، وكذلك الفكر الصوفى العربى الذى يقوم فى النهاية على تقدير الإنسان الفرد والاهتمام به واحترامه.

كذلك يفرد د. العراقى فى كتابه مبحثًا لتحليل كتاب أبى حامد الغزالى الملقب بحجة الإسلام وهو كتاب "تهافت الفلاسفة" فى مقابل كتاب ابن رشد" تهافت التهافت ويرى العراقى أن حجج الغزالى فى كتابه افتقدت العنصر العلمى وأهدرت الجانب النقدى والعقلى وأن خطورة هذا الكتاب أنه استغل وما زال يستغل فى العالم العربى لإهدار البعد العقلى من حياتنا وتفكيرنا.

والخلاصة أن الكتاب الذى خطه قلم عاطف العراقى يرى أن للفكر دورا فى المستقبل العربى شريطة تغليب النزعة العقلية والنقدية على ما سواهما من نزعات أخرى، وتلك قضية نزر المؤلف العراقى معظم كتبه وكتاباته لها.

(٤٨)
زكى نجيب محمود(*)

"زكى نجيب محمود مفكرًا عربيا ورائدا للاتجاه العلمى التنويرى" .. هذا هو اسم الكتاب وهو كتاب تذكارى من إشراف وتصدير د. عاطف العراقى، وقد أهدى الكتاب إلى روح زكى نجيب محمود اعترافًا بدوره فى تاريخ الفكر العربى المعاصر.

وقد شارك فى هذا الكتاب ما يقرب من ٤٠ باحثًا متخصصًا وأستاذًا ومفكرًا فى عالمنا العربى. ودارت بحوثهم حول المجالات التى اهتم بها زكى نجيب محمود، وانضلقت هذه البحوث فى عشرة محاور، ونجحت فى إلقاء الضوء على زكى نجيب محمود الإنسان والمفكر الذى ينوء ظهره بمشكلات عصره وقضاياه.

وفى البحث الذى قدمته د. ميرفت عزت بالى عن دور اللغة فى تجديد الفكر العربى عند زكى نجيب محمود حدثتنا كيف تأثرت الحركة الفكرية المعاصرة بالصحافة .. هذا التأثير وإن كان إيجابيًا فى جانب ولمسناه فيما تميز به أسلوب الصحافة من سلاسة وسهولة وليونة عما يتماشى مع مقتضيات الحياة اليومية.. إلا أنه كان سلبيًا فى جانب آخر، إن عصرنا كما يقول د. زكى نجيب محمود هو عصر التحول من حضارة اللفظ إلى حضارة الأداء .. إذ لم يعد الاهتمام الآن فى فكرنا المعاصر موجهًا إلى اللغة فى ذاتها، وما يستتبعه ذلك من وقوف عند ألفاظها ومعانيها وإنما الاهتمام كله موجه إلى ثقافة العلم المؤدى إلى العمل، والعلم وتقنياته الحديثة يترك للآلة أن تسير الآلة .. وهذا العلم هو طريقنا إلى التقدم والعصرية.

ويشير واقع فكرنا العربى المعاصر كما يقول د. زكى نجيب محمود إلى أننا فى دنيا الفكر متخلفون، وإن تقدمنا فى مجال الأدب وفنونه من قصة ومسرحية وقصيدة، لأننا إما نحن ناقلون لفكر الغرب، أو ناشرون لفكر الغرب .. وكلتا الحالتان أى النقل والنشر لا تدفع فكرًا خطوة إلى الإمام، وإنما الذى يعيننا على العبور من التخلف إلى العصرية هو أن يكون لنا فكر جديد يجمع بين الوقفة التأملية والنظرة الواقعية للأمور.

هذا الفكر فى رأى د. زكى نجيب محمود هو الفكر الفلسفى، لأنه لا يعدله فكر آخر فى الكشف عن روح العصر الذى نعيشه ويجب علينا أن نعرفه على حقيقته.

ويتحدث د. مجدى الجزيرى فى الكتاب التذكارى عن د. زكى نجيب محمود عن موضوع الأسطورة عند مفكرنا الراحل وهو يرى أن الأسطورة فى فكرنا العربى المعاصر تتحمل مسئولية مظاهر التخلف والجمود التى أصابت مسيرتنا العلمية والسياسية والثقافية ولابد من تكاتف الجهود بغية القضاء على سلطان الأسطورة ونتيجة لقطيعة الفكر الأسطورى وقدسيته فإنه يصبح بعيدا عن روح الشك، وبهذا يقف الفكر الأرسطورى فى موقع التصادم

(*) بقلم الأستاذ أحمد بهجت - جريدة الأهرام ٢٠٠١/٨/٣م، ٨/٤، ٨/٥، ٢٠٠١/٨/٦م.

مع الفكر العلمى والفلسفى .. فالفلسفة الحقة تبدأ عندما يبدأ الإنسان بتعلم الشك، وخصوصًا الشك فى الأفكار والبديهيات والحقائق المتعارف عليها.

ذلك أن التفكير العلمى الفعال - كما لاحظ بيكون - يبدأ من الشك لا من التسليم واليقين.

ولقد كانت دعوة زكى نجيب محمود إلى الفلسفة العلمية تنطوى على رفض مطلق لعالم الأسطورة بكل مستوياتها باعتبارها تمثل النقيض المباشر لكل معرفة علمية.

لكن زكى نجيب محمود إذا كان قد تبنى الفلسفة العلمية فليس معنى هذا أنه استوردها كما تستورد السلع والخدمات، إنما أخضعها لوجدانه وفكره كفيلسوف. بل يمكننا القول إن تناقضات الواقع العربى هى التى دفعته إلى الفلسفة العلمية.

يقول د. زكى نجيب محمود "إنها لنكبة ثقافية كبرى نصاب بها إذا سار قادة الرأى وهم عادة أهل تفكير على النهج الأرسطى، لأنهم سيتمسكون بكل ما فى أوراقهم ودفاترهم ومجلداتهم من ألفاظ، ثم يصبح مجهودهم الفكرى بعد ذلك أن يشرحوا هذه الألفاظ، ثم يشرحون الشروح، ثم يضعون لهذه الشروح هوامش شارحة يعلقون عليها فى مجلدات، مع أن هذه الألفاظ الأولى التى بنوا عليها هذا البناء الهش كله قد تكون زائفة وبلا معنى".

وينتقل زكى نجيب محمود إلى قضية اللغة وعلاقتها بالواقع، فاللغة أصدق دلالة للتعبير عن روح العصر، ولا مجال للغة علمية فى عصر تسوده الخرافات والأساطير.

ويحدد لنا كل من كتب عن زكى نجيب محمود فى كتابه التذكارى أن تأكيد قيمة العقل عنده فى ميدان المعرفة العلمية يفيد أيضًا فى تأكيد قيمته فى الحقل السياسى والاجتماعى، وتوضيحًا لذلك يحدد لنا زكى نجيب محمود العوامل المعوقة لنهضتنا بثلاثة عوامل هى:

الأول: أن يكون صاحب السلطان السياسى هو فى الوقت نفسه، وبسبب سلطانه السياسى صاحب الرأى لا أن يكون صاحب رأى.

الثانى: أن يكون للسلف كل هذا الضغط الفكرى علينا. فنميل إلى الدوران فيما قالوه وما أعادوه ألف ألف مرة.

الثالث: الإيمان بقدرة الإنسان - لا كل إنسان بل المقربون - على تعطيل قوانين الطبيعة عن العمل كلما شاءوا على غرار ما يستطيعه القادرون النافذون - على صعيد الدولة - أن يعطلوا قوانين الدولة فى أى وقت أرادت لهم أهواؤهم أن يعطلوها.

وتحت عنوان زكى نجيب محمود وموقفه من التصوف كتب د. مجدى إبراهيم يقول:

يتحدد الموقف من التصوف عند أستاذنا الدكتور زكى نجيب محمود فى جانبين أساسيين أحدهما إيجابى بثه فى كتبه ومقالاته، نلحظه ظاهرًا بلا خفاء، وإن كان مطويًا تحت سنان قلمه الثائر وفى سياج ثورته الباطنية من أجل إرادة التغيير.

والآخر سلبى يعبر عنده عن فلسفة اتجاه اعتقده وتبناه، وهو الذى دفعه إلى نقد التصوف نقدًا عنيفًا وبغير هوادة (وهذا على كل حال هو موقف الفلاسفة العقلانيين من الصوفية) ..

ويناقش د. رمضان الصباغ فلسفة الجمال عند زكى نجيب محمود ويعرض رأيه فى الشعر والشعراء، ويرينا الفرق بين النثر والشعر، بين لغة النثر ولغة الشعر ودلالات كل منهما .. وإذا كان النقد العربى القديم قد رأى أن أعذب الشعر أكذبه. فإن زكى نجيب محمود كتب تحت عنوان أعذب الشعر أصدقه يحاول أن يفند هذا الرأى ويرد عليه ويثبت أن أعذب الشعر أصدقه .. لكن أى نوع من الصدق ..

هل هو الصدق الفنى، أم الصدق الواقعى؟

ويحدثنا الكتاب التذكارى الذى أشرف عليه وصدره الدكتور عاطف العراقى عن الوضعية المنطقية عند زكى نجيب محمود ..

فيقول د. محمد فتحى عبد الله إن الدكتور زكى نجيب محمود انتمى لهذا التيار الفكرى فى مرحلة من مراحل تطوره الفكرى (وأعتقد أنها أطولها) وقد تحمس د. زكى نجيب محمود للوضعية المنطقية والدفاع عنها، وقد سئل يومًا أن يلخصها للقراء فقال:

إننى أفرق تفرقة واضحة بين مجالين من مجالات النشاط الحيوى وهما:

أولاً: مجال العلوم حيث يكون السلطان المطلق للعقل وحده، وأقصد بالعلوم كل ضرب من ضروب التفكير المنطقى الذى يسير سيرًا استدلاليًا من الشواهد إلى النتائج ..

ثانيًا: أما المجال الثانى فهو التعبير عما تختلج به الذات فها هنا يستطيع الإنسان أن يكون حرا من كل قيد وهو يعبر عن فنه اللهم إلا القيود التى تفرضها قواعد الفنون المختلفة، فإذا كنا فى المجال الأول فلابد من الاحتكام إلى ضوابط المنطق وحده. ولا يجوز أن نستخدم فى أحد المجالين ما نستخدمه فى المجال الآخر، فكما أنه لا منطق فى مجال التعبير الذاتى، فكذلك لا يجوز أن نشطح شطحات الصوفية أو الشعراء ونحن بصدد قضية عامة الحكم فيها للعقل وحده وقد تطورفكر د. زكى نجيب محمود، كما نحس من حواراته التى أجراها معه الناقد نبيل فرج، وقد سأله نبيل فرج يومًا لماذا أثارت المنطقية الوضعية وخرافة الميتافيزيقا جدلاً فى أوساط المفكرين .. فقال:

"لقد فات المجادلين أن الوضعية المنطقية ليست فلسفة ولا مذهبًا، ولكنها منهج مؤداه أن نستخدم العقل وحده فيما يقتضى استخدام العقل، على أن ننحى الجوانب الذاتية ليكون لها مقاييسها الخاصة ..

ولو أدرك المجادلون هذا لما كان ثمة من داع لكل هذا الجدل، لقد ظنوا أنها مذهب يريد تفسير الكون والإنسان .. بينما هى منهج علمى يشترط على المتكلم أو الكاتب إذا ما قصد بكلامه أو بكتابته موضوعًا مشتركًا بينه وبين الناس، أن تجئ عبارته مشيرة إلى الموضوع الذى يدور حوله الحديث إشارة يمكن محاسبته على تفصيلاتها، لكى يسهل بعد ذلك الوصول إلى تفاهم بين المتكلم والسامع، أو بين القارئ والكاتب ..

تحية إلى د. عاطف العراقى وكل من شاركه فى هذا العمل الجاد.

(٤٩)
عاطف العراقي وابن رشد(*)

يغطي الدكتور عاطف العراقي تاريخه مع ابن رشد، الذي دام أربعين عامًا، في سفره الجديد والضخم الصادر حديثًا عن دار الرشاد للنشر والتوزيع فيما يتجاوز ستمائة وخمسين صفحة من القطع الكبير تحت عنوان "الفيلسوف ابن رشد ومستقبل الثقافة العربية"، وتحت عنوان فرعي "أربعون عامًا من ذكرياتي مع فكره التنويري".

وفي مقدمة الكتاب يشير الدكتور العراقي إلى جناية التجاهل والإهمال التي تعرض لها ابن رشد حيًا وميتًا، ولم يكن تجاهل الثقافة العربية لفلسفة ابن رشد سوى تأكيد على العقل السلفي والرجعي الذي كان يعادي الفلسفة العقلية الرشدية المستنيرة، فضلاً عن أن الباحثين شاركوا في ذات الجناية- حسب رأى الدكتور العراقي -بتعرضهم لتناول ابن رشد بالدراسة بذات العقلية الرجعية والسلفية حينًا وبجهل شديد بمنجزه أحيانًا أخرى.

ويؤكد المؤلف العراقي على أن فكر ابن رشد جاء معبرًا عن حس نقي دفعه لإعادة النظر في أفكار المتصوفة بمدارسها واتجاهاتها وكذلك إعادة النظر في آراء الأشاعرة والمقلدين والرجعيين، وقد أكد ابن رشد من خلال إيمانه بالعلم والعقل أنهما معًا مصدر القوة .. نحو آفاق التقدم والرقي، فضلاً عن تأسيسه لمنهج تأويلي عربي .. لا يقبل عادة ظاهر النص على علاته .. ذلك فإن الخير والشر عنده خاضعان للمعرفة العقلية وكذلك مفهوم الحرية المرتبط تحديدًا بالإرادة وهو ما جعل خطابه يأتي بعيدًا عن الخطابي الإنشائي المعتمد على اللغة والوجدان فقط.

ويؤكد الدكتور عاطف العراقي على أن ابن رشد ترك لنا تراثًا فلسفيًا لا يقل بحال من الأحوال عن الفلسفة الأوروبية بل يتجاوزها في حالات كثيرة .. وهو التراث الذي أساء فهمه كثيرون ممن "حشروا حشرا في دائرة المثقفين، والثقافة منهم براء، لأنهم أشباه مثقفين" وهذا بتعبير المؤلف هو وصفهم اللائق بهم من وجهة نظره.

وينقسم الكتاب إلى قسمين رئيسين، ويشير المؤلف في مقدمته إلى أن القسم الأول الذي جاء حول الفلسفة الرشدية كان يهدف إلى تأصيل حاضر ومستقبل الثقافة العربية عبر ماضيها العريق من خلال المنهج العقلي المتجدد والمستنير، لذلك فليس غريبًا أن يتضمن الكتاب قسمًا عن قضايا العولمة باعتبارها آخر إفرازات ما بعد الحداثة وكذلك قسمًا عن كيفية الاستفادة من فلسفة ابن رشد ومبادئه العقلية والنقدية، فضلاً عن أن الفصل الثاني من القسم الأول تناول تراث ابن رشد من خلال رؤية نقدية ومع ذلك فإن الفصل الثالث جاء تحت عنوان فلسفة ابن رشد (آخر فلاسفة العرب) وقد اختتم المؤلف هذا القسم بفصلين مهمين هما ثقافة العولمة والمستقبل التنويري والتنوير ومستقبل الثقافة العربية.

(*) جريدة العربي، ١٦/٤/٢٠٠٠م.

وحول ثقافة العولمة وتحديدًا حول موضوع الهوية يشير المؤلف إلى ضرورة قراءة هذا المفهوم قراءة تنويرية ترتبط جذريًا بضرورة الانفتاح على ثقافة الآخر، بلا خوف. وذلك من خلال الحوار الخلاق الحضارى والعميق أما التقوقع حول الذات والهروب إلى الداخل فلن يمثل حلاً فى عصر تتصارع فيه القوى الكبرى على احتواء الثقافة الأضعف، ويبدى المؤلف دهشته من سيادة تيار تنويرى فى بعض بلدان عالمنا العربى منذ منتصف القرن التاسع عشر وحتى منتصف القرن العشرين إلا أن الغريب فى الأمر أن هذه التيارات شهدت انحسارًا رهيبًا، وحدثت ردة فكرية وثقافية على مستويات عديدة، فشهد مفهوم الحرية الفردية تقلصًا شديدًا واتجاهًا نحو نوع من الديكتاتورية والاستبداد، لذلك كان لابد من البحث عن أيديولوجية فكرية عربية مستقبلية ولن تتم- حسب رأى المؤلف - إلا من خلال الإيمان بالأسس الكبرى للثقافة الجديدة ومن الممكن أن تكون أولى اللبنات نحو ذلك القضا- على ما يسمى بازدواجية التعليم أى بالتعليم الدينى والتعليم المدنى لما يسببه ذلك من التنشئة على مفهومين فكريين متناقضين أشد التناقض، وهو ما أظن أن طه حسين قد نبه إليه منذ أكثر من نصف قرن فى كتابه "مستقبل الثقافة فى مصر".

وتضمن الجزء الأخير من الكتاب عددًا من الملاحق المهمة التجميعية بدرجة أساسية حول بعض المؤتمرات التى انعقدت تحت لواء فلسفة ابن رشد منها مؤتمر جامعة عين شمس حول "ثمانية قرون ميلادية على وفاة ابن رشد" ومهرجان ابن رشد بالجزائر، وتحليل لكتاب "فصل المقال" وندوة عن مجلد ابن رشد التذكارى الذى أشرف عليه المؤلف العراقى وكذلك مؤتمر المغرب الدولى الذى انعقد تحت نفس المسمى.

كما تضمن الكتاب عددًا من الدراسات والمقدمات المهمة التى تصدرت بعض المؤلفات حول الفيلسوف العربى ابن رشد - أو بالأحرى - آخر الفلاسفة العرب.

(٥٠)

فيلسوف العقل

بقلم: فتحى عامر(*)

بمناسبة اقتراب ذكرى رحيل المفكر الكبير د. زكى نجيب محمود الذى أثرى المكتبة العربية بكتبه وأبحاثه فى الفلسفة والأدب والثقافة والفكر الإسلامى. وبهذه المناسبة أصدر أكثر من ٣٠ باحثًا وأستاذا فى الفلسفة كتابا تذكاريًا جديدًا يضم أبحاثًا ودراسات عميقة تتناول فكر زكى نجيب محمود من جميع جوانبه. والكتاب يقع فى ٨٧٠ صفحة وأشرف عليه الدكتور عاطف العراقى أستاذ الفلسفة وقدم له بدراسة قال فيها: "تعلمت من زكى نجيب محمود أهمية أن يكون الإنسان متسلحًا بالشجاعة الفكرية وأهمية أن يكون الإنسان مثقفًا وأن التخصص فى علم من العلوم لا يعنى أن يكون صاحبه مثقفًا، فالمثقف الحقيقى هو من يضيف إلى تخصصه اهتمامًا بالمعرفة الإنسانية الشاملة من آداب وفنون وقضايا ثقافية وجمالية، وأدركت من خلاله ضرورة أن يكون لكل فرد منا موقفه وأنه لابد أن يبادر بإعلان رأيه والدفاع عنه دون السخرية من آراء الآخرين.

وإذا كان الدكتور زكى نجيب محمود الذى استمر عطاؤه الفكرى والعلمى كأستاذ للفلسفة وكمفكر وكاتب ترك أكثر من خمسين كتابًا، وقد عرف فى الأوساط الثقافية والفكرية بأنه أول من أضاف الفلسفة الوضعية المنطقية إلى الثقافة العربية وهى فلسفة ترتكز على العلم وتستند إلى تجاربه ونتائجه وتتخذ من العقل مقياسًا لصحة الأشياء وحقيقة وجودها. وإذا كان زكى نجيب محمود قد دعا من خلال هذه الفلسفة إلى ضرورة إعمال العقل فى حياتنا العربية لتواكب روح العصر وحضارته، فإن الدكتور فؤاد زكريا فى بحثه الذى جاء ضمن أبحاث الكتاب يقول: "إن ما كان أثيرًا لدى زكى نجيب محمود فى "الوضعية" المنطقية هو منهجها الفكرى الذى يتيح لها استبعاد الغموض فى لغة التعبير والتخلص من مشكلات كثيرة لا تثار أصلا إلا لأن الناس يستخدمون ألفاظهم وتعبيراتهم استخدامًا فضفاضًا لا يصمد أمام أى تحليل دقيق".

ولقد شارك فى أبحاث الكتاب كل من الدكاترة: منيرة حلمى ومنى أبو زيد ونوران الجزيرى ونجاح محسن وأحمد صبحى وزينب عفيفى وميرفت بالى وأحمد الجزار ومحمد أبو قحف وعلاء والى وعزمى زكريا وكمال دسوقى ومجدى الجزيرى ومجدى إبراهيم ورمضان الصباغ وسيد ميهوب ونجوى عمر ومحمود زيدان وقدرية إسماعيل ومحمد فتحى عبد الله وسعيد مراد ودولت عبد الرحيم وأميرة عبد الغنى وزينب رضوان ورجاء أحمد على وغيرهم من الباحثين والمتخصصين فى الفلسفة.

(*) جريدة العربى، ٢٠٠١/٨/٥م.

ابن رشد ومستقبل الثقافة العربية

بقلم: محمد هزاع[*]

لا يعرف قدر الفيلسوف ابن رشد فى الشرق كما يعرف قدره جامعات أوروبا فقد كان عميد الفلسفة فى الأندلس فانتقلت آثاره مع الدارس الأوروبى الذى تعلم فى جامعة قرطبة فى هذه الفترة الباكرة من تاريخ النهضة الأوروبية.

كان عملاقًا فى صدر الدولة الأندلسية مما أثار حساده الذين عجزوا عن الوصول إلى مكانته وعلمه واتهموه بأنه يجحد القرآن الكريم وأنه فى تقديمه للفلسفة إنما يؤخر علوم المتقدمين ولقد درس ابن رشد الشريعة على طريقة الأشعرية وتخرج فى الفقه على مذهب مالك ويقول مؤرخوه إنه أكبر فلاسفة العرب وأشهر فلاسفة الإسلام، كما أنه أعظم حكماء القرون الوسطى وهو مؤسس مذهب الفكر الحر حيث تقوم فلسفة ابن رشد على نبذ التعصب بشتى صوره، ومحاربة التطرف فى جميع ضروبه، ولقد بذل جهدا كبيرًا من أجل استئصال جذور التعصب، ومقاومة ضيق الأفق، والتخلص من الجهل وأسبابه، ونبذ التفكير الخرافى القائم على أمانة العقل وعدم تجاهل أحكامه وقوانينه. وليس ثمة وسيلة فعالة للتخلص من العصبية أفضل من ترسيخ النزعة العقلية الواعية، وقد كان ابن رشد يحرص أشد الحرص على تأكيد هذه المعانى فى جميع كتاباته، وهو الذى أعلن أن الحكمة أو الفلسفة التى هى نتاج العقل لا تتعارض ألبتة مع الدين الذى هو ثمرة النقل، وكتب فى تأكيد هذا الأمر رسالته الشهيرة "فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال" حيث أثبت فيها وجوب موافقة العقل للشريعة، لذلك تعتبر فلسفة ابن رشد أحد مداخل تدريس الثقافة الإسلامية، وهو بحق من أبرز فلاسفة المسلمين الذين تناولوا قضية العلاقة بين الفلسفة والشريعة، أو بين العقل والنقل. بل إنه يعد كذلك من أبرز من قدموا لها حلولاً واضحة ومحددة، وفى كتابه الذى صدر أخيرًا والذى يحمل عنوانًا دالا "الفيلسوف ابن رشد ومستقبل الثقافة العربية" يقول د. عاطف العراقى أستاذ الفلسفة والحائز على جائزة التفوق لعام ٢٠٠٠م: "يعد ابن رشد عميد الفلسفة العقلية فى العالم العربى، وتعد فلسفته من الفلسفات الخالدة على مر الزمان برغم مرور أكثر من ثمانية قرون على وفاته فهو يحتل مكانة كبيرة فى تاريخ فكرنا العربى، وهو يقف على قمة الفلسفة العربية". ولد هذا الفيلسوف فى بلاد الأندلس. أى المغرب العربى، ولكن فلسفته تجاوزت حدود المكان والزمان، وإذا كان مؤلف الكتاب د. عاطف العراقى قد قضى ما يقرب من نصف القرن مع كتب ابن رشد وأفكاره وفلسفته. فقد رأى من واجبه التنبيه على الدور الكبير للفلسفة الرشدية فى تقديم حلول لأكثر مشكلاتنا الفكرية والثقافية فى حياتنا المعاصرة.

---

[*] الأهرام الدولى. ١٥/٩/٢٠٠٠م.

(٥٢)
من كتاب وعى الذات وصدمة الآخر
(فى مقولات العقل الفلسفى العربى)(*)

الاستنجاد بابن رشد

فى الكتاب الذى أصدرته "لجنة الفلسفة والاجتماع"، التابعة "للمجلس الأعلى للثقافة"، بالقاهرة عام ١٩٩٣م، بعنوان: "الفيلسوف ابن رشد، مفكرًا عربيًا ورائدًا للاتجاه العقلى"، شارك فيه بدراسات مختلفة حول فكر ابن رشد، ثمانية عشر باحثًا فى الفلسفة العربية من الأساتذة المعاصرين فى المعاهد والجامعات المصرية.

هذا المؤلف الجماعى الذى استغرق إعداده خمس سنوات، وقف وراءه أربعة مفكرين معروفين هم: حسن الساعاتى، وتوفيق الطويل، وزكى نجيب محمود، وجورج شحاته قنواتى، الذين شاءت الظروف السيئة أن يغيبوا جميعًا، بالموت وتباعًا، خلال الفترة القصيرة المحيطة بإنجاز هذا المجلّد والذى تم بإشراف عاطف العراقى، مؤلف كتاب: "النزعة العقلية عند ابن رشد" والذى لا يداور فى إعلان الغاية من هذا المشروع العلمى، قائلاً: "إننا فى هذه الأيام فى أشدّ الحاجة إلى روح العقل، روح التنوير، وهى الروح التى تجلّت فى فلسفة ابن رشد"(**)؛ وقوله: "منهج ابن رشد (هو) الروح التى تبدّد الظلام سعيًا إلى النور"؛ ويضيف: "ينبغى أن نضع فى اعتبارنا وأمام أعيننا أن أوروبا قد تقدّمت فى الماضى لأنها أخذت بفكر ابن رشد صاحب الطريق المفتوح، فى حين تأخر العرب فكريًا لأنهم أخذوا بآراء الغزالى اللاعقلانية! (كذا)(***).

(*) تأليف د. أنطوان يوسف -دار الطليعة - بيروت ٢٠٠١م.

(**) كتاب "الفيلسوف ابن رشد، مفكرًا عربيًا ورائدًا للاتجاه العقلى"، إصدار المجلس الأعلى للثقافة؛ القاهرة؛ ١٩٩؛إشراف عاطف العراقى، (مؤلف جماعى)، ص١٢.

(***) م. س.؛ ص١٧٣.

(٥٣)

صفحة من كتاب للدكتور عبد الرزاق قسوم (من الجزائر)(*)

وهناك، من يعتقد أن العقل هو الانعتاق من كل قيد، وأصحاب هذا الرأى كثيرون فهناك كتاب "ثورة العقل" للأستاذ الدكتور عاطف العراقى، ويكفى أن يقرأ الإنسان فقرة واحدة من مقدمته، ليدرك القيمة الحقيقية للعقل عند هذا الفيلسوف العربى حيث يقول د. العراقى "إن اتجاهى الذى أؤمن به، وأدافع عنه فى مجال الفلسفة العربية هو الاتجاه العقلى التجديدى، وأكاد أقتنع بأننا لو سرنا فى طريق التقليد مئات السنين، وانحرفنا عن نهر العقل، فلن نستطيع التقدم خطوة واحدة فى سبيل إرساء دعائم فلسفتنا العربية، وكشف ما فيها من مواطن القوة والضعف، بحيث نستطيع وصل ما انقطع، أى حتى يكون تاريخ الفلسفة العربية تاريخًا ممتدًا، وليس تاريخًا انقطع بموت الفيلسوف ابن رشد"(**).

(*) من كتابه الذى صدر عام ١٩٧٧م بعنوان: مدارس الفكر العربي الإسلامي والمعاصر.

(**) العراقى، عاطف. ثورة العقل فى الفلسفة العربية، القاهرة: دار المعارف بمصر، ١٩٧٥، ص١٣.

(٥٤)
كتاب: تجديد فى المذاهب الفلسفية والكلامية[*]

ماذا يعنى تجديد الفلسفة الإسلامية؟ وما هى الخطوط الأساسية التى نسير عليها لكى نقوم بذلك العمل؟ لقد نظر البعض إلى تجديد الفكر الإسلامى بطرق تجارية من ناحية وساذجة من ناحية أخرى فما أدى ذلك إلا إلى تجميد الفكر الإسلامى. ويطرح الدكتور "عاطف العراقى" فى كتابه تجديد فى المذاهب الفلسفية والكلامية ذلك الموضوع من وجهة نظر جديدة تمامًا، فهو يناقش تلك القضايا فى صراحة شديدة وبشكل يدفع الفلسفة فى اتجاه التجديد بالفعل ومن هنا فهو يفرق بين طبع التراث وبين تحقيقه وبين إحيائه، إنّ هناك بلا شك فرق كبير بين تحويل الأوراق الصفراء إلى أوراق بيضاء وبين الغوص فى بطون تلك الصفحات القديمة بحثًا عما بين السطور من معان وإمكانيات لم يكشف عنها بعد، ويقول المؤلف بأنه قد آلى على نفسه اتخاذ المذهب العقلى لهذه المهمة، وهو يدرس الفلسفة من حيث هى فلسفة لأن كثير من رواد الفكر الإسلامى كالمعتزلة والأشاعرة قد استخدموا العقل لخدمة الداريين لكن لماذا لا نستخدم العقل فى أحياء كل التراث الفلسفى ولماذا نتوه بين الصفحات القديمة معلقين عليها بشروح تقليدية لا تخرج مكنونات النص وإنما تقف عند ألفاظه دون غوص عقلى أو إعمال فهم.

---

[*] بقلم مصطفى عبد الله.

ماذا يبقى من ابن رشد؟!

بقلم: د. مجدى محمد إبراهيم[*]

احتل "ابن رشد" مكانة كبيرة فى بحوث د. عاطف العراقى الأكاديمية والثقافية العامة، وتجدد الحديث عنه فى عدة مجالات علمية وثقافية، فألف عنه - منذ أكثر من ثلاثين سنة - كتابه الخالد "النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد". هذا الكتاب الذى كان الأول من نوعه فى المكتبة العربية بشهادة الثقاة من جيل الرواد. وفى مقدمتهم الأستاذ الدكتور أحمد فؤاد الأهوانى طيب الله ثراه - لما قال: "هذه أول محاولة لتطبيق فلسفة المذاهب على تاريخ الفلسفة الإسلامية".

وشعر الدكتور "عاطف العراقى" بفقر المكتبة العربية وحاجتها الشديدة إلى آثار ابن رشد التنويرية والعقلية، فكتب "المنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد"، وكتب فصلا طويلا عنه فى كتابه "ثورة العقل فى الفلسفة العربية" وفصولاً أخرى فى كتابه: "تجديد فى المذاهب الفلسفية والكلامية".

وفى "العقل والتنوير" كتب - وهو يبحث عن جذور التراث العقلانية والتنويرية فى الفلسفة العربية - فصلا تمهيديًا طويلاً عن ابن رشد. وأشرف وصدر للكتاب التذكارى الضخم الذى إشترك فيه نخبة ممتازة من الأساتذة والباحثين حول فكر هذا الفيلسوف العملاق، فجاءه البريد بعد إتمام العمل من رئيس الجمهورية التونسية "زين العابدين بن على" بخطاب يثنى فيه على هذا العمل، ويشكر الدكتور/ عاطف على قيامه بمهام ذلك العبء الكبير.

ولم يزل العراقى يمد يد العون والمساعدة برأيه وتوجيهاته، وكتبه ومكتبته ومؤلفاته، لكل باحث يحتاج إلى معونة فى الفلسفة الإسلامية عامة، وابن رشد خاصة .. وشيئا فشيئا، وبعدد الرسائل التى أشرف عليها فى مصر والعالم العربى عن "ابن رشد" وغيره من فلاسفة الإسلام، صار الدكتور عاطف العراقى أكبر متخصص فى العالم العربى فى فلسفة وفكر ابن رشد، وعلاقته بالفلسفتين الإسلامية واليونانية، وآثاره الفكرية عند الغرب والشرق سواء بسواء. فاستفاد من بحوثه ودراساته الباحثون والدارسون، وبها وحدها تكشفت الآراء المضطربة للأدعياء والتحريفات المشوهة للصقاء، وفهم "ابن رشد" للمرة الأولى بعد دراسات الدكتور عاطف العراقى عنه الفهم الصادق والصحيح.

فكتب عنه الدكتور "سالم يفوت" الأستاذ بكلية الآداب - جامعة محمد الخامس "بالرباط" بحثًا بعنوان: "ابن رشد ودارسوه المصريون- عاطف العراقى نموذجًا" وقال فى مطلع البحث: "لن أتعرض لكل الذين أفردوا دراسات وأبحاثا عن ابن رشد فى القطر المصرى الشقيق، بل سأكتفى بنموذج واحد منهم. خصص جل. إن لم نقل كل أبحاثه

---

[*] جريدة الأهرام المسائى، ٢٣/٢/١٩٩٧م.

لفيلسوف مراكش وقرطبة ولبعض فلاسفة ومفكرى المغرب والأندلس .. إنه الأستاذ الدكتور عاطف العراقى".

وتطلعنا هذه الفقرة - من الوهلة الأولى - على أن أكثر الدراسات التى كتبت فى العالم العربى عن "ابن رشد" لم تلتزم بالعرض الدقيق لآرائه وأفكاره إلى أن ظهرت كتابات الدكتور عاطف العراقى، فكان اختيار الدكتور "سالم يفوت" له كنقطة بدء صحيحة للتفرقة بين غث وثمين.

والآن أسأل نفسى قبل أن أسأل د. عاطف العراقى .. ماذا يبقى من ابن رشد؟!

هل يبقى لغو كلام وفضول بطالة ..؟!!

أو هل يبقى تقحم بغيض وافتيات مرذول ..؟!!

بالأمس القريب قرأنا بالصحف بعض الأخبار المتفرقة عن "فيلم" يخرجه المخرج الكبير "يوسف شاهين" عن حياة الفيلسوف الأندلسى "ابن رشد".. فمرحبًا بالمخرج الكبير يعد لنا فيلمًا سينمائيًا كبيرًا عن فيلسوف كبير .. لكن لا مرحبًا بـ "عصر الأفلام" يسحق البقية الباقية من فضائل الأقلام" لا مرحبًا بهذا التقحم والافتيات، لا مرحبًا بهذا التطاول البغيض والسخرية اللاذعة على العلم والعلماء.

لقد أبدى الدكتور عاطف العراقى رأيه، فقال: "أنا لا أقبل أن يتحول فيلم عن ابن رشد إلى فيلم عن أحمد عدوية" خشية منه على أن تلحق بابن رشد نكبة أخرى بعد مماته. فإذا كان ابن رشد قد نكب فى أخريات أيامه، وتم نفيه فترة من الزمان، فمن المتوقع له نكبة ثانية بعد الممات حين يخرجونه فيلمًا بصورة غير الصورة التى كان عليها بالفعل، وتلك النكبة المنكوبة لا يقبلها باحث صغير عرف شيئًا عن آثار ابن رشد الفكرية والفلسفية، فضلا عن مفكر كبير قطع حياته للبحث والمعرفة وتشرب فكر هذا الفيلسوف وآراءه حتى الرمق الأخير.

ولطالما رأينا وسمعنا أن الأفلام التاريخية تخضع للمراجعة المتخصصة، وأن التناول الفنى لها ليس بقادح فى ضرورة إشراف المتخصص على المادة العلمية .. ومنذ فترة من الزمن ليست ببعيدة عرض فى بعض الدول العربية مسلسل عن فيلسوف المشرق العربى "ابن سينا" وكان قد راجع المادة العلمية له، الأستاذ الدكتور "محمد عبد الهادى أبو ريدة".. فلم لا يقوم بمراجعة مادة هذا الفيلم متخصص كفء مثل د. عاطف العراقى، له كل هذه المناقب العلمية والأدبية .. حتى نضمن على أقل تقدير - سلامة الانطباع؟!

ومن منطلق هذه الخشية الغيورة على "تراث ابن رشد" صدرت تصريحات العراقى برفع دعوى ضد "يوسف شاهين" إذا لم يكن ابن رشد فى الفيلم المعروض رشديا على الحقيقة، وقد أبدى رأيه فى اختيار الممثلين - كان مجرد رأى أو اقتراح - لا يدعو لكل هذه السخرية وكل هذا اللغط المنفر، وبخاصة إذا كان ما يهمه فى المقام الأول هو أن يخرج العمل الفنى فى صورته اللائقة، ومن منا لا يكون له رأى فى موضوع يتابعه باهتمام شديد؟!

ليس هذا من جنس "الوصاية" ولا هو بالتدخل الذى يرفضه من يريد أن يخلق من الخصومة والمنازعات وينشئ من الضغائن والحقود ما ليس فى وسعه أن يتصور عواقبها.

كثر اللغط، وكثر التقحم والافتيات لتدخل الدكتور عاطف العراقى فى كل هـذا أو بعضه، وأمتلأت الصحف والمجلات بالألفاظ الساخرة والكلمات التهكمية النابية وآل يوسف شاهين فى كل هذا مشحونون بطاقات من الفزع والهلع والغيرة على "مصير" المخرج الكبير..!!

فالذى يكتب يقول "هو يوسف شاهين هيلاقيها منين ولا منين بس .."!!؟
مالك منفعل هكذا يا أخى .. "..!!".

والذى يكتب عن "عبث الثقافة المصرية" يكتب فى غير شعور بما يكتب، فيسقط جهله هو بهذه الثقافة على الآخرين، وتعصبه هو "تعصبا" ملتبسًا بالآخرين. وما يدرى المسكين أن الرأى الذى يراه المتخصص فى موضوع كان قد تخصص فيه إنما هو أوفر الآراء وأحكمها وأكثرها دقة فيما يعترك حولنا من آراء. وبخاصة إذا كان هذا الرأى صادرًا عن فكر رجل مصقول بخبرة الوعى وبعد النظر وكثرة التجارب فى عمره المديد.

وليس بغريب أن يتناول بعض الصحفيين تدخل الدكتور عاطف العراقى فى فيلم ابن رشد بالشجب والاعتراض، ولكن المستغرب حقًا هو سفاهة اللفظ وسوء الأدب .. لماذا؟!

لم لا تعرض وجهة نظرك التى تخصك أنت وحدك بموضوعية محايدة .. ولم لا تعرض الرأى المخالف لرأيك كما يقول به صاحبه ولا تزيد لا كما يحلو لك أنت أن تعرض الرأى وتسفهه؟!

منذ متى كان الفن يتعارض مع خدمة الحقائق التاريخية؟!

وليكن فى علم من لا علم له، أنه من الضرورى للمبدع - إن وجدت لديه قدرات الإبداع - أن يوظف الحقائق التاريخية توظيفًا فنيًا بعد أن يكون قد تلقاها عن وعى وخبرة وعن ممارسة وبلاغة اطلاع، ولا يمحوها من ذمة التاريخ أو يهدر كرامة وجودها لتكون - من ثم - كأن لم تكن .. أى فن هذا الذى يقبله مثقف واع بتلك الحقائق الكبرى، عارف بعيونها وذخائرها وهو لا يغار على وعيه ومعرفته؟!

وإذا كان الموضوع المتناول خيالا فى خيال، شاءت حيل "الفنان" أن تقلبه كما تريد، هنا يكون الفن خيالا ينأى عن خدمة الواقع، وترفيها يزجى فراغ العاطلين، أما إذا ارتبط بحقيقة تاريخية أو واقعة أصيلة بلغت من السمو والرفعة ما بلغته، فلابد - فى هذه الحالة - أن ينصبغ بالصبغة الواقعية، وقيمته الفنية - يومئذ هى قدرته فى الاقتراب من هذه الحقيقة وتصويرها كما كانت لا أن نجسدها كما يحلو لنا أن نجسدها بعيدا عما كانت عليه .. إننا نفهم أن الفن فى ذاته قيمة جمالية رفيعة ترقى الذوق وتهذب الوجدان، وتضاعف من قيم الإحساس بكل القيم النبيلة مجتمعة فى معدن الذوق الأصيل.

فليس من طبع الذوق الأصيل أن يقبل "المفارقات الفنية" ولا قلب الحقائق وتخريب الوقائع والأحداث بحجة أنه "فن" والفن يعلو على الواقع .. نعم .. يعلو على الواقع ويرتفع كيفما يحلو له العلو والارتفاع إذا لم يتناول حقيقة تاريخية وواقعية، ولكنه إذا ارتبط بالواقع ولم يراع حقائقه، بل جنح بالخيال واعتمد على الحيل والمغالطات التاريخية صار وصمة خيال سمج يمجه الذوق الأصيل.

وليس فى هدا ما يقيد نصور الفان فقد يرتبط الفن بالوقائع وينطلق منها الى حيث سبحات الخيال فلا يعوق الفنان شى فى هده الانطلاقة الرحبة بل يستمد قوته الخيالية من واقع عاشه واعتركه ولمسه عن قرب فلم يمر عليه مرورا عابرا خفيفا كما مر عليه عامة الناس فيما يعيشون ويعتركون

لك أن تتعامل مع شخصيات الأديب الروسى "تولستوى" فى "الحرب والسلام"

و"أنا كارنينا" وتراها على "الشاشة": أهى قريبة من قلم الأديب وقريبة من وقائع الحدث أم هى بعيدة عنه نائية عن أوصافه وتفصيلاته؟ ثم احكم إذا شاءت لك المقارنة أن تحكم .. وهبك رأيت وشاهدت ثم حكمت؟

فماذا أنت واجد؟!

تجد أن المخرج النابه هو الذى يحفظ أثر الأديب فى الرواية المكتوبة، أما المخرج الذى يلفق من نفسه و"يفنن" كما يرى هو، فليس هو بالفنان فى كافة الأحوال .. رؤية المخرج فى "الصناعة" لكنما الفكرة لا ينحتها إلا قلم أديب، وإنما لابد من خطوط عريضة لا يفارقها العمل المرئى إذا تحول من فن مكتوب إلى فن مشاهد، ولربما شاهدت الرواية لأكبر الأدباء، فلم تر فى موضوعها، ولا فى فنها، ولا فى ممثليها، ولا فى الجمهور الذى يشاهدها معك أثرًا لهذا الأديب الكبير - صغيرًا كان أو كبيرا .. إن لم تكن هى أصيلة فى طبعه، فهو عجز من المخرج عن نقل الصورة الأمينة، والمشهد المؤثر، والواقع المعاش، والخيال السابح، والرؤية الجامعة.

وبعد، فإنما الغيرة على الأمانة العلمية "كرامة" لا يعرفها إلا القلم الذى عانى فى معالجة قضايا الفكر والأفكار الكبيرة، والغيرة على "التراث" الخالد إنما هى غيرة تنبعث من خشية الرجل الغيور على شرفه من التلويث والتكدير، وليس هذا ولا ذاك بـ "العبث" الذى يظنه سفيه لا يفهم ما يقول، وغيرتنا - نحن تلاميذ الدكتور عاطف العراقى - عليه تماثل غيرته هو على ابن رشد وتزيد، فلا الكلمات النابية ولا الألفاظ الساخرة نتركها هملا تنال منه أو لا تنال، ونحن هكذا لا نقابل الوضع بـ "ضحكة ساخرة" كما يقابلها كل امرئ بليد الحس، بارد الحمية، عديم النخوة فى غير وعى ولا إدراك.

القسم الرابع

حوارات فكرية مع عاطف العراقى وبعض الأشعار عنه

-حوار عاطف العراقى مع الأب جورج قنواتى
-حوار اذاعى حول كتاب الميتافيزيقا فى فلسفة ابن طفيل تأليف عاطف العراقى.
-حوار مع عاطف العراقى - أجرى الحوار: د. عزمى زكريا أبو العز.
-حوار حول عودة العقل وفلسفة ابن رشد العقلية التنويرية.
-حوار حول: مساحة الخرافة أكبر من مساحة العقل.
-حوار حول المصادر الفكرية عند عاطف العراقى، والفيلسوف ابن رشد
-حوار مع فيلسوف معاصر: شغلى الشاغل تجديد الفكر العربى
-حوار حول فيلم المصير (ابن رشد)
-حوار مع الفيلسوف العربى المعاصر: عاطف العراقى حول قضايا الساعة.
-حوار مع عاطف العراقى بتونس حول الإرهاب وحركات التطرف.
-حوار حول التوكيلات الفكرية.
-حوار حول العقل والتنوير.
-حوار حول الفراغ الفكرى فى الثقافة السائدة.
-حوار حول الهوية الفكرية العربية.
-حوار حول أسباب عقمنا الفلسفى والفكرى.
-حوار حول ما تضمه مكتبة عاطف العراقى.
-حوار حول ابن رشد ونهضة العرب.
-حوار حول الإرهاب وفكر الجماعات الأصولية ومشكلة أفغانستان.

-حوار حول حجم الخرافات فى التراث العربى.
-حوار حول دور الأب الدكتور جورج قنواتى
-حوار حول: هؤلاء وراء أفكارى
-حوار حول موسوعة مصرية.
-حوار حول التنوير والتسامح الدينى.
-حوار حول فكرة التقدم عند ابن رشد، وفكرة التخلف عند الغزالى.
-حوار جريدة وطنى مع عاطف العراقى (ندوة)
-حوار حول ماذا يبقى من فلسفة ابن رشد اليوم؟
-حوار حول اعترافات د. توفيق الطويل للدكتور عاطف العراقى.
-حوار حول قضايا العلمانية.
-حوار حول وسائل الإعلام والثقافة.
-حوار حول العقل وكيف أنه الطريق الوحيد إلى التجديد.

الحوارات الفكرية

المشاركون فى الحوارات (الأساتذة والدكاترة)(*)

- د. توفيق الطويل
- الأب جورج قنواتى
- د. أبو الوفا التفتازانى
- د. عبد الغفار مكاوى
- عبد الفتاح البارودى
- عادل النادى
- د. عزمى زكريا أبو العز
- إبراهيم عبد العزيز
- وفاء بن زرقة (من الجزائر)
- خيرة قوطية (من الجزائر)
- خميس البكرى
- سوسن الدويك.
- عبد العزيز الهمامى (من تونس)
- منتصر جابر
- محمد الحربى
- إسماعيل فهمى
- جمال الطباخ
- مأمون غريب
- إبراهيم عبد المعطى
- حزين عمر
- علاء عريبى
- مجدى حسنين
- نادى عبد الرءوف
- سلوى العنانى
- نبيل فرج
- عبد السلام فاروق
- محمد حسين
- فيكتور سلامة
- مصطفى عبد الله
- سليمان جودة
- على السيد خليل

(*) نود أن نشير إلى أن الحوارات الفكرية مع عاطف العراقى قاربت خمسمائة حوار طوال سنوات عمره، ونظرًا لضيق المساحة بالنسبة للكتاب التذكارى. اخترنا هذه الحوارات كنماذج، ونكرر كمجرد نماذج فقط. وتفكر لجنة الإشراف على الكتاب التذكارى، فى إصدار مجلد كبير عن عاطف العراقى يضم كل الحوارات التى أجريت معه طوال سنوات عمره، لأنها تعد بالغة الأهمية، هذا بالإضافة إلى تفكير أعضاء اللجنة أيضًا فى نشر كل الملفات التى أدت إلى محاكمته أمام محكمة جنايات المنصورة فى الخامس من شهر مايو عام ١٩٩٥م.

(١)

قصيدة المستشار ممتاز السيد سلطان بعنوان

إلى المفكر العالمي عاطف العراقي

معراجنا لله!

-١-

العقل نور الروح! تحرير البراق!
معراجنا لله! تنوير المحاق!
ما كرم الإنسان إلا عقله!
من عاش حر العقل عز على الوثاق!
نجم بأفق الفكر: يرقى نقده
فوق الزخارف والتكلف والنفاق!
ما حاد عن نهج الأصالة نقده!
ولكم ترى من ناقد في الزيف باق!

****

-٢-

بين الأصالة والمعاصرة افتعال
قضية! لا بل هما رهن اتفاق!
أستاذنا - والفكر إشعاع بيمناه
يرى مغزاهما عين الوفاق!
إن الأصالة نهر إبداع بعصرنا! ولعصرنا كأس وساق!
حسب الأصالة واهم رجعية!
ورأى سواه عصرنا وهم انعتاق!

****

-٣-

لكنما أستاذنا بكليهما
ليرى الثقافة في غد دون انغلاق!
في نظرة نفاذة أستاذنا
يرنو لفجر ثقافة ذات انطلاق!
يرنو لفجر ثقافة عقلية
فيها لأرواح الورى أو في خلاق[*]!

---

[*] خلاق: نصيب.

مستقبلا لثقافة عربية

برنس من الاشاح والبس المراق

****

٤

ما بين فلسفة وآداب يرى

أستاذنا عملاق فكر حد راق

بين ابن رشد قمة التنوير وال

متنبي العملاق فكر سه باق!

والخيط بينهما هو الفكر الذى

يحيا به أستاذنا رغم الشقاق!

العالمية زانها أستاذنا!

وتعانقا! أكرم بذلك من عناق!

-٥-

أستاذنا كم ذا يناضل غير هياب لدعوى الجاهلين!

يخطو كطود شامخ: يمناه ترفع شعلة للفكر

والتنوير والإصرار تجلو ظلمة للجهل

والمتحجرين وللصغار الحاقدين!

قدر على الشرفاء عشاق اليقين

ألا مفر من المواجهة التى كتبت على

الشرفاء أصحاب الرسالات العظيمة!

بل كذا كانت حياة المرسلين!

****

-٦-

أما عن الأستاذ إنسانا: فحدث لا حرج!

فهو الحديقة أينعت أزهارها وورودها

وتضوع العطر المحلق من خمائلها وناجاها الأرج!

الصدق فيها التواضع لا ادعاء به! وإيثار

وحب! كبرياء لا غرور بها! وفاء

نادر! وشهامة!

ما إن أتاه قاصد فى مازق إلا

به كان الفرج!

****

أدعوك يا ربى بقدر نضاله
وفائه للمكرمات! وكم يلاقى!
انصره! ان الحرب فى الدنيا على الـ
ألباب قائمة على قدم وساق!
ما حارب الجهلاء إنسانا بقدر
حروبهم لمفكر صفر النفقا!
وليحى للإنسان يهدى خطوه
أستاذنا الدكتور/ عاطف العراقى!
****

٨ صفر ١٤٢٢ هـ
الموافق ٢ مايو ٢٠٠١م

المستشار
ممتاز السيد سلطان
عضو "اتحاد الكتاب"
وعضو مؤسس بجمعية حماة اللغة العربية

ملاحظة

التفعيلة الأخيرة من كل من شطرى البيت الأول، وكذلك من الشطرات الثانية من باقى الأبيات التى هى من شعر الموسيقا الملتزمة (الشعر العمودى) وهذا لا ينطبق على الفقرتين ٥، ٦ إذ هما من شعر الموسيقا المرسلة (الشعر الحر)- هذه التفعيلة الأخيرة قد طالت من "متفاعلن" إلى "متفاعلاتن".

(٢)

خواطر شعرية فى مناسبة إصدار كتاب تذكارى عن عاطف العراقى

بقلم: د. زكريا منشاوى الجالى

دكتور عاطف يا موجة حب
فى سماء مصر العربية
هنينا لك بعلمك وخلقك
يا صاحب النزعة العقلية
معلما لأجيال كثيرة متعاقبة
منتشرة فى الجامعات العربية
أخذت العقل خطا فجئت
رائدا لتنوير العقول الفتية
بدا الحس النقدى قويا
فتلاحم مع النزعة العقلية
أخذت بمنهج فجئت مجددا
للمذاهب الفلسفية والكلامية
اخترت ابن رشد للماجستير
فطبقت النزعة العقلية
واخترت ابن سينا للدكتوراة
فطفت بالفلسفة التجريبية
أولست موجة علم وعقل
وتنوير فى حضارتنا العربية

(١)

حوار عاطف العراقى مع الأب الدكتور جورج قنواتى(*)

الأب الدكتور جورج قنواتى فى سطور:

-من مواليد الإسكندرية ١٩٠٥/٦/٦م.

-تخصص فى الفلسفة واللاهوت (دكتوراة فى الفلسفة ودكتوراة فى اللاهوت) وذلك بالإضافة إلى دراساته فى مجال الصيدلة والكيمياء.

-اتجه إلى الدراسات الاستشراقية منذ عام ١٩٤١م.

-تخرج على يديه مئات من الأساتذة والطلاب وقد أشرف على العديد من رسائل الماجستير والدكتوراة وطلابه ينتشرون الآن فى أكثر أرجاء العالم شرقا وغربا.

-عمل مديرا لمعهد الدراسات الشرقية للآباء الدومينيكان بالقاهرة.

-حصل على الدكتوراة الفخرية من جامعة لوفان ببلجيكا، كما منحته جامعة واشنطن الدكتوراة الفخرية منذ عدة شهور اعترافا بفضله وتقديرا لدوره العظيم فى مجال الفلسفة واللاهوت والعلم.

-عضو فى عشرات الهيئات العلمية والفلسفية العالمية ومن بينها: لجنة ابن رشد، وأكاديمية العلوم الدينية، ولجنة الفلسفة بالمجلس الأعلى للثقافة، والمجمع العلمى المصرى، ولجنة تاريخ العلوم، والمجلس البابوى للثقافة بالفاتيكان.

-رئيس تحرير مجلة mideo، ومستشار فى سكرتيرية المجمع الخاص بالمؤمنين غير المسيحيين بالفاتيكان.

-عمل أستاذا زائرا ومحاضرا فى عشرات الجامعات العالمية الكبرى ومن بينها جامعة مونتريال بكندا وجامعة لوفان وجامعة القديس توما الأكوينى بروما وجامعة كاليفورنيا وجامعة سان فرانسسكو وجامعة شيكاغو، وجامعة هارفارد، وجامعة نيويورك وجامعة واشنطن وجامعة مدريد وجامعة تولوز بفرنسا وجامعة الإسكندرية وجامعة الجزائر وجامعة لوزان .. إلخ.

(*) رأى أعضاء اللجنة نشر هذا الحوار الهام والذى تم منذ سنوات بعيدة وقد وجدناه فى مكتبة عاطف العراقى. ومن المؤسف له أن المجلة التى طلبته. وهى مجلة تصدر بإحدى دول البترول، امتنعت عن نشره بإصرار، نظرا لهجوم عاطف العراقى المستمر على ثقافة البتروفكر، وأيضا لمواقفه التنويرية.

-شارك في العديد من المؤتمرات والندوات العربية والعالمية التي أقيمت في بغداد وطهران واسطنبول وميونخ وقرطبة وبروكسل والقاهرة والإسكندرية والباكستان ونيودلهي وأكسفورد .. إلخ.

-له مئات المقالات والدراسات وعشرات الكتب المؤلفة والمترجمة والمحققة ومن بينها تحقيقه وترجمته لكتاب الشفاء لابن سينا، وتاريخ الطب والصيدلة عند العرب، وموجز تاريخ الصيدلة، ومؤلفات ابن سينا، ومؤلفات ابن رشد، والمسيحية والحضارة الغربية، والإسلام والمسيحية، ألبير الكبير والكيمياء، وصحة إيمان ابن رشد في ضوء الجدال بين فرح أنطون والشيخ محمد عبده، وفلسفة ابن رشد في تاريخ الفلسفة العربية، وغيرها من مئات الدراسات الأكاديمية الدقيقة غاية الدقة وسواء تم تأليفها بالعربية أو بالفرنسية أو بالانجليزية أو باللاتينية أو باليونانية ولا يستغنى عنها باحث في الفلسفة أو اللاهوت أو العلم من قريب أو من بعيد.

-والأب قنواتي يدعو إلى إحياء التراث العربي كما يدعو إلى الانفتاح على الفكر الغربي بحيث لا يصح الوقوف عند التراث كمجرد تراث كما أنه يركز في دراساته لأفكار فلاسفة العرب، على الجوانب العلمية التي نجدها عند هؤلاء الفلاسفة وخاصة ابن سينا وأبو بكر الرازي.

نص الحوار

ســـــؤال:

من خلال دراسة أستاذى الأب الدكتور جورج قنواتى للإنتاج الفكرى والفلسفى والأدبى والعلمى فى عالمنا العربى المعاصر، هل يمكن القول بوجود فلاسفة عرب معاصرين ومن هم أبرز المفكرين فى مجالات الفكر المختلفة والمتعددة؟

أجاب الأب قنواتى:

أعتقد أنه إذا كان من الصعب القول بوجود فلاسفة عرب معاصرين سواء فى مشرقنا العربى أو فى مغربه، إلا أنه من الضرورى القول بوجود مفكرين بارزين ومن بينهم أناس مازالوا حتى الآن يؤدون دورا هاما فى حياتنا الفكرية.

وأنا لا أقوم الآن بعملية حصر، بل سأكتفى بأن أعطى مجرد نماذج سواء من انتقل إلى الدار الآخرة أو من لا يزال بيننا الآن.

إننى أجد تيارا يمثله يوسف كرم يمكن أن أسميه بالتومادية الحديثة (نسبة إلى القديس توما الأكوينى) وقد ظهر هذا التيار بصفة عامة من خلال قيام يوسف كرم بتأليف تاريخ للفلسفة شمل الفلسفة اليونانية والفلسفة الوسيطة المسيحية والفلسفة الحديثة، كما ظهر بصفة أو بصورة خاصة فى كتاب العقل والوجود ليوسف كرم وكتاب الطبيعة وما بعد الطبيعة له أيضا. ولعلك تذكر يا عزيزى عاطف أن يوسف كرم عن خلال هذين الكتابين قد ترك لنا الكثير من الآراء الناضجة والمثمرة.

كما نجد الكثير من التيارات الفكرية والفلسفية عند كثير من أساتذة الفلسفة وعلم النفس من بينها التيار الوجودى عند عبد الرحمن بدوى، وعلم النفس الفلسفى عند يوسف مراد والذى ظهر فى مدرسة علم النفس التكاملى، وتيار الجوانية عند عثمان أمين، والاتجاه العقلانى عند زكى نجيب محمود وعاطف العراقى. والتيار الإسلامى المعتدل عند مصطفى عبد الرازق ومدرسته وعند أساتذة أعلام لهم اتجاهاتهم المحددة والواضحة من أمثال توفيق الطويل وأبو العلا عفيفى وإبراهيم مدكور ومحمد عبد الهادى أبو ريده ومحمود الخضيرى وأحمد فؤاد الأهوانى وعلى عبد الواحد وافى ونجيب بلدى وزكريا إبراهيم إلى آخر أساتذة الفلسفة والاجتماع والذين تركوا لنا بصمات بارزة على خريطة حياتنا الثقافية المعاصرة.

أما فى مجال الأدب فإننا نجد أحمد أمين وهو يمثل الأدب الاجتماعى، كما نجد توفيق الحكيم ونجيب محفوظ.

وفى مجال فلسفة القانون أخص بالذكر اثنين هما عبد الرزاق السنهورى وشفيق شحاته.

بل نجد الكثير من المفكرين الكبار عندهم النظرة الشمولية وقد تركوا بدورهم أثرا كبيرا وعلى راسهم طه حسين وعباس العقاد وأحمد لطفى السيد وسلامة موسى ولويس عوض وكامل حسين. د. حسين هيكل.

ومعنى هذا كله أننا إذا كما لا نجد فلاسفة فى عالمنا العربى الحديث والمعاصر. الا أننا نجد مفكرين أفذاذا وقمما شامخة.

ســؤال

يلاحظ أننا نجد فى عالمنا العربى مفكرين وقفوا عند التراث فقط ورأوا فيه الحل لكل مشكلاتنا الفكرية المعاصرة، كما نجد مفكرين باعدوا بين أنفسهم وبين التراث بل هاجموا التراث والاعتماد عليه ورأوا أنه يعد عبئا ثقيلا ينبغى التخلص منه إذا أردنا لأنفسنا طريق الازدهار والتقدم كما نجد فريقا ثالثا من المفكرين قد حاولوا جهدهم الجمع بين الماضى (التراث) والحاضر (العلم الغربى والحضارة الأوربية) وذهبوا إلى أن الاعتماد على التراث وحده لا يكفى، كما أن الحضارة الأوربية وحدها لا تكفى، بحيث كان من يعتمد على التراث وحده نصف إنسان، ومن يركز على الحضارة الأوربية وحدها نصف إنسان ولا أحد يرضى لنفسه أن يكون نصف إنسان. فما رأى أستاذى الأب الدكتور جورج قنواتى فى هذا التصنيف وما هى يا ترى النظرة الصحيحة من بين تلك النظرات أو الاتجاهات؟

أجاب الأب قنواتى قائلا:

هذا تصنيف يعد صحيحا تماما ولكننى أود أن أزيده توضيحا وأقول بأننا فى مجال النزعات الفلسفية نجد تيارا إسلاميا لا أقول عنه إنه يعد معتدلا وهو تيار جمال الدين الأفغانى، كما نجد تيارا أكثر منه اعتدالا إلى حد ما وهو تيار الإمام محمد عبده، أما التيار المعتدل حقيقة فإنه يتمثل فى مصطفى عبد الرازق ومدرسته، وأعنى بمدرسته الذين تأثروا به كعثمان أمين وتوفيق الطويل كما نجد تيارا يمثل النزعة العلمية الوضعية عند أمثال يعقوب صروف وشبلى شميل واسماعيل مظهر (مدرسة المقتطف) والدكتور حسين فوزى، كما نجد تيارا وطنيا ذو نزعة علمانية ونجده عند أمثال أحمد لطفى السيد وعلى عبد الرازق وفؤاد زكريا، كما نجد تيارا يدعو إلى الابتعاد عن التراث إذا تعارض مع العقل، ولا يأخذ من التراث إلا ما هو علمى وعقلى ويتمثل عند عاطف العراقى من خلال "ثورة العقل فى الفلسفة العربية" و"تجديد فى المذاهب الفلسفية والكلامية"، ويمكن أن نأخذ من كل تيار بعض الأفكار بحيث نقوم بصهرها فى بوتقة واحدة نظرا لأننى أجد فى كل تيار من تلك التيارات بعض الآراء والأفكار التى نحتاج إليها فى حياتنا الفلسفية العربية المعاصرة.

ســؤال:

أستاذى الأب قنواتى: ألا تعتقدون بأهمية إحياء تراث الفيلسوف العربى ابن رشد وخاصة أنه عميد الفلسفة العقلية فى بلداننا العربية من مشرقها إلى مغربها. ونحن قد باعدنا بين أنفسنا وبين العقل إلى حد كبير فأصابنا التأخر. ألا تعتقدون بان من أسباب تأخرنا فكريا

اعتمادنا على الغزالى صاحب النزعة الصوفية، وابتعادنا عن ابن رشد صاحب أصرح اتجاه عقلى.

أجاب الأب قنواتى:

إننى أقول بأنه من الضرورى الاعتماد على العقل ولكن ليس العقل النظرى الصرف الذى تدعو إليه من خلال كتبك، وكل ما أقول به أننا لا يصح أن نسقط العقل من حياتنا الفكرية ولابد من الانفتاح على كل التيارات الفكرية العالمية، وأنا أقدر تماما دور ابن رشد إذا أردنا صياغة حياتنا الفكرية صياغة جديدة وقد كتبت عنه الكثير وألفت مجلدا عن مصنفات ابن رشد، ومما يضاعف سرورى أننى أجد الكثير من الدراسات الأكاديمية الجادة عنه فى أيامنا المعاصرة، ومن بينها كتابك الممتاز عن "النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد" وكتابك عن "المنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد".

ســؤال:

أستاذى الأب قنواتى ما هو تصوركم لوظيفة الفلسفة فى مجتمعنا العربى وكيف تكون لنا فلسفة ولو فى مستقبلنا البعيد، أليس من مصائب الزمان أننا لا نجد لنا فلسفة متميزة ولا فيلسوفا عربيا منذ ثمانية قرون على وجه التحديد. ما هو الحل إذن؟ وما هو العلاج؟

أجاب الأب الدكتور جورج قنواتى قائلا:

أستطيع أن أجيب عن هذا السؤال الهام عن طريق ذكر مجموعة من العناصر الجزئية على النحو التالى:

١- إننى أعتقد أن وظيفة الفلسفة هى أن تبين لنا المنهج السليم الذى نسير عليه وتزيل من أمامنا العقبات التى تعترض العقل والوجدان وتقوم بتدريبنا على امتلاك القدرة النقدية وبحيث تكون تلك القدرة مؤدية إلى التنوير العقلى.

٢- قد يكون من أسباب خلو عالمنا العربى من الفلاسفة، الأزمة الاقتصادية التى تجعل الشباب يجرى وراء الكسب وبحيث لا تتاح له الفرصة للتأمل والتفرغ للبحث الفكرى الجاد. وقد يكون من أسباب ذلك أيضا إرهاق الأستاذ الجامعة بالعديد من الأعمال التى تقف عقبة بينه وبين القراءة الجادة والمستمرة. كما أن مناهج التعليم فى مجال الفلسفة لا تتيح حاليا تنمية القدرة على التفكير المستقل.

٣- إذا كان من الضرورى القول بأن تراثنا يعد شيئا هاما لأنه أساسنا الذى نفتخر به فلابد أن نجمع بين هذا التراث وبين شيئين آخرين هما عملية الاختيار أو الانتقاء من هذا التراث من جهة، والانفتاح على الفكر الغربى عن طريق الترجمة من جهة أخرى.

ســؤال:

المتتبع لكتابات كثير من المؤلفين فى مجال الفلسفة العربية، وخاصة من كانوا من العرب، يلاحظ نوعا من الإسراف من جانبهم فى محاولة إثبات تأثر فلاسفة الغرب المحدثين بأفكار فلاسفة العرب ولعلهم يظنون أن هذا يرفع من قدر فلاسفتنا من العرب. ألا تلاحظ أستاذى الفاضل أن هذا يعد نوعا من الإسراف والغلو بدون مبرر. بل إنه على العكس ينقص

من قدر فلاسفتنا لأنه يربط مكانتهم بمدى تأثيرهم المزعوم في فلاسفة الغرب وبدون مبرر. ألا تلاحظ معنى أنه ليس من الضروري أن يكون ديكارت متأثرا بابن سينا ولا كان كانت Kant الفيلسوف الألماني متأثرا بالغزالي، ولا هيوم متأثرا بالغزالي.

أجاب الأب قنواتي قائلا:

رأيي هو أنه لابد من التوقف عن مثل تلك المحاولات، إنها محاولات لا فائدة منها، لابد من الاستناد إلى مصادر تاريخية وعلمية لأن الأمر قد يكون مجرد توارد خواطر. وإذا لم نستند إلى مصادر دقيقة موثوق بها وتؤكد لنا إطلاع الفيلسوف الغربي على أفكار زميله الفيلسوف العربي السابق عليه. فإنني أعتبر هذا نوعا من التزوير. أعتبره يعبر عن نوع من اللهو، كلهو الأطفال.

سـؤال:

أستاذي الأب قنواتي: من خلال تقديمكم للكثير من الدراسات الجادة عن مذاهب فلاسفة العرب وفلاسفة العصر الوسيط، ما هي أبرز مشكلة واجهت هؤلاء الفلاسفة وهل تأثر القديس توما الأكويني حقيقة بآراء ابن رشد، وإذا قلنا بأن فلاسفة العصور الوسطى سواء من المسلمين أو المسيحيين قد واجهوا مشكلة التوفيق بين الدين والفلسفة فهل كان ابن رشد أكثر نجاحا في حل تلك المشكلة أم نجد فيلسوفا آخر كان أكثر نجاحا منه؟

أجاب الأب قنواتي قائلا:

مسألة التوفيق بين الدين والفلسفة قد تكون أهم المشكلات التي واجهت فلاسفة العرب، كما واجهت الفلسفة المسيحية في العصور الوسطى وقد كان هذا شيئا متوقعا بعد إطلاعهم على الآراء الفلسفية التي وصلت إليهم من بلاد اليونان، آراء أفلاطون وأرسطو وأفلوطين، ومسألة التوفيق عندهم كان الغرض منها أن نجمع بين الدين والفلسفة في نظرة شمولية واحدة.

أما فيما يتعلق بمدى تأثر توما الأكويني بابن رشد فإنني أقول إن توما الأكويني - خلافا لما هو شائع - قد تأثر بابن سينا وبتفرقته بين الماهية والوجود أكثر من تأثره بابن رشد، هذا إذا قلنا بأنه تأثر بابن رشد، إذ ألاحظ أنه على العكس قد هاجم ابن رشد وخاصة في مشكلة قدم العالم.

وإذا سألتني عن أي من الفيلسوفين ابن سينا أم ابن رشد كان أكثر نجاحا في موضوع التوفيق، فإنني أقول إن ابن سينا كان أكثر نجاحا من ابن رشد في هذا المجال، مجال التوفيق، وسبب ذلك واضح وهو أن ابن رشد يعد فيلسوفا عقلانيا صرفا ويبدو أن أثره فيك واضح جدا لأنك أيضا تعد عقلانيا صرفا.

سـؤال:

قد لا نجد مؤتمرا من المؤتمرات العالمية وخاصة ما تعلق منها بفلاسفة العصر الوسيط إلا ويكون الأب قنواتي متواجدا فيها. من خلال حضوركم هذه المؤتمرات الفلسفية

العالمية أى الفلاسفة تهتم بدراسة أفكارهم هذه المؤتمرات العالمية سواء كانوا من الفلاسفة العرب أو من فلاسفة المسيحية فى العصور الوسطى؟

أجاب الأب الدكتور قنواتى قائلا:

فى مجال الفلسفة العربية تحوز أفكار ابن سينا والبيرونى وابن رشد أكبر قدر من الاهتمام سواء فى البحوث أو فى المناقشات العلمية والفلسفية، وبالنسبة للفلسفة المسيحية فى العصور الوسطى، نجد أهم الفلاسفة تواجدا فى المؤتمرات من حيث مناقشة أفكارهم وآرائهم البرت الكبير والقديس توما الأكوينى، وربما يكون الاهتمام بتوما الأكوينى أكثر من الاهتمام بالفيلسوف الآخر البرت الكبير، ويرجع ذلك إلى أسباب عديدة من بينها أن توما الأكوينى يعد أكبر عبقرية فى العصور الوسطى، وشخصية لاهوتية، إنه يعد مفكرا وليس مجرد جامع لأفكار السابقين. لقد استطاع المزج بدقة بين الجانب الفلسفى والجانب الدينى واستطاع أيضا شرح وتحليل أبعاد العقيدة المسيحية بدقة وعمق. كما أننا نجد امتدادات كثيرة لمذهب القديس توما الأكوينى وقد ظهرت عند عديد من المفكرين من بينهم جاك ماريتان الذى يعد فرنسى الأصل وتوفى منذ عشر سنوات تقريبا، ومن بينهم أيضا يوسف كرم فى مصر فهو توماوى كما أن المذهب التوماوى أو المدرسة التوماوية موجودة فى كثير من البلدان من بينها ألمانيا وفرنسا وإيطاليا وأمريكا ومصر.

ســـؤال:

يلاحظ أن فلاسفة العرب قد أدخلوا العلم داخل إطار الفلسفة وقد استطاع أكثرهم الجمع بين كونه عالما وكونه فيلسوفا، كأن يكون المفكر طبيبا مثلا وفيلسوفا أيضا، وإذا غلب عليه جانب الطب على جانب الفلسفة كان طبيبا فيلسوفا كأبى بكر الرازى، وإذا غلب عليه الجانب الفلسفى على الجانب الطبى كان فيلسوفا طبيبا كابن رشد على سبيل المثال. هل نحن ما زلنا بحاجة حتى الآن إلى الأفكار العلمية عند هؤلاء المفكرين ومن هو أعظم طبيب وذلك من خلال اشتغالكم بتاريخ الطب عند العرب أكثر من نصف قرن من الزمان؟

أجاب الأب قنواتى قائلا:

صحيح أن العلم الآن قد انفصل عن الفلسفة فمنهج العلم غير منهج الفلسفة والتفلسف، ولكن هذا لا يمنع من القول بأننا نجد الكثير من الأفكار العلمية والتى لا زالت لها أهميتها وخاصة تلك الأفكار التى أقيمت على أساس الملاحظة والمشاهدة والتجريب، فعلماء العرب عرفوا هذا كله وإن كانت علومهم لم تتخلص تخلصا تاما من التجريد والقياس العقلى الذى نجده عند الفلاسفة.

وإذا كنت أقول إن ابن الهيثم يعد أعظم عالم فى عصره فى مجال الرياضيات، والبيرونى أعظم علماء الفلك فى عصره، فإننى أقول إن أبا بكر الرازى يعد أعظم طبيب على وجه الإطلاق بين أطباء العرب، وإذا قارنت بين طب ابن سينا وطب أبى بكر الرازى فإننى أفضل أبا بكر الرازى وطبه على ابن سينا وطبه. لقد اهتم أبو بكر الرازى اهتمامًا لا حد له بالدراسة الإكلينيكية والفحص الإكلينيكى وتتبع حالة المريض. واهتم اهتمامًا لا حد

له بالتشخيص والعلاج وتجريب الادوية ايضا مما يجعل له مساهماته ايضا فى مجال الصيدلة وخاصة ان الطب قد ارتبط فى هذه العصور ارتباطا وثيقا بالصيدلة وذلك على العكس مما نجده الآن حين نفرق بين عمل الطبيب من جهة وعمل الصيدلانى من جهة أخرى.

سؤال:

نجد فى بعض الفترات وفى بعض بلداننا العربية حملات هجومية ضد حركة الاستشراق والمستشرقين وتحاول تلك الحملات التشكيك فى المجهودات التى قاموا وما زالوا يقومون بها وذلك على الرغم من أننا- فيما أرى ما زلنا حتى الآن عالة على مجهودات المستشرقين سواء بالنسبة لما قاموا به فى مجال تحقيق التراث. أو بالنسبة لأفكارهم الدقيقة والمنهجية، هل تجدون سببًا أو أكثر وراء تلك الهجمات الضارية بل المسعورة؟

أجاب الأب قنواتى قائلاً:

الهجوم على المستشرقين يعد ظلمًا، وظلمًا بالغًا، انظروا إلى مجهوداتهم بعين الإنصاف والموضوعية وسترون أنهم قاموا بأعظم الجهود فى سبيل التعريف بتراثنا وتحليله تحليلاً دقيقًا فما سبب الهجوم إذن، إن فى أسباب الهجوم أحيانًا التقليد والنظرة الضيقة الجامدة وإذا كانوا قد قالوا ببعض الأفكار فإن هذه الأفكار أو بعضها لا يعد ملزمًا لنا، فلنتفق معهم أو نختلف، يجب أن نلتزم دوامًا بالمحبة والتسامح واتساع الأفق، ولا أتصور دراسة لأى مجال من مجالات فكرنا العربى وما أكثرهم، إلا بأن تعتمد تلك الدراسة بصورة أو بأخرى على مجهوداتهم هؤلاء المستشرقين وما أكثرهم.

سؤال:

تتردد من حين إلى آخر دعوات تقوم على وصف حضارة الغرب بأنها تعد ظلامًا، أى أن الظلام فى رأيهم يرتبط بالغرب وعلومه وحضارته، كما يزعم البعض بوجود ما يطلقون عليه الغزو الثقافى الآتى من الغرب بصفة خاصة، كما يقلل فريق آخر من أهمية الترجمة ودورها الكبير والبالغ فى عصرنا الحديث فما مدى صحة تلك الدعوات والأقوال.

يجيب الأب الدكتور جورج قنواتى قائلاً:

دعنى أقول لك يا صديقى أنه لولا الترجمة فى العصر العباسى لما وجدنا ما نسميه الآن بالفلسفة العربية التى بدأت بالكندى الذى يعد أول فيلسوف عربى من الناحية الرسمية ومن جاءوا بعد الكندى من أمثال الفارابى وابن سينا وابن طفيل وابن رشد. هل يمكن أن نتصور مذاهب هؤلاء لو لم يستفيدوا من حركة الترجمة التى ازدهرت ازدهارًا كبيرًا فى العصر العباسى وباركها الحكام والخلفاء. وكيف نصف حضارة الغرب بالظلام وكيف تعد ظلامًا ونحن نرى التقدم العلمى الكبير فى البلدان الغربية الأوربية. أما من جهة الإدعاء والزعم بوجود غزو ثقافى، فإن اعتبر هذا كلامًا فارغًا ولا معنى له فما دامت لنا شخصيتنا فلا خوف علينا ومن له معدة جامدة قوية متينة فإنه يستطيع أن يهضم كل شئ وبدون الخوف على معدته.

ســـؤال:

يعد الأب جورج قنواتي رئيسًا لمعهد الدراسات الشرقية للآباء الدومينيكان بالقاهرة فهل يمكن إعطاء القراء فكرة عن دير الدومينيكان ومكتبته، تلك المكتبة التي لابد أن أعترف لها بالفضل طوال خمس سنوات قضيتها متتلمذًا عليكم وعلى مكتبة الدومينيكان؟.

أجاب الأب قنواتي قائلاً:

لعلك قد لاحظت يا صديقي عاطف أن مكتبة الدير والتي تضم ما لا يقل عن اثنى عشر ألف كتاب وعددًا كبيرًا من المجلات تقدم الغذاء الروحي لكل من يقصد إليها على سبيل البحث والاطلاع، أما عن دير الدومينيكان فإنه بالعباسية بالقاهرة ويضم الآن ٠٦ راهبًا أقدم برئاستهم، ولفظ الدومينيكان نسبة إلى القديس دومينيك الذي أسس رهبنة الدومينيكان في أوائل القرن الثالث عشر، وهي مؤسسة عالمية دولية منتشرة في العالم بأجمعه ولها أديرة في معظم بلاد العالم، والدير من حيث هو مؤسسة كاثوليكية لا جنسية له وهو خاضع للفاتيكان.

سؤال أخير:

أستاذي الأب قنواتي: من من المفكرين والأساتذة الموجودين حاليًا والذين تعتقد ببصماتهم البارزة سواء حاليًا أو مستقبلاً وذلك من خلال متابعتك لأكثر كتابات المفكرين المعاصرين؟

أجاب الأب قنواتي قائلاً:

قبل أن أتكلم عن الأحياء، أذكر اثنين انتقلا إلى دار الخلود، انتقلا إلى رحاب الآخرة هما يوسف كرم ويوسف مراد. وأعتقد أنه لا يمكن إغفال الدور الكبير ليوسف كرم في مجال الفلسفة، كما لا يمكن التقليل في دور يوسف مراد بأي حال من الأحوال فهو عملاق في مجاله، مجال علم النفس، أما عن الأحياء فإنني أذكر على سبيل المثال اثنين من المفكرين أعتقد أنهما للفلسفة إخلاصًا لا حد له. وهما د. زكي نجيب محمود وأتابع كل ما يكتبه، د. عاطف العراقي الذي وهب نفسه للفلسفة، وأعتقد أن كل منصف لابد أن يعترف بدورهما وقد سعدت سعادة كبيرة حينما علمت من زملائي أساتذة الفلسفة بلبنان أن كتبك عن فلاسفة العرب منتشرة في أرجاء عالمنا العربي، وأعتقد أنك تلميذ مخلص ليس لي فقط ولكن للدكتور زكي نجيب محمود أيضًا ويجمع بينكما الاتجاه العقلي وتقديس العلم.

(٢)
حوار حول
كتاب الميتافيزيقا فى فلسفة ابن طفيل
ندوة إذاعية نشرت بمجلة عالم الكتاب

شارك فيها:
-د. أبو الوفا التفتازانى.
-د. عبد الغفار مكاوى.
-الأستاذ عبد الفتاح البارودى.
-الأستاذ عادل النادى.

أخرج الأستاذ الدكتور عاطف العراقى أستاذ الفلسفة بجامعة القاهرة كتابه فى ثلاثة أبواب رئيسية وكل باب يتضمن مجموعة من الفصول، الفصل الأول من الباب الأول لدراسة حياة ابن طفيل الفكرية وموقفه النقدى، والفصل الثانى لمنهج ابن طفيل فى نقد المفكرين الدين سبقوه أمثال الفارابى وابن سينا والغزالى من المشرق العربى، وابن باجه وهو الفيلسوف الوحيد السابق عليه فى المغرب العربى. والباب الثانى جعله لآراء ابن طفيل فى مجال الطبيعة وأبعادها الميتافيزيقية، وهو أيضًا فى فصلين، الأول للعالم السفلى (أى عالم ما تحت فلك القمر) وبدأ الباب بتمهيد يتعرض للتفسيرات التى طرحت من قبل حول كيفية وجوده "حى بن يقظان" ثم الموجودات اللاحية (غير الحية) والموجودات الحية، ثم دراسة ابن طفيل للحركة والصورة والنفس. أما الفصل الثانى فكان للعالم العلوى (أى عالم ما فوق فلك القمر) والباب الثالث بحث فيه المشكلات الميتافيزيقية فى مذهب الفيلسوف (الآلهيات) وهو من خمسة فصول، الأول لمشكلة حدوث العالم وقدمه، والثانى حول أدلة وجود الله تعالى، والثالث بعنوان مشكلة الصفات الإلهية، من نفى الجسمية عن الله تعالى، وعلم الله وقدرته، ونفى صفات النقص عن الله تعالى، ونفى العدم عن الله تعالى، وأن الله أبدى الوجود. والفصل الرابع حول مشكلة خلود النفس، أما الفصل الخامس فحول التوفيق بين الفلسفة والدين، ومدى اهتمام ابن طفيل بالتوفيق واستفادته من السابقين عليه، ثم محاولة ابن طفيل بالتوفيق بين الدين والفلسفة، تلك المحاولة التى نجدها فى الصفحات الأخيرة من قصة "حى بن يقظان". أما الباب الرابع والأخير فجعله لمشكلة الاتصال وأبعادها الميتافيزيقية، متعرضا لاهتمام ابن طفيل بهذه المشكلة وبحثه فيها، ثم آراؤه فى مشكلة الاتصال.

وبالطبع كأى كتاب ينهج فيه مؤلفه منهج البحث الأكاديمى فإن الكتاب ينتهى بخاتمة وضع فيها المؤلف خلاصة بحثه فى الموضوع، واستخلاص مجموعة من النتائج، من

أهمها أنه اعتبر أن ابن طفيل يعد كالسابق عليه ابن باجه، والذى جاء بعده ابن رشد. يعد واحدا من فلاسفة المدرسة العقلية الأندلسية، ثم اختتمه فى هذه المساحة أن نعرض لأهم ما جاء فى المناقشة.

وعندما بدأت المناقشة بعد عرض الكتاب تحدث الدكتور أبو الوفا التفتازانى قائلا:

أول ما نلاحظه فى هذا الكتاب أنه من نوع الكتب التى كتبت بأسلوب علمى. وهو فى الواقع يضيف جديدا إلى هذا الميدان من الدراسات، لأن ما كاب عن ابن طفيل قليل، وهنا محاولة جادة حقيقية لبحث فلسفة ابن طفيل من خلال قصة "حى بن يقظان" التى نظر إليها الكثيرون نظرة مختلفة بعض الشئ. لم يحاولوا استخلاص أسس لمذهب فلسفى كما فعل الدكتور عاطف. هناك بعض نواح أنا معجب بها فى الكتاب، منها أن الدكتور عاطف واضح ومحدد فى مسألة التأثر والتأثير. نحن نعلم أن ابن طفيل تأثر بفلاسفة اليونان لا شك فى ذلك، ولكن الدكتور عاطف يعتبر ذلك أمرا طبيعيا لأن ابن طفيل وغيره من فلاسفة العرب تأثروا باليونان حقيقة ولكنهم أضافوا جديدا، ثم عادوا فأثروا بدورهم فى فلاسفة أوروبا فى العصر الوسيط وما بعده. ويكفى أن أشير هنا إلى أن ابن طفيل ليس شخصية معروفة فى مجال الفكر العربى فقط، وإنما أحب أن أبين أن ابن طفيل عرف فى الغرب المسيحى معرفة وثيقة، وترجمت كثير من مؤلفاته إلى اللغات الأوروبية الحية. وهذه نقطة يجب أن ننتبه إليها بإزاء مفكر كان بمثابة القناة التى انتقل منها الفكر الإسلامى أو العربى إلى الفكر الأوروبى. يذكره كل من البرت الأكبر وتوماس الأكوينى. وجيسون أحد مؤرخى فلسفة العصر الوسيط يقول "إن نظرية ابن طفيل فى العقل عرفت عند المسيحيين فى القرن الثالث عشر وعلى الأخص من خلال النقد الموجه إليها من ابن رشد". وامتد أثره أيضا إلى الفكر اليهودى وترجمت قصة "حى بن يقظان" إلى العبرية. وقد ترجمت إلى لغات أوروبية كثيرة، ترجمت إلى الهولندية والانجليزية والألمانية والفرنسية والروسية.

وعن الجانب الصوفى عند ابن طفيل قال سيادته: اعتقد أن الدكتور عاطف فى كتابه أشار إلى أنه ليس صوفيا بالمعنى الدقيق لكلمة تصوف. وأن تصوفه - إذا صح التعبير - من نوع التصوف العقلى الذى يختلف عن التصوف الخالص. لكن حقيقة وجدت أنه يوجد فى انجلترا جماعة تعرف باسم الصوفية تحدثوا عن النور الباطن، وبحثوا فى أنفسهم عن هذا النور، هؤلاء متأثرون بابن طفيل. أريد من هذا أن أبين أهمية هذه الشخصية. ليست شخصية محدودة فى الفكر الفلسفى العربى وإنما تجاوزت هذا الإطار إلى الفكر الأوروبى. هناك قضية أخرى يثيرها الدكتور عاطف وهى أن هناك من يتخذون دائما موقف الدفاع عن المفكر لأنه ينتمى إلى العروبة أو إلى الإسلام. الدكتور عاطف فى هذا الكتاب يقرر فى صراحة ووضوح أن ابن طفيل يمكن أن يخطئ تارة ويصيب أخرى، فيجب أن نضع ابن طفيل فى إطاره الصحيح وأن تكون هناك موضوعية فى النظر إلى فلاسفتنا مع كونهم أثروا فعلا فى الفكر الإنسانى أو الفكر العالمى.

وحول تعرض الدكتور عاطف لبيئة ابن طفيل وثقافته قال سيادته:

من مواطن إعجابي بهذا الكتاب تعرض الدكتور عاطف لبينة الفيلسوف في بلاد المغرب وقد أجاد جدا في هذا. كذلك الجزء الذي ذكره عن ثقافته. فكثير من الناس لا يعرف أن ابن طفيل ألف في الطب وكان طبيبا. وكان فلكيا

ثم انتقل الحديث حول قضية حدوث العالم او قدمه. وهنا قال الدكتور التفتازاني: الدكتور عاطف في الكتاب يرجح فقط أو يقول إن ابن طفيل يميل إلى القول بقدم العالم. المشكلة هي أنه إذا كان هناك نصوص صريحة من كلام ابن طفيل تشير الى قدم العالم فإن هذا يكون أمرا ضروريا. لأنني أعتقد أن ابن طفيل وغيره من مفكري الإسلام حاولوا التوفيق بين أرسطو وبين العقيدة الإسلامية فيما يتعلق بحدوث العالم. وكانت آراؤهم بين بين، فهم يميلون أحيانا إلى القول بقدم العالم من خلال القول بقدم المادة الأزلية. لكن هذه القضية في الواقع لم أتبينها تماما عند ابن طفيل. فهل هو فعلا يقول بقدم العالم كما يميل إلى ذلك الدكتور عاطف؟ وإذا كانت المادة الأولى قديمة هل هذا يوافق العقيدة الإسلامية أو لا يوافق؟ وأحب أن أبين أيضا أن أهمية ابن طفيل ترجع إلى أنه فتح الباب واسعا أمام العقل يستنبط ما شاء له أن يستنبط. وحقيقة الهدف من قصة "حي بن يقظان" عن طريق الاستشراق الفلسفي يمكن الاتصال بالله. "حي" رمز للعقل. "يقظان" رمز لله، "أبسال" رمز للدين السماوي. ما وصل إليه "حي" بعقله هو نفس ما وصل إليه أبسال عن طريق الدين، ومن ثم لا خلاف بين الدين والفلسفة. هذه قضية هامة لأن كثيرا من المفكرين عزلوا العقل ولكنهم جعلوا له دورا في الفهم. لكن ابن طفيل ومن بعده ابن رشد أعطيا للعقل مكانة ضخمة جدا حتى أنه لا يمكن القول إن الإنسان لا يستطيع عن طريق العقل أن يصل إلى حقائق الدين. لكن هذا الرأي لي تحفظ عليه، وهو أن التفصيلات المتعلقة بالتشريع لا يستطيع أن يهتدي إليها العقل قطعا. إن العقل يهتدي إلى وجود الله وقد عني ابن طفيل بأدلة وجود الله، لكن تفصيلات التشريع أو جزئيات التشريع أو التعبديات التي نتعبد بها أو غير ذلك من المسائل لا يستطيع العقل أن يصل إلى تفاصيلها، إنما يصل إلى الأمور الكلية أو المسائل العامة. وشكرا.

وبعد ذلك انتقل الحديث إلى الدكتور عبد الغفار مكاوي الذي قال:

لا يفوتني في البداية أن أشكر زميلي العزيز الدكتور عاطف على إهدائه الكتاب إلي، إنه أصبغ علي ما لا أستحقه من أوصاف. وأنا سعيد بهذا الكتاب لأنه نظرة واحدة إليه تبين الجهد الكبير الذي بذله في أن يستخرج من قصة فلسفية كل هذا البناء الضخم أو النسق الشامل، وهو في الحقيقة يدل على إخلاصه وصبره وإن كانت لي بعض ملاحظات على هذا الكتاب ولا أقول إنها ملاحظات. هي في الحقيقة من باب التمنيات ولمزيد من الحوار بيننا.

وحول أول ملاحظة قال سيادته:

إننا بصدد قصة فلسفية تعد درة من الدر النادرة في تاريخ الأدب العربي أو الفكر العربي ومؤثرة كما بين أ. د. التفتازاني في الأدب والفكر العالميين كما أوضح الكثيرون من المشتغلين بالنقد المقارن. فكنت أتوقع في الحقيقة أن نبدأ أولا بمزيد من التفصيلات

الدكتور عاطف أتى ببعضها، تكلم عن ابن طفيل وبيئته وعصره. ولكنى كنت أتوقع أن يبدأ بمواجهة العمل نفسه كعمل أدبى وفنى. قد يقول هذا ليس عمله، لكن هذا أيضا من صميم عملنا فى الفلسفة، لأن النقد الفنى جزء لا يتجزأ من علم الجمال، كما أتصور أننى بصدد قصة فلسفية من قصص فولتير مثلا أو لأستاذنا توفيق الحكيم - شفاه الله وعفاه - أنا قبل أن أبحث فى الآراء الفلسفية وفى الأفكار المنبثة فى هذا العمل الفنى لابد أن أحاول أن أقرأ كما يقول أصحاب الظاهريات، أقرأ القصة كعمل فنى أولا بلا أفكار وهنا قال الدكتور عاطف: عن طريق العقل، هذه هى المشكلة.

ثم تدخل الدكتور أبو الوفا قائلا: أى عن طريق العقل. إذا أذنتمولى بعض الصوفية كالغزالى حين تحدث عن النفس والعقل والروح والسر وما إلى ذلك قال إن هناك لطيفة واحدة مدركة فى الإنسان بحسب تطورها أو بحسب الوظائف التى تؤديها يمكن أن نطلق عليها تارة اسم العقل وتارة أخرى اسم السر وتارة اسم القلب. هى ملكة واحدة فى الإنسان ويبدو لى أن ابن طفيل فى هذا النص يتحدث كثيرا عن ما يعرف بحال الفناء. وأعتقد أن ابن طفيل لا شك كانت له مشاركة وربما كانت له ممارسة صوفية ولا يمنع هذا أن يكون العقل مصدرا للإشراف كما يقول، فهو الملكة التى توجد فى الإنسان مهما كانت تسميته لها.

ثم أكمل الدكتور عبد الغفار ملحوظته قائلا:

قد يكون هذا هو الغرض أو الهدف النهائى من القصة، أو المغزى إذا كان فيها مغزى، الذى جذب الأنظار فى الأدب العالمى إلى ابن طفيل هو أن هذا الإنسان المتوحد بعقله يصل إلى الله، ثم يتفق ما وصل إليه مع ما جاءت به الشريعة. فإبعاده عن التصوف سواء ما كان عقليا فلسفيا أم ذوقيا وجدانيا محاولة أنا أعتقد أنها عنيدة. (وهنا ضحك الجميع، فأردف الدكتور عبد الغفار قائلا:) وعلى الرغم من هذا الجهد الكبير الذى بذله الدكتور عاطف فى بيان تأثير الكندى والفارابى وابن سينا والمعتزلة أيضا فى بعض الأحيان، وردوده على الغزالى. فى الحقيقة هذا الجهد الكبير ربما يكون تحميلا للنص أكثر مما يحتمل، على العكس مما وعد به المؤلف فى تصديره فى أول الكتاب. لأن مسألة التأثير والتأثر كما نعلم جميعا وفى كل المجالات مسألة غامضة أو صعبة جدا. هل هناك ما يدل من نصوص فيلسوفين نقارن بينهما مقارنة دقيقة أن هناك تأثرا أو تأثيرا؟ هل رأى بثه ابن طفيل ربما عن خلاصة قراءاته وتجاربه فى الحياة يستحق هذا الجهد، أن نعيد هذا الرأى ونتخذه مناسبة؟ أنت كثيرا تنسى حتى ابن طفيل فى قدم العالم وحدوثه. فى خلود النفس، فى الاتصال، فى التوفيق بين الفلسفة والدين، وكأن كلمة أو إشارة أو عبارة عند ابن طفيل تؤدى إلى استعراض جزء كبير من تاريخ المشكلات عند المسلمين. فأنا اعتراضى حقيقة على المنهج. إذا كان لابد أن نفعل هذا فلابد أن نأتى بنصوص مثلا من ابن سينا أو ابن طفيل ونقارن بينها مقارنة دقيقة، ثم نثبت إذا كان ثمة سبيل إلى الإثبات، وهذا طبعا شئ عسير جدا. وإلا فإن الأمر يظل أمر احتمال.

وحول النسق الفلسفى لابن طفيل قال سيادته:

رغم الجهد الكبير المشكور. اصرار من البداية على اقامة نسق فلسفي لابن طفيل. مع أن مسألة النسق كما بين لنا الفكر المعاصر ليست آية الفيلسوف. وعدم وجود نسق متكامل أو شامل ليس دليلا على ضعف الفيلسوف. قد يكون له آراء لها قيمتها، ولكن لم يكن هناك داع لأن نبني منها نسقا شاملا. ورغم الجهد الكبير كنت أحس في أحيان كثيرة أن هناك خروجا على السياق ومحاولة تتبع المشكلة أيا كانت، سواء فيما قبل ابن طفيل أو فيمن يحتمل أن يكون قد أثر عليه وخصوصا ابن رشد. فالحقيقة هل هذه المسألة تحميل للنص أكثر مما يحتمل لاسيما أنه يجب أن ننظر إليه في رأيي على الأقل كعمل قصصي وفني له طابع فلسفي فكري، أو اختلاف وجهات نظر؟.

د. عاطف: ليس اختلاف في وجهات النظر. معروف عنه أنه وصلته الكتب وذكرها بالاسم. ومعروف أنه عرف فلاسفة وذكرهم بالاسم. ذكر الفارابي بالاسم وذكر كتبه. وذكر ابن سينا وكتبه وذكر ابن باجة.

د. عبد الغفار: إنما في الرواية نفسها؟

د. عبد الغفار:

أحيانا كنت تقول وتفرق بين نوعين من القائلين بالقدم، ثم سمى البعض الدهريين أو الفلاسفة، والبعض الماديين. أنا أيضا أقتنع بالتفرقة. وبعضهم يقول إن هناك مادة أولى والبعض الآخر يقول إن القدم ينصب على العالم بكل ما فيه. ما هو الفرق؟

د. عاطف:

الفرق واضح، أفلاطون والعالم كله.

د. عبد الغفار:

كلهم ماديون أيضا.

د. عاطف:

لا، أفلاطون ليس ماديا، وأرسطو ليس ماديا، والعالم قديم عندهم، هذا هو السبب. القديم المادة الأولى فقط.

ثم بدأ الدكتور أبو الوفا يتحدث عن القدم من وجهة النظر الإسلامية قائلا: الدكتور عاطف لا يأخذ بالقدم الزماني لابن طفيل أو غيره، لأن القدم الزماني كما نقول الأهرام مثلا في صحراء الجيزة قديمة، هذا قدم زماني. لكنه يخشى من القول بقدم العالم - وأنا أتكلم من وجهة النظر الإسلامية- أن يكون هناك أكثر من قديم، يكون هناك قديمين، الله والعالم. لكن بعضهم حاول التوفيق فقال "إن المادة التي خلق منها العالم هي القديمة". هذا أيضا كان موضع خلاف في الفكر الإسلامي بين المتكلمين أنفسهم وبين المفكرين الإسلاميين عموما. لكن لا شك أننا نرى أن كلام ابن طفيل غير محدد في هذه القضية. الدكتور عاطف يقول إنني أميل إلى اعتبار ابن طفيل من القائلين بقدم العالم. هذه هي القضية، يجوز له تفسير آخر.

د. عبد الغفار: ولكنه لم يوضحها التوضيح الكافى. إن الفلاسفة يقصدون بالقدم قدم المادة الأولى. أما الماديون فيرون أن العالم بجميع أقسامه وأركانه يعد قديما. هذه النقطة كانت تريد مزيدا من التوضيح.

وحول التأثير والتأثر قال الدكتور عبد الغفار: الدكتور عاطف أفاض فى التأثير - والتأثر وباعتبارى أعمل فى الفلسفة الحديثة أكثر- كان من الممكن بيان أن ابن طفيل سبق ديكارت فى فكرتين أساسيتين. وهما: القول بالامتداد باعتباره الخاصية الجوهرية للأجسام، وهى واضحة جدا من الكلام الموجود. والفكرة الثانية وهى أيضا ديكارتية. فكرة التمييز بين النفس والجسم، النفس والبدن، وأن النفس ضوء روحانى مختلف تمام الاختلاف عن البدن. ويمكن إدراكه بصرف النظر عن البدن وعن كل ما هو جسمى أو يحل فى الجسم. أتمنى فى الطبعة التالية أن تشير هل هناك تأثر؟ هل هناك احتمال التأثير على ديكارت؟

د. عاطف: المشكلة أن هذه الأفكار موجودة عند ابن سينا، فالصلة بين ديكارت وابن سينا أقوى من الصلة بين ديكارت وابن طفيل. الفكرتان، الامتداد والتمييز بين النفس والجسم نجدهما عند ابن سينا قبل ابن طفيل تاريخيا.

د. عبد الغفار: أتمنى لو يمكن إثبات أن ديكارت سمع ولو بشكل من الأشكال عن هذه الأفكار عن ابن طفيل.

د. أبو الوفا: أنا فى رأيى أنها أفكار شائعة. لأنى فوجئت أن هناك تشابها بين نص فى تفسير الفخر الرازى، نفس العبارة بالحرف موجودة عند ديكارت "إذا تأملت فى نفسى كذا وكذا .. علمت" لكن كيف يمكن أن تثبت أنه طلع على الفخر الرازى، أقول إنها كانت أفكار شائعة، كما تشيع الأفكار الأوروبية فى المجتمعات الإسلامية، ليس بالضرورة أن يتأثر بها الإسلام.

د. عبد الغفار: ذلك لا يمنع من احتمال نقوله، لعل المستقبل يثبته أو يؤكده. إنه مثل ما أثرت ابن طفيل كقصة فى دانييل ديفو. من يدرى لعلها أثرت ولو بشكل غير مباشر على ديكارت.

وعن التوفيق بين الدين والفلسفة فى "حى بن يقظان" أردف الدكتور عبد الغفار قائلا: سيادتك تقول: إن التوفيق ما بين الدين والفلسفة لم يكن هو الموضوع الأساسى لحى بن يقظان. يمكن أن نقول إن الاتصال هو الموضوع الأساسى، وممكن نقول إن إثبات الاتفاق بين النقل والعقل هو الموضوع الأساسى، أو أن الهدف هو الوصول إلى الله بالعقل. جائز. هذا تعميم من جانبى، لكن الدارس للحضارة الإسلامية وللفكر الفلسفى الإسلامى مثل الفكر الفلسفى المسيحى باستثناءات قليلة جدا، يخيل إلى أنه سيجد مشكلة التوفيق بين الدين والفلسفة كانت الشغل للجميع. وهذا ما جعل حتى الفلسفة فى الإسلام وفى المسيحية وفى العصور الوسطى كلها فلسفة دينية. فلا أعرف لماذا حاولت أن تبعد هذه مع أنها واضحة جدا.

د. عاطف: لا، هي مشكلة من المشكلات، بحثها في عدة صفحات، لكن لا أستطيع القول: إن الهدف الرئيسي من القصة هو التوفيق.

د. عبد الغفار: من الصعب القول إن هناك هدفا واحدا. هي مجموعة آراء وأفكار منبثة.

د. عاطف: ليس الهدف الرئيس هو التوفيق.

د. عبد الغفار: من الصعب أننا نغلب هدفا. لكن القارئ العادي الذي ليس له اهتمام بالفكر الفلسفي هذا الاهتمام الدقيق يتلمس أن هناك رجلا يثبت لنا أن الإنسان الذي رتبه ظبية والذي لم يتعلم اللغة حتى جاء أبسال وعلمه اللغة، وتوصل بنوره الباطن. بجهده بفطرته العاقلة إلى الله سبحانه وتعالى. قد يكون هذا الهدف الأكبر الذي سيصل إليه أي قارئ عادي. ولكن بحث هذه الآراء ومعرفة من أين جاءت وأثرت على من. هذا جهد طيب ومشكور، ولكن انطباعي أنه كان مبالغا فيه أكثر مما ينبغي. وكان وأنت قادر على هذا في حاجة في كثير من المواضع إلى تأكيده وإثباته من خلال المقارنة بين النصوص شكرا.

وعندما أتيحت الفرصة للدكتور عاطف للتعقيب قال: المشكلة أن الجانب الأدبي عند ابن طفيل لم يصل إلينا إلا بعض أشعاره فقط والتي رواها ابنه. ولا يوجد أمامنا حتى الآن سوى القصة.

أ. البارودي: لا. نحن نتكلم الآن عن القصة، هل هي قصة؟ أو هي أقرب إلى مذكرات يكتبها ابن طفيل عن أحوال ويرمز بها إلى ملاحظاته أكثر منها قصة؟

د. عبد الغفار: حضرتك أشرت إلى نقطة مهمة جدا. احتمال أنه تأثر بما سمعه العرب عن الأوديسة، هي وصلت للعرب، واحتمال أيضا قصص البحارة كما ترددت في العصر الوسيط، والسندباد. هذه نقطة مهمة جدا.

د. أبو الوفا: كل ما قاله أ. عبد الفتاح أنا موافق عليه .. وأنا في اعتقادي أن البيئة كانت متزمتة فكريا. فأرادت عزل العقل عن الشرع. وكان هذا اتجاه سائد. فأنا أعتقد - وأرجو أن أن الدكتور عاطف يقدر هذا الرأي- أن من أهداف القصة إعلاء شأن العقل وبيان أن الإنسان يستطيع عن طريق العقل أن يتوصل إلى الحقائق، وإلى أعظم الحقائق، ردا على الذين كانوا يعزلون العقل حتى عن فهم الشريعة. كان بعض التزمت قائما في المجتمع الأندلسي آنذاك، ومحاكمات، فلجأ إلى هذا النوع حتى لا يواجه المجتمع.

د. عبد الغفار: ولعل الحوار الذي تم اليوم يبين لنا أن هذه القصة رغم صغر حجمها من الأهمية بمكان، وأن الجهد الكبير الذي بذله الدكتور عاطف في استخراج هذا البناء الفلسفي أو النسق الفلسفي كما شاء أن يسميه محتاج إلى جهود زملاء آخرين لكي يبينوا من ناحية مكانتها في الأدب العربي واحتمال تأثيرها بمؤثرات حضارية وأدبية، ثم تأثرها أيضا من ناحية أخرى.

ثم انتقل الحديث إلى الأستاذ عبد الفتاح البارودي الذي قال: أنا طبعا استفدت من المناقشة نفسها، ربما أختلف في المنهج، إنهم يطلبون من د. عاطف أن يمتد أكثر إلى تفريعات أخرى، وأنا كنت أود أن ينحسر أكثر في الميتافيزيقا الخاصة بابن طفيل. الكتاب

ممتد امتدادات كثيرة جدا. والدكتور عاطف يدخل فى موضع بحثه مجردا من عاطفة الانتماء إليه أو حتى المعارضة، وهذا نوع من البحث نحن فى غاية الاحتياج إليه. ومن هنا فإن هذا البحث قيم جدا. وإذا كان الإنسان له أن يناقش ويقول بعض الملاحظات فهى ملاحظات عابرة جدا. الكتاب يشمل الحياة الفكرية والنقدية والثقافية لابن طفيل، فمن هنا ذكرنى الدكتور عبد الغفار بالأثر الأدبى أو تأثره الأدبى، فحكاية "حى بن يقظان" أساسا ها هى فى قصة؟ وما معنى قصة هنا؟ هل هى قصة بالمفهوم العربى، أو بالمفهوم الأرسطى؟ وهذا من ناحية فلسفية، لأن اهتمامى بالناحية الفلسفية مرتبط بالناحية الأدبية وجاء من دراسة الإغريق. لأن أساس الأدب والفن أساس فلسفى. وربما تكون جميع النظريات الأدبية نابعة من نظرية المحاكاة التى هى نظرية فلسفية. الخلاف بين أفلاطون وأرسطو خلاف فلسفى، ومع ذلك تأثر وأصبح خلافا أدبيا وفنيا. فهل هناك تشابه مع قصة أوديسيوس؟ ابن طفيل تأثر بمن سبقوه وناقشهم وكان ينحو نحو العقل أكثر منه نحو التصوف كما أكد أستاذنا الدكتور التفتازانى. الناحية الصوفية، وهل الدكتور عاطف معها أو ضدها؟ الدكتور عبد الغفار يرى أن د. عاطف كاره أو معادى للناحية الصوفية. وموقف ابن طفيل يكاد يكون موقف كل فلاسفة هذه المنطقة وفى ذلك الوقت، كان هناك خوف من الخليفة ومن حوله والمشيعين له. إنهم كانوا يكرهون بصفة عامة الباحثين العقلانيين. وهذه المسائل تدعونا أن نرى أن بحث الدكتور عاطف قيم. ولكن أتمنى أن يكون هناك تطبيق. وهذا مأخذ آخذه على كتابة كل الفلاسفة. أتمنى من الأساتذة المجتمعين الآن أن تنصرف بحوثهم إلى استكمال الجانب التطبيقى على الإنتاج الأدبى والفنى. أتمنى أن الدكتور عاطف كان ربط بالآثار الأدبية، بدواوين الشعر، أو بمعنى القصة، أو شرح لنا معنى القصة عند العرب. لأن هذا الجزء مهم جدا عندى. لماذا لأنه لو عالجنا نقطة مثل هذه سنعالج لماذا لم نمارس الفن الرفيع كالمسرح مثلا، أو القصة بالمعنى الأوروبى. لماذا لم نمارسها ونحن لدينا هذه العقول؟ وبما أننا طلبنا من الدكتور عاطف أن يمتد إلى التأثير والتأثر كما رأينا لماذا هذه النقطة غير مرتبطة بالأدب والفن والشعر الأندلسى؟

(٣)

حوار مع عاطف العراقي

قام بالحوار: د. عزمي زكريا أبو العز(*)

خرج من أعماق المجتمع المصرى، تشرب قيمه ومبادئه عاشقه لتراث مصر. نجم ساطع فى حياتنا الفكرية المعاصرة، مدرسة عريقة لها تلاميذ فى جميع أنحاء مصر. صاحب مبادئ لا يتزعزع عنها أبدا مهما كانت المخاطر ومن أجلها خاض كثيرا من المعارك وما زال.

وكثيرا ما كنا نتساءل نحن تلاميذه ومحبيه عن تلك الخبرات الهائلة فى الحياة العامة وفى الحياة الفكرية، ويصل فى هذا الحوار ما يجيب عن هذه التساؤلات لأن أستاذنا الدكتور عاطف العراقى تنقل بين ربوع مصر من المنصورة إلى الإسكندرية إلى أسوان ومن هنا فلا غرابة فى أن يكون علامة بارزة فى حياتنا الفكرية ولعل فى هذا الحوار ما يكشف لنا عن سبب كراهيته للمال وعن سبب كراهيته للمناصب وعن عدم ترحيبه بالسفر وعن المعارك الفكرية الكثيرة التى خاضها داخل الجامعة وخارجها وعن رأيه فى المرأى وفى الزواج .. إلخ.

لا أدعى أننى بهذا الحوار قد عرفت معظم جوانب تلك الشخصية الفريدة فى نزاهتها وحرصها على الواجب وعلى الوفاء وعلى حب الخير فما زال عند أستاذنا الكثير والكثير، ولعل الأيام القادمة تسمح لنا بمعرفة جوانب أخرى، فكما كان تلاميذ الفيلسوف اليونانى سقراط يأخذون جوانب مختلفة ومتعددة عن أستاذهم فها نحن تلاميذه ومحبيه يأخذ كل تلميذ منا جانب من جوانب فكره العديدة حتى نستطيع أن نسلط الأضواء عليها، فهذا دورنا ولعل أكبر الدروس التى استفدناها من أستاذنا هو قيمة الوفاء والحب وها نحن نحاول أن نقدم بعض ما أخذنا منه ونقد له حبا بحب ووفاءا بوفاء، حتى نثبت أننا قد تعلمنا حقا ليس بالأسلوب الخطابى الذى يمقته ولكن بالبرهان واليقين العقلى الذى يقدسه، ومن أجل هذا وما سبق كان هو الحوار مع أستاذنا الدكتور عاطف العراقى.

ولدت فى قرية كفر الدبوس مركز شربين محافظة الدقهلية، وكان الوالد فى ذلك الوقت (١٥ نوفمبر ١٩٣٥م) يعمل فى "أبو حمص" محافظة البحيرة وفى دمنهور أيضا، والوالد قد تخرج فى دار العلوم ١٩٣٠م وقد عمل فترة فى المحافظات المختلفة ثم استقر بالعمل فى وزارة المعارف العمومية وقد تنقل الوالد بين مدن مصر المختلفة مثل المنصورة ودمياط والإسكندرية وهذا هو السبب فى أننى قد تلقيت التعليم الأساسى فى أماكن متفرقة كثيرة طبقا لتنقلات الوالد.

(*) عن لجنة الإشراف على الكتاب التذكارى.

وقد دخلت الكتاب وأنا فى سن صغيرة قبل المدرسة الابتدائية ثم المدرسة الابتدائية فى مدرسة رأس التين بالإسكندرية حيث كان الوالد يعمل هناك ثم أكملت المرحلة الابتدائية فى مدرسة المنصورة الابتدائية. وبعد المرحلة الابتدائية انتقلت مع الوالد إلى دمياط حيث دخلت مدرس دمياط الثانوية وقضيت بها ٥ سنوات وكانت تسمى التوجيهية بعد السنة الرابعة، وأكثر المواد التى تتوقف فيها بعد السنة الرابعة كانت مادة الرياضيات (الثقافة العامة) ثم بعد ذلك التوجيهية وكانت أيضا من مدرسة دمياط الثانوية.

أما فى المرحلة الثانوية فلم يكن زملاء الوالد يرحبون بدراستى للفلسفة حيث أنهم كانوا يرونها نوع من الجنون، ولكنى صممت على أن ألتحق بالقسم الأدبى - فلسفة - حيث كان أكثر ما أثر فى هو مدرس الفلسفة وكان أسمه فيما أظن أحمد أبو طالب حيث كان يقوم بالشرح وهو يتقمص روح الفيلسوف ولهذا أثر فينا كثيرا وكان أقرب إلى المفكر منه إلى المدرس. وحصلت على التوجيهية ١٩٥٣م وكان لهذا المدرس تأثير ضخم فى حياتى فيما بعد، وقد حصلت على الدرجة النهائية فى مادة الفلسفة وهذا راجع إلى أنى كتب اعتمد على الكتب مباشرة وليس الملخصات، وأذكر أن هذه الكتب كانت لأساتذة عظام فى تاريخ الفلسفة مثل كتاب خلاصة علم النفس لأحمد فؤاد الأهوانى والمنطق التوجيهى لأبو العلا عفيفى ودروس فى تاريخ الفلسفة ليوسف كرم وإبراهيم مدكور.

وقد حصلت على جائزة من ناظر المدرسة لتفوقى فى مادة الفلسفة حيث أنى حصلت على الدرجة النهائية ولم يحصل عليها طالب فى القطر المصرى وقت ذلك، وكانت الجائزة عبارة عن ثلاث كتب!

فكرت أن ألتحق بكلية المعلمين العليا المعروفة حاليا بكلية التربية وكانت هذه رغبة الأسرة وخاصة دراسة اللغة الفرنسية حيث أنى قد تعلمت هذه اللغة على يد مدرس جنسيته فرنسية، ولكن فى داخلى كنت أفضل دراسة التاريخ نظرا لأن الوالد كان يأتى إلى بالكتب التاريخية دائما من أجل قراءتها.

وبالفعل تقدمت بأوراقى إلى كلية الآداب قسم التاريخ ولكن تشاء الصدفة أن ألتقى وأنا خارج من الكلية بالأستاذ الذى كان يدرس لى الفلسفة فى المرحلة الثانوية فغضب لذلك وأقنعنى بأن مستقبلى سيكون أفضل مع دراسة الفلسفة، وبالفعل رجعت إلى الكلية مرة ثانية وألتحقت بقسم الفلسفة وحصلت على الليسانس فى الفلسفة عام ١٩٥٧م.

أكثر ما تأثرت بهم فى هذه المرحلة هم زكى نجيب محمود خاصة فى استئصال الخرافات وفى تربيتنا على الروح العلمية وبعثمان أمين فى الروح الفلسفية وبتوفيق الطويل فى اهتمامه بالجانب الخلقى والالتزام أما من القدماء فأبو العلاء المعرى والمتنبى وابن الرومى بالإضافة إلى العملاق ابن رشد لنزعته العقلية.

وبعد التخرج فى قسم الفلسفة كلية الآداب جامعة القاهرة التحقت بكلية التربية جامعة عين شمس لدراسة دبلوم لمدة عام ١٩٥٨م.

وفى عام ١٩٥٨م عنيت فى شهر أكتوبر فى معهد المعلمين بأسوان وكنت ضمن ستة تم تعيينهم فى معاهد المعلمين حيث ذهبنا جميعا إلى الصعيد وما زلت حتى الآن

أتذكر أسمائهم جميعا، وكان نصيبي أن أعمل في أسوان وباقي الزملاء في مدن الصعيد المختلفة وأذكر أن اثنين من الزملاء كان عملهم في مدينة قرطبة - والتي تبعد عن أسوان بمسافة كبيرة في منطقة بلاد النوبة وأتذكر أني قمت بزيارتهم في هذه المنطقة وقد عشت معهم لمدة خمسة عشر يوما عيشة بدائية تشبه إلى حد كبير نمط الحياة التي كان يعيش فيها حي بن يقظان في القصة الشهيرة، وقد عملت في أسوان لمدة تزيد عن ثلاث سنوات وكان لي نشاط اجتماعي في ذلك الوقت مثل محو الأمية وكنت أقوم بتدريس المواد الاجتماعية أيضا مثل التاريخ والتربية القومية كما قمت بنشر بحثين عن قريتين من قرى أسوان. هما قرية السيل، وقرية الشيخ دياب، وكان العامة ينطقونها "الشادياب"

ثم بعد ذلك أنتقلت إلى العمل في مدينة كفر الشيخ عام ١٩٦١م. وعملت فيها لعدة شهور ثم التحقت بالتجنيد في سلاح المشاه في عدة أماكن مثل حلمية الزيتون والمعادى وكانت انعكاسات هذه الفترة إيجابية مثل القدرة على تحمل المسئولية وتحمل المشقة ولذلك أنا اعتبر أن الفترة التي قضيتها في أسوان ثم كفر الشيخ ثم الجيش كانت الأساس في قدرتي على أن أتحمل المسئولية.

ثم رجعت إلى معهد معلمين كفر الشيخ بعد مرحلة التجنيد كي أقوم بتدريس التربية وعلم النفس حتى عام ١٩٦٥م، وبعدها انتقلت إلى معهد معلمين بنها وظللت به حتى عام ١٩٧٠م وخلال هذه الفترة التي قضيتها في بنها حصلت على الماجستير عام ١٩٦٥م ثم حصلت على الدكتوراة عام ١٩٦٩م، ومن هنا كانت هذه الفترة فترة ثرية جدا من الناحية العلمية، والذي قام بالإشراف في مرحلتي الماجستير والدكتوراه هو أ. د. أحمد فؤاد الأهواني.

بالنسبة للتخصص في الفلسفة العربية فقد جاء مصادفة حيث أني كنت أرغب أن أدرس فلسفة أفلاطون وعندما عرضت الموضوع على الدكتور الأهواني طلب مني أن أدرس اللغة اليونانية واللاتينية عدة سنوات وكان من الصعب على أن أقوم بذلك نظرا لأني كنت في مدينة أسوان فكان البديل هو أن أقوم بدراسة فيلسوف سلم عربي يكون قريبا من الفكر اليوناني ومن هنا كان اختياري للفيلسوف ابن رشد.

أما عن علاقتي بأستاذي أ. د. أحمد فؤاد الأهواني. فلقد استفدت منه كثيرا من الناحية العلمية مثل الدقة العلمية والدقة في الإشراف وقد تعلمت منه أيضا احترام الكلمة المطبوعة، وما زلت أذكر أنني كنت أجلس معه لكي نراجع أول فصل من فصول النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد وكنا نراجع هذا الفصل في مكان عام في مصيف رأس البر وأذكر أنه قد أضاف إليه بعض الملاحظات ثم قام بإلقاء الفصل بأكمله في نهر النيل حيث كنا نجلس، ولهذا تعلمت منه الدقة العلمية، وقد حزنت كثيرا لوفاته حيث أنه قد توفى بالجزائر حيث كنت في ذلك الوقت أعمل بالجزائر.

أما عن الدكتوراه فقد رأى الدكتور الأهواني رحمه الله. أني إذا كنت قد درست الماجستير عند أكبر فلاسفة المغرب فلتكن دراسة الدكتوراه عند أكبر فلاسفة المشرق وهو ابن سينا. ولعل فترة دراستي للدكتوراه كان لها الفضل في معرفتي للأب جورج قنواتي

وكانت علاقتى به علاقة جميلة وقوية وقد قام بمناقشتى فى الدكتوراه وقد استفدت منه كثيرا من خلال ترددى على دير الآباء الدومينكان بالعباسية وقد استمرت علاقتى معه حتى وفاته، وقد كتبت عنه مئات الصفحات لما له من فضل كبير على، كما تفضل بالإشادة بأعمال الفلسفية وتقديمى إلى العديد من المؤتمرات الفكرية والفلسفية فى بلدان عربية.

أما عن مرحلة الجزائر فقد بدأت يوم ١٩٧٠/١/١م وكنت وقتها فى مدينة بنها حيث كنت أعمل هناك، وفكرة السفر جاءت كالتالى: فبعد حصولى على الدكتوراه كان اليقين فى وظيفة مدرس بكلية الآداب جامعة القاهرة فى ذلك الوقت صعبا للغاية، ولذلك تقدمت لوظيفة مدرس فى كلية دار العلوم بناء على إعلان، وفى نفس الوقت قمت بإرسال خطاب إلى جامعة قسطنطينه بالجزائر ضمن مجموعة من الجامعات، وبالفعل جاءت الموافقة من الجزائر وقد قضيت بها حوالى ستة أشهر وغادرتها فى يوليو ١٩٧٠م، حيث أنى قد قبلت فى كلية دار العلوم ولذلك رجعت إلى مصر لكى أتسلم العمل بها ومكثت فى دار العلوم لمدة ثلاث سنوات حتى عام ١٩٧٣م.

هذه الفترة كانت فترة قلق فى حياتى حيث أن ميلى العقلى لم يتوافق مع طبيعة الدراسات بكلية دار العلوم فالجو العلمى لم يكن يتوافق مع نزعتى العقلية والتنويرية وبعد حرب أكتوبر بأيام قمت بإجراءات النقل من دار العلوم إلى كلية الآداب جامعة القاهرة ولكنى أعتز بكلية دار العلوم خاصة فى اهتمامها بالتراث وأيضا كان والدى من بين خريجيها.

بدأت رحلتى العلمية فى كلية الآداب جامعة القاهرة عام ١٩٧٣م وعام ١٩٧٥م تم ترقيتى أستاذا مساعدا ثم رقيت أستاذا عام ١٩٨٠م وعام ١٩٨١م تم اختيارى رئيسا لقسم الفلسفة، وقد كنت معارضا لتعيينى رئيسا للقسم، فقد كنت متأثرا وما زلت بآراء أستاذى الدكتور زكى نجيب محمود والذى لم يقول أى منصب إدارى طوال حياته، والذى حدث هو أنه كان من الحتمى والضرورى أن أكون رئيسا للقسم أيام عمادة الدكتور حسين نصار نظرا لأن القواعد تمنع أن يتولى أستاذ أكثر من فترتين ولم يكن ينطبق عليه هذه الشروط سوى أنا فى القسم ويعلم الله كم حزنت عندما تم أبلاغى وأنا فى المنزل بأنى أصبحت رئيسا للقسم وأصابنى نوع من اليأس والأحباط، لأنى قلت لنفس لا يعقل بعد هذا الكفاح أن يفرض على منصب وأنا فى حياتى لم أسع لأى منصب، هذه الفترة كانت من عام ١٩٨١م حتى عام ١٩٨٤م. وفى الأيام الأولى لرئاستى للقسم حصلت على جائزة الدولة التشجيعية عام ١٩٨١م، ثم بعدها حصلت على وسام العلوم والفنون والآداب من الطبقة الأولى وكنت قبلها قد حصلت على جائزتين من جامعة القاهرة، جائزة أحسن البحوث عام ١٩٧١م وأيضا جائزة أحسن البحوث لعام ١٩٧٣م وهو العام الذى انتقلت فيه من كلية دار العلوم إلى الكلية التى تخرجت فيها ودرست فيها على يد أساتذتى وحصلت منها على الماجستير والدكتوراة.

كان النقل من دار العلوم إلى آداب القاهرة فيه نوع من المجازفة وأذكر هنا أنى قد رشحت فى هذه الفترة للعمل فى جامعة صنعاء وأذكر أيضا أن الدكتور فؤاد زكريا كان

يريد أن أسافر إلى جامعة صنعاء وكان على أن أختار أما أن أذهب إلى جامعة صنعاء معارا من كلية دار العلوم وبعدها أعود إلى العمل بدار العلـوم أو أن أنقل إلى آداب القاهرة مع عدم السفر إلى اليمن، ولكن بلا تردد أخترت أن أذهب إلى الكلية التى تخرجت فيها وهى كلية الآداب جامعة القاهرة وأيضا لأن طبيعتى ترفض السفر لمدة طويلة، وكنت دائما أقول باستمرار بأن مصر التى أعطتنى الماجستير والدكتوراه علينا أن نبادلها حب بحب وعطاء بعطاء والتزمت بعدم الترحيب بأى إعارة من الإعارات سوى زيارات لمدة قليلة فى مؤتمرات علمية خاصة فى الدول غير البترولية، وخاصة أن من يعار إلى دولة خليجية لا يكون همه إلا جمع المال ولا أتصور أن أظل لعدة سنوات أقوم بتدريس كتاب أو كتابين مثلا لشخصيته مثل شخصية ابن تيمية وهو عدو للفلسفة وهذا فى رأيى لا يصح لأن الإنسان لن يعيش إلا مرة واحدة.

المال لا يعنى شيئا لى على الإطلاق فما هو إلا أوراق ملونة تستخدم فى أغراض دنيوية محدودة وإذا لم نستخدم فى ذهه الأغراض فلا فائدة منها، ولو فتشت من داخل أعماقى وفى الأسرة ستجد أن الأسرة كلها مبدرة ولا تضع المال فى اعتبارها وأذكر فى هذا السياق أن شقيقى الذى انتحر لم نعثر فى جيوبه إلا على قروش فقط رغم أنه كان عنده مال، وهذا ينطبق على والدى والذى يضرب به المثل فى التبذير ولذلك فالمال عند الأسرة كلها لا ينظر إليه فى حد ذاته فهو شئ مستهلك، والمال لا ينفع حتى الأبناء لأن المال قد يكون مصدر إفساد لهم وليس مصدر سعادة وهذا قرار حتى لو كنت قد تزوجت وعندى أولاد لما تغير قرارى بخصوص المال ولذلك نجد أن معظم العلماء كانوا فقراء.

موقفى من المرأة يختلف جسد وظيفتها كام وشقيقه وصديقه وزوجة ولكن لو نظرنا إلى المرأة فى حد ذاتها فهى شئ ضرورى وقد تعلمت أشياء كثيرة من والدتى ولذلك كان حزنى عليها حزنا شديدا لأن مجهوداتها دائما كانت للآخرين أكثر من نفسها وهذا ما تأثرت به حيث ما أقوم به غالبا ما يكون للآخرين أيضا ولعل هذا يتمثل فى كثرة الوسائل التى أشرفت عليها وعدد الكتب التى قمت بتأليفها والإشراف عليها بحيث أفيد أكبر عدد من الدارسين، فالأم لها دور كبير فى حياتى وكذلك ربما طبيعة الحزن داخلى ترجع إلى والدتى وربما يكون هذا إرثا عنها. ومشكلة المرأة بدأت معى عندما دارت معركة حول أدب المرأة وما زالت موجودة حتى الآن، وكانت توجد بعض الأشياء مثل ارتباط هذه المعركة بقولهم بأن صاحب ذهه الدعوة فى معركة- أدب المرأة - لم يكن متزوجا وهم يعلمون أنى أرفض هذا لأنه إذا كان الزواج سهلا فالطريق إلى الزواج يعد صعبا أساسا.

الطريق إلى الزواج صعب. فطبقا للعادات والتقاليد فأنا أفضل الزوجة الصديقة أكثر من الزوجة التقليدية، والزوجة الصديقة تنطبق على المرأة الغربية أكثر من المرأة العربية لأنها أى المرأة العربية امرأة تقاليد كثيرة مثل الشبكة والمهر والطقوس .. إلخ. ونمط المرأة العربية يتضح من الرغبة فى الإنجاب والرغبة فى السيطرة على الزوج وعلى الأسرة بعكس المرأة الأوروبية التى تمثل المرأة الصديقة والتى لا يهمها إلا أن تعيش مع من تختار فى سعادة بدلا من الأشياء النمطية.

ما زالت المعركة حول أدب المرأة وما زالت توابعها مستمرة، وما هذا إلا محاولة منى إلى أن أدفع المرأة حين تؤلف إلى الأمام نظرا لأنى كنت أقوم بقراءة ما تكتبه المرأة وحينما كنت أشارك فى مؤتمرات للثقافة الجماهيرية كنت أقوم لغة الأدب الحقيقية وبين الثرثرة والرغة والتى تقال فى المجالس الخاصة. وحينما كنت أطبق شروط العمل الأدبى كنت أجد المرأة تنمى هذه الشروط جانبا بل ربما لا تكون قد قرأت شروط العمل الأدبى وما يوجد من أعمال أدبية للمرأة ليس سوى دعاية ولكن لو طبقنا معايير العمل الأدبى عليها سنجد أنها ليست أعمالا أدبية حقيقية وليس هذا فقط ينطبق على المرأة فقط بل على أعمال بعض الرجال، وهذا سائد فى ثقافتنا العربية الحالية، وهذا راجع إلى الخلط بين الإبداع الأدبى ونقده فى الوقت الحاضر، وعملى قد يكون قد ظلمنى حيث أنى أستاذ للفلسفة ولكن ما كتبته فى الأدب لا يقل كما عما كتبته فى الفلسفة. ولكن كما ذكرت طبيعة المنصب قد ظلمتنى.

تأثرت فى مجال الشعر من القدماء بالمتنبى وابن الرومى وأبو العلاء المعرى فهم يدخلون فى الدائرة التى أطلق عليها أدب التفسير وليس أدب التعبير لأنه إذا كان القصد من العمل الأدبى أحداث لذة فى النفس فهذا أدب تعبير كالبحترى مثلا لكن إذا كان القصد هو تجاوز الذات وأبلاغ الآخرين رسالة فهذا أدب التفسير، تماما كما يذكر توفيق الحكيم بالفرقة بين الماسة واللؤلؤة، فاللؤلؤة جمالها فى حد ذاتها وليس للآخرين ولكن الماسة لا تكتفى بذاتها ولكن تطلق أضوء على المكان الذى توجد فيه.

فالمعرى والمتنبى وابن الرومى لهم رسالة فضلا على أنهم يمثلون النزعة التشاؤمية وأنا أفضل النزعة التشاؤمية لأنها تمثل عمقا أكثر من نظرة المتفائل السطحية. فالمتشاؤم لا يرضى بالحال الآن ويريد أن ينقل الوطن من مرحلة إلى مرحلة أرقى فهو عنده عمقا لا نجد عند المتفائل وأيضا لاتجاهى إلى الجانب الجبرى الذى جعلنى أؤمن بأشياء مثل عدم الترحيب بالحياة أو على الأقل بأن الحياة والموت شئ واحد ولهذا عندى إيمان بالتشاؤم وبالحكمة فى التشاؤم أكثر من التفاؤل بل نجد الفيلسوف المتشائم أكثر عمقا من الفيلسوف المتفائل، وإذا كنت أقدس العقل لأقصى درجة فقد اختلفت مع ابن رشد حول هذه النقطة فهو فيلسوف متفائل وأنا متشائم.

ومن أكثر الأدباء المعاصرين الذين تأثرت بهم، توفيق الحكيم ولعلى قد أهديه كتابى القادم وهو هل يوجد فى عالمنا العربى المعاصر فلاسفة؟ وأذكر للتاريخ أنى قابلت توفيق الحكيم وقد دخل معى معركة حول جائزة نوبل على صفحات محلية الإذاعة والتليفزيون وكنت قد قلت أنه لا يوجد عربى يستحق جائزة نوبل - وذلك قبل حصول نجيب محفوظ على الجائزة - وحينما قلت هذا أذكر أن توفيق الحكيم أرسل لى كتابا عن طريق الصحفية سلوى العنانى والتى كانت تعمل معه فى الأهرام - وعليه إهداء لى بخطه - يتضمن بعض المقالات التى تمس قضية المحلية والعالمية، وقد قابلته عدة مرات سواء فى مناسبات عامة أو فى جريدة الأهرام ومن بين هذه اللقاءات كان لقاء فى مدينة الإسكندرية. وأقول أنى قد تأثرت به تأثرا كبيرا وقد ركزت الكلام عنه فى برنامج زيارة لمكتبة فلان. وقد أشرت إليه فى مقدمات كثيرة من كتبى، وتأثرت كذلك بطه حسين فى

نزعته التنويرية والعقلية النقدية بشكل عام. وكذلك ينضم إليهما زكى نجيب محمود سواء فى الجانب الأدبى أو الحانب الفلسفى بمعنى النقد والشك وعدم التسليم بالتقليد فأنا لا أرتضى لنفسى الوضعية المنطقية ولكن آخذ منها جوانب منهجية وهو المنهج النقدى بوجه عام وقد تأثرت كذلك بنظرته إلى النقد على أساس أنه يعد علما وليس فنا. ثم تأثرت بالعقاد وقصتى مع العقاد فى ندواته بمفردها تحتاج إلى مقت آخر - وأنا أذكر أن كتابى نحو معجم للفلسفة العربية - أهديته إلى العقاد وأنا أختلف معه فى أشياء كثيرة وأتفق معه فى أشياء كثيرة أيضا.

أما عن تجربة محكمة الجنايات فى المنصورة، فالمشكلة ليست فى شخص ولكن المشكلة مشكلة مجتمع ومناخ ثقافى ومستقبل مجتمع. وأذكر أننى قد أصبت بمرض السكر أثناء بعض المشاكل التى واجهتها فى قسم الفلسفة بآداب القاهرة أما بوادر الجلطة التى أصابتنى فى المخ فكانت بوادرها فى تلك الفترة التى وقفت فيها أمام محكمة جنايات المنصورة خاصة أنه لم يحدث فى تاريخ مصر أن وقف أستاذ فلسفة أمام محكمة جنايات وخاصة أن الأمر كان بسبب شئ حول مؤتمر كان حول ابن رشد وقد قيلت بعض العبارات التى فهمت خطأ، والذى أدى بأحد المحامين لأن يرفع قضية ضدى فى محكمة جنايات المنصورة واستمر هذا الموضوع عدة شهور، وقد صدر حكم لى بالبراءة بالنسبة لى العربى ومقالة أخرى فى باب اسمه يوم من عمرى فى مجلة الإذاعة والتليفزيون والذى آلمنى فى هذا الموضوع وأكد اعتقادى السابق هو أننا نعيش فى مجتمع الصراصير الفكرى وليس فى مجتمع النمل والنحل لأنه لم يقف معى أحد من المثقفين فى هذه المحنة، فالذى يربط المثقفين اليوم هو العلاقات الشخصية والمصالح ولذلك حينما أسأل عن رأى فى كذا أو كذا أسألهم بدورى أين كنتم وأنا أقف أمام محكمة الجنايات، ولهذا فأنا أعتز بحكم القضاء وهذا يؤكد أن القاضى ينبغى عليه أن لا يأخذ بالأساليب الخطابية وهذا ما حدث فعلا.

أنا أنظر إلى الزواج والأولاد على أنهم عقبة فى طريق الإبداع، فالإبداع لن يكون عند الرجل الذى يكون مرتبطا بالزواج والأولاد إلا إذا كانت قد تشكلت خيوطه الإبداعية قبل الزواج. لكن لا ننتظر إبداعا من شخص أقدم على الزواج قبل تكوين الخيوط الأولى لإبداعه.

أنا أتكلم بصراحة لا يوجد ما يسمى بالوفاء وإذا كان هناك أمثلة لذلك فهى قليلة جدا فبعد حياة حافلة وخبرة أقول بكل أمانة إذا حاول أحد من الناس أن يتحدث عن الوفاء فهو مثل من يبحث عن قطة سوداء فى الظلام وهذا ما أؤمن به، صحيح هناك بعض الأفراد عندهم وفاء ليس لى فقط ولكن للآخرين أيضا ولكنه نادر فأنا ورغم أنى لا أريد أن أتحدث عن نفسى ولكنى مضطر أن أقول أنه لم يخلص أحد للفلسفة فى مصر مثلما أخلصت بمعنى أننى لم أذهب إلى أية دول بترولية ولم أشغل أى منصب إدارى فى حياتى، ورغم ذلك طعنت من كثيرين، من أناس لم أنتظر منهم هذا الطعن ولذلك فالإنسان إذا أعتقد بالتفاؤل فهو ساذج ومن هنا أؤمن بالتشاؤم وأتمسك به، فالإنسان قد يعد ذنبا حقيقيا لأخيه الإنسان.

(٤)

حوار حول عودة العقل وفلسفة ابن رشد العقلية التنويرية

تم إجراء هذا الحوار ونشر جزء منه في "مجلة الأزمنة" التي تصدر في فرنسا..

ويتضمن هذا الحوار:

١- النظرة إلى التراث العربي الفلسفي.

٢- الفلسفة العربية بين الماضي والحاضر.

٣- هل نجد الآن فيلسوفا عربيا؟

٤- معايشة تراث ابن رشد وأفكاره.

٥- قضايا تشغل محدثنا عاطف العراقي.

أولا: نظرتي إلى التراث:

الواقع أن النظرة الجديدة إلى التراث العربي الفلسفي قد حددت ملامحها ابتداء من كتابي "مذاهب فلاسفة المشرق" ثم قمت بتطبيق هذه النظرة في كتابي "تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية" وكتابي "ثورة العقل في الفلسفة العربية".

إننا يجب ألا نقف عند مجرد طبع التراث أو تحقيق التراث، بل ينبغي أن نتخطى ذلك إلى ما أسميه بإحياء التراث. وفي اعتقادي أن فكرنا الفلسفي العربي لن يتقدم إذا وقفنا عند مجرد الطبع أو التحقيق. إن إحياء التراث ينبغي أن يقوم على فكرة رئيسية، أو محور جوهري، هو أن نأخذ من التراث ما يتفق وحياتنا المعاصرة التي نحياها، ونرفض منه ما لا يؤدي إلى تقدمنا الفكري والاجتماعي.

ينبغي ألا ننظر إلى التراث نظرة تقديس. إن من كتبوا هذا التراث أناس مثلي ومثلك، وإذن: فإنهم معرضون للوقوع في العديد من الأخطاء. إننا نجد في بعض كتب التراث التي يتباهى بها بعض أنصار التقليد والرجوع إلى الوراء، عددا من الخرافات قد يفوق عدد سكان الدول العربية من مشرقها إلى مغربها، فلماذا- إذن - نظل عند التراث لمجرد أنه تراث؟ .. إن موقفنا سيكون كمن يبكي على الأطلال، رغم أنها أطلال وركام.

تقوم نظرتي أيضا على أننا أسرفنا في النظر إلى الفلسفة العربية على أن محورها إنما كان التوفيق بين الدين والفلسفة. إن هذه نظرة أحسبها خاطئة. وإذا كان بعض فلاسفة العرب قد سعوا من جانبهم إلى التوفيق بين الدين والفلسفة، فإن هذا كان يشكل جزئية من اهتماماتهم حين يضعون هذا المذهب أو ذاك من المذاهب الفلسفية. وحتى لو افترضنا أن فلاسفة العرب قد اهتموا بالتوفيق، فهل من المناسب أن نقف عند وقفتهم. أليس من الصواب أن ننظر إلى فلسفاتهم بنظرة جديدة؟ أليس من الصواب أن نضع في اعتبارنا أن كل محاولات التوفيق بين الدين والفلسفة. إنما كان مصيرها الفشل. إن محاولات التوفيق

بين الدين والفلسفة لم يصبها التوفيق. هذا ما أعلنه وأؤكد على قوله دواما. وليظر القارئ العزيز إلى محاولات التوفيق عند كل فلاسفة العرب، فى المشرق العربى ابتداء من الكندى. وفى المغرب العربى انتهاء بالفيلسوف الأندلسى ابن رشد، وسيجد - إذا نظر نظرة موضوعية وجرينة - أن محاولات التوفيق لم يقدر لها النجاح لأسباب عديدة لا أجد الآن مجالا لذكرها.

من الدعائم التى تقوم عليها نظرتى للفلسفة العربية، ومنهج دراستها، أننا ينبغى أن ننظر بحذر إلى فكرة التأثر والتأثير، تأثر المفكر العربى بمن سبقوه وتأثيره فى مفكرين عاشوا بعده. إن أكثرنا - للأسف الشديد - يبالغ مبالغة خاطئة حين يقول إن مفكرينا العرب لم يتأثروا بفلاسفة اليونان!!!. والواقع أن فلاسفة العرب - فيما أعتقد من جانبى كانوا عالة على المفكرين الذين سبقوهم، وخاصة فلاسفة اليونان. لماذا ننظر بحساسية إلى هذا الموضوع بحيث يقول بعضنا إن فلاسفة العرب قد قالوا أقوالهم على غير مثال سابق. وكانوا أصلاء تمام الأصالة. كلا ثم كلا. إنه ليس فينا أصيل. ومنذ سنوات ليست بعيدة، ذهب المفكر الأمريكى ول ديورانت - وذلك فى معرض دفاعه عن ابن سينا - إلى القول بأن المبدعين تمام الإبداع، الأصلاء منهم تمام الأصالة، لا يوجدون إلا فى مستشفيات الأمراض العقلية. وهذا القول من جانبه يعنى أن تأثر المفكر بالذين سبقوه لا يعد تقليلا من شأنه، لا يعد جريمة وقع فيها. إن كل مفكر يتأثر عادة بمن سبقوه. وهل يمكن فصل مذاهب فلاسفة العرب عن مذاهب الفلسفة اليونانية، هل يمكن فصل أقوال أرسطو عن فلاسفة اليونان الذين سبقوه؟! إن أرسطو كان عالة على السابقين من فلاسفة اليونان، وقد نجد فلاسفة يونانيين سبقوه أكثر منه جدة وإبداعا ومع ذلك فلا يقلل هذا من عظمة أرسطو. فلماذا - إذن - يحاول البعض منا النظر إلى مذاهب فلاسفتنا العرب على أنها تعد إبداعا خالصا من جانبهم بحيث لم يكونوا فيها متأثرين بفلاسفة اليونان؟.. إننى أؤكد على القول بأن الفلسفة العربية لم تكن ليتسنى لها الوجود أو الازدهار إلا بفضل إطلاع فلاسفتنا على التراث اليونانى، والدليل على ذلك أن الفلسفة العربية لم تبدأ إلا بعد انتهاء حركة الترجمة، ترجمة أمهات الكتب اليونانية من اللغة اليونانية إلى اللغة العربية.

وما يقال عن فكرة التأثر يقال عن فكرة التأثير، لقد أسرفنا فى إثبات تأثر مفكرى الغرب المحدثين بفلاسفتنا. أسرفنا وأخطأنا أيضا حين ذهب أكثر الباحثين إلى القول بأن ديفيد هيوم الفيلسوف الانجليزى كان متأثرا بالغزالى، وأن ديكارت كان متأثرا بالغزالى إلى آخر هذه المقارنات التى لا مبرر لها، بل قد تؤدى إلى التقليل من أهمية فلاسفة العرب. إن فلاسفة العرب بخير حتى لو لم يؤثروا فى أناس عاشوا بعدهم.

الواقع أننى أجد نفسى مضطرا للقول بأن دراسات المستشرقين تعد أكثر دقة من دراساتنا نحن العرب لمذاهب فلاسفة العرب القدامى. يبدو أننا نحرص على البعد عن الموضوعية، يبدو أننا نتمسك بالمجاملة وهذا كله يبعدنا عن الطابع الأكاديمى كما ينبغى أن يكون. ويقينى أن التمسك بالمحاور التى أعلنت عنها فى كتابى "مذاهب فلاسفة

المشرق" وسعيت إلى تطبيقها فى كتبى الأخرى. سيؤدى إلى تغيير نظرتنا إلى التراث الفلسفى العربى تغييرا جذريا، ولكن أكثرهم لا يعلمون.

ثانيا - الفلسفة العربية بين الماضى والحاضر:

ومما يؤسف له أن الفلسفة العربية فى ماضيها كانت أكثر ازدهارا من الفلسفة العربية فى حاضرها. هذا إذا تجاوزنا فى القول وقلنا بوجود فلسفة عربية فى الحاضر. إن سبب ذلك يرجع إلى تمسك أجدادنا من فلاسفة العرب بالاجتهاد، تمسكهم بالتأويل، انفتاح فكرهم على فكر الغرب، أى: الفكر اليونانى على وجه الخصوص.

إن مما أدى إلى ازدهار فلسفتنا العربية فى الماضى. الدعوة إلى الانفتاح على الفكر الغربى. لا الانغلاق داخل دائرة ضيقة. لقد وجدنا الكندى فى القرن الثالث الهجرى يدعونا الى أن نبحث عن الحقيقة كحقيقة، أى: بصرف النظر عن مصدرها، أى: سواء كانت عربية أو كانت غير عربية. كما نقول: اطلبوا العلم ولو فى الصين. كما نجد هذه الدعوة ممثلة عند الفارابى وابن سينا.

وما يقال عن هؤلاء من فلاسفة المشرق العربى، يقال عن ابن رشد الذى كان فكره يمثل الانفتاح على كل التيارات، يأخذ منها ما يأخذ، ويرفض منها ما يرفض.

وهكذا نجد أجدادنا من الفلاسفة. ولذلك لم يكن من الغريب أن نجد فى الماضى فلاسفة نفخر بهم بين الأمم، فلاسفة انفتحوا بفكرهم على كل التيارات ورغم ذلك قدموا لنا مجموعة من المذاهب الفلسفية التى تعد معبرة إلى حد كبير عن شخصياتهم، فنقول مثلا: مذهب الفارابى، مذهب ابن رشد. وهكذا .. إلى آخر تلك المذاهب الفلسفية.

ولكن ماذا نجد الآن؟ لا نجد لدينا فلسفة متميزة، لا نجد لدينا فلاسفة، لا نجد إلا مجموعة من الشروح العقيمة التى لا طائل من ورائها. لا نجد إلا فكرا مغلقا، فكر يدعو إلى النظر إلى الوراء، إلى الخلف، وكأن الله قد خلق عيوننا فى مؤخرة رؤوسنا وليس فى مقدمتها.

نعم .. الأمر يدعو إلى الأسف، يدعو إلى الخجل من فكرنا أمام مفكرى البلدان الأخرى، وخاصة الغربية. لنقل هذا بصراحة. لقد وجدنا من يدعونا إلى أن ننصرف عن فكر الغرب تماما، وجدنا بيننا من يقول لنا إن الظلام فى الغرب وإن فكر الغرب يعد ظلاما فى ظلام. وجدنا من يدعونا إلى نبذ كل المخترعات الحديثة. وإذا قلنا له ولأمثاله من أهل التقليد: وما سبب ذلك يا من تعيشون فى ظلام الكهوف؟ .. فإنهم يقولون لنا إن هذه المخترعات قد جاءت من بلاد الغرب - والعياذ بالله!!!

إن من الأمور التى يؤسف لها أن هؤلاء - الذين لا أشك فى تخلفهم العقلى - فى الوقت الذى يهاجمون فيه المخترعات الحديثة، يكونون أول من يستفيد منها حتى فى حياتهم الخاصة. إنهم يعلنون أكاذيبهم وأباطيلهم من خلال الميكروفون دون أن يعلموا أن الميكروفون يعد ثمرة من ثمرات الحضارة. يسودون أفكارهم الميتة على صفحات الكتب التى تطبع فى المطابع، ولا يعلمون أن المطبعة هى الأخرى تعد ثمرة من ثمرات العلم والحضارة والمدنية .. وهكذا، إلى آخر الأمثلة التى تكشف عن تناقضهم بين ألفاظهم

الجوفاء، وسلوكهم فى الحياة العملية، ولو أرادوا أن يكونوا منطقيين مع أنفسهم، لاستعملوا الدواب فى تنقلاتهم. أليس اختراع السيارة قد تم فى بلاد الفرنجة التى يهاجمونها حتى وهم يركبون تلك السيارات. إن دعوتهم هذه تعد خاطئة قلبا وقالبا، تعد ظلاما فى ظلام، تعتبر سوادا فى سواد، كتلك الدعوات التى نجدها فى بعض الأوراق الصفراء من كتب التراث.

إن هؤلاء تعد دعوتهم مؤدية بنا إلى التأخر. إنهم أهل التقليد، وواجب مثقفينا الحذر منهم لأن بعض أقوالهم التى تدعو إلى الضحك والأسف، تعتبر أشد خطرا وفتكا من مرض السرطان ومرض الإيدز وغيرها من أمراض يبدو لى أنها أقل خطرا من تلك الدعوات التقليدية التى تصيب الإنسان بالغثيان وما هو أخطر من الغثيان. وتصيب عقولنا بالتبلد وهذا يعنى الضياع.

نعم إنهم من أهل التقليد والشروح والحواشى لان دعوتهم تعد دعوة إلى الوراء وليست دعوة إلى الأمام. والمجدد لا يكون عالة على الآخرين. فى حين أن المقلد يكون متابعا أشد المتابعة للسابقين حتى لو قال السابقون وهما وضلالا.

لا أمل فى تقدمنا الفكر الا الانفتاح على كل التيارات. لا أمل فى الإصلاح سواء فى مجال الفكر أو غيره من مجالات إلا بالاعتماد على العقل. وقد قلت - منذ سنوات بعيدة تقترب من ربع قرن من الزمان - إن طريق التقليد يمثل طريق اللامعقول. الطريق المسدود. طريق الوهم والضياع، أما طريق التجديد فإنه يمثل طريق العقل، الطريق المفتوح، طريق التقدم.

ثالثا - هل نجد الآن فيلسوفا عربيا؟:

وأستطيع القول بعد دراستى لكل التيارات الفلسفية والفكرية قديمها وحديثها وخاصة عند العرب، إننا إذا كنا نجد فى الماضى فلاسفة عرب سواء فى المشرق أو فى المغرب، فإننا لا نجد الآن فى عصرنا الحاضر فلاسفة. ولا يعنى هذا أن الأمة العربية قد أفرغت فكرها تماما عند فلاسفة الماضى. فالفكر لا حدود له ولا قيود على عطائه. إنه ليس كآبار البترول مثلا لابد وأن ينتهى عطاؤها بعد فترة من الزمان قليلة كانت أو كثيرة. ولكن كل ما أقصده هو أننا إذا كنا لا نجد فلاسفة الآن فى عالمنا العربى فإن ذلك لا يرجع إلى وجود عصر معين لوجود الفلاسفة دون عصر آخر، بل إن وجود الفلاسفة يمتد طوال العصور، والدليل على ذلك أننا فى الوقت الحالى نجد أكثر من فيلسوف فى البلدان الغربية، فى حين لا نجد - كما قلت - فيلسوفا عربيا.

إننا نجد الآن مجموعة من المفكرين الذين يسعون إلى تجديد فكرنا العربى. ولكن ليس من الصواب أن نقول عنهم إنهم فلاسفة. لقد انقطع وجود الفلاسفة بالمعنى المذهبى الدقيق للفيلسوف، منذ وفاة ابن رشد فى العاشر من ديسمبر عام ١١٩٨م. ومن المبالغة أن نقول بوجود فلاسفة الآن فى عالمنا العربى من مشرقه إلى مغربه.

ويرجع ذلك فى الواقع إلى أسباب عديدة قد يكون أبرزها أن هجوم الغزالى على الفلسفة والفلاسفة قد ترك آثارا سيئة بحيث أصبحت الفلسفة والتفلسف من الأشياء

المكروهة. لقد أساء الغزالى إلى سمعة الفلسفة والفلاسفة، ليس الغزالى وحده، بل نجد مجموعة من المفكرين هاجموا المنطق والفلسفة ويعتبرون إلى حد كبير امتدادا للحملة الهجومية الظالمة التى قام بها الغزالى، ومن بين هؤلاء المفكرين ابن تيمية وابن قيم الجوزية.

إننا ينبغى أن نضع فى اعتبارنا أن الأمل فى الغرب قد انتصر لفلسفة ابن رشد فتقدم الغرب، أما فى الشرق فإننا نجد بوجه عام انتصارا لفكر الغزالى وهذا قد أدى إلى تأخر الشرق بوجه عام، أى: تأخر بلداننا العربية فكريا وفلسفيا.

كما أنه لابد أن نضع فى اعتبارنا أن الأمل فى وجود فلاسفة- مستقبلا - فى أمتنا العربية. إنما يعد مرتبطا بحل قضية الأصالة والمعاصرة. إن حل هذه القضية يساعدنا على تحديد هويتنا الفكرية، إننا الآن - ولنقلها بصراحة وجرأة - ليس لنا هوية معينة. وليس الحل - فيما يرى البعض - الرجوع إلى التراث والأخذ بكل ما فيه. إن هذا الحل يمثل حنينا إلى الماضى بدون مبرر. إننا لو ارتمينا فى التراث- لمجرد أنه تراث - فلن نتقدم بأى حال من الأحوال. إن التراث كما يعبر عن أمجاد فكرية، يعبر أيضا من بعض جوانبه عن مجالات تقليدية لا خير فيها. فلنأخذ من التراث ما نأخذ ولنرفض منه ما نرفض دون أدنى حساسية. وبدون ذلك لن نجد - مستقبلا - فيلسوفا عربيا(*)، لن نجد فكرا دقيقا معبرا عن هويتنا. لقد وجدت أسباب عديدة، فعلت فعلها الظالم فى أمتنا العربية. وامتد ذلك طوال قرون عديدة. لقد انتشر الفكر الرجعى التقليدى قرونا، تلتها قرون. وقد كان من المحتم نتيجة لذلك انقطاع وجود الفلاسفة فى عالمنا العربى كله. نعم نجد مجموعة من المفكرين المجددين الذين يسعون إلى الإصلاح الفكرى والاجتماعى، لكن أن نقول عنهم إنهم من الفلاسفة، فإن هذا يعد مجانبة للصواب إلى حد كبير جدا.

قد قلت ذلك طوال سنوات عديدة وأكدت على القول به فى أكثر كتبى ومن بينها "تجديد فى المذاهب الفلسفية والكلامية"، و"ثورة العقل فى الفلسفة العربية" و"المنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد" ولا أجد أسبابا تدعونى الآن للخروج عما قلته طوال السنوات الماضية. إننى أؤكد دواما على أننا لا نجد الآن فيلسوفا عربيا. لا نجد فيلسوفا عربيا منذ ثمانية قرون. منذ وفاة ابن رشد .. وإذا تساءلنا: هل يمكن مستقبلا أن نجد فيلسوفا فى بلداننا العربية؟.. فإننى أقول من جانبى لا أمل بأى حال من الأحوال. وإذا كان هذا القول من جانبى معبرا عن التشاؤم، فمرحبا بالتشاؤم الموضوعى. إذ أنه خير لنا من التفاؤل الساذج السطحى. إن كل أمورنا الفكرية الآن تدعو إلى الأسف والرثاء لحالنا، فهل من المعقول أن نغرق أنفسنا فى التفاؤل ونقول إننا سنجد فلاسفة عربا - مستقبلا. كلا ثم كلا. إننا إذا قلنا بذلك فسنكون مثل دون كيشوت الذى يحارب طواحين الهواء. إننا إذا أغرقنا أنفسنا

(*) سأبحث هذا الموضوع فى كتاب مستقل، يصدر قريبا بعنوان: "هل فى عالمنا العربى المعاصر فلاسفة؟".

فى التفاؤل وقلنا بوجود فلاسفة - سواء الآن أو مستقبلا - فإن ذلك يعد وهما وخيالا لا يخرج عن تأملات ذاتية وأمنيات شخصية ولكنه لا ينتسب إلى الواقع من قريب أو من بعيد.

غير مجد فى ملتى واعتقادى: الإسراف فى التفاؤل بدون مبرر، لأن أحوالنا الفكرية - سواء فى حاضرنا، وفى أغلب الظن فى مستقبلنا أيضا- موغلة فى الظلام، ومن يحاول البحث عن فيلسوف وسط ظلام التقليد، بين سواد الرجوع إلى الوراء، فإن حاله مثل حال من يبحث عن قطة سوداء فى ظلام دامس.

ومهما يكن من أمر فقد بحثت فى هذا الموضوع طوال سنوات عديدة وسأوضح وجهة نظرى بطريقة تفصيلية وأذكر كل الأسباب فى كتاب لى أرجو أن يصدر قريبا وسيحمل عنوانا هو: "هل فى عالمنا العربى المعاصر فلاسفة؟".

وأستطيع أن أقول إننا إذا أردنا أن نبدأ بداية جديدة. فلابد أن ندرس ابن رشد.

رابعا - معايشتى لتراث ابن رشد وأفكاره:

نعم بينى وبين الفيلسوف ابن رشد علاقة أساسها تقدير فلسفته والنظر إلى فكره بكل إعجاب واحترام. إنه عميد الفلسفة العقلية فى مشرق بلداننا العربية ومغربها. ولا نجد فيلسوفا يدعو إلى تقديس العقل وتقديره حق قدره فى بلداننا العربية. أكثر من هذا الفيلسوف ابن رشد.

وترجع علاقتى بفلسفة ابن رشد وكتبه وأفكاره منذ فترة زمنية طويلة جاوزت أربعين عاما من الزمان. لقد ألفت عنه كتابين كبيرين هما: "النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد"، و"المنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد". ليس هذا فحسب، بل كتبت عنه العديد من الفصول سواء فى كتابى "تجديد فى المذاهب الفلسفية"، أو كتابى "ثورة العقل فى الفلسفة العربية" ولا تمر الذكرى السنوية لوفاة هذا الفيلسوف إلا وأكتب عنه منبها إلى عمق فلسفته، وثراء فكره، وكيفية الاستفادة من أفكاره فى حياتنا المعاصرة التى نحياها، سواء بمصر أو غيرها من بلدان الوطن العربى.

ولكن هذا لا يعنى أننى أؤيد أفكار ابن رشد وأسعى إلى تقليده، بل الصحيح هو القول إننى أؤيده فى بعض آرائه وأختلف معه فى آراء أخرى. ولكن ما تأثرت به حقيقة من ابن رشد، هو المنهج العقلانى. وإذا نحن حاولنا البحث عن فيلسوف عربى أكثر منه التزاما بالعقل فلن نجد إطلاقا. ومن هنا أعتبره زعيم المدرسة العقلية العربية، وعميد الفلسفة العربية، وإذا حاول أى دارس إثبات عقلانية أى فيلسوف عربى بقدر عقلانية ابن رشد، فوقته ضائع عبثا.

نعم تأثرت ببعض آراء ابن رشد، تأثرت بمنهج ابن رشد. وإننى أدعو سائر المفكرين فى أرجاء أمتنا العربية إلى الاهتمام بفلسفة ابن رشد، وبمنهج ابن رشد. ويقينى أن فى فلسفته ومنهجه الكثير من الحلول لمشكلاتنا الفكرية الكبرى التى تواجهنا الآن.

لقد دعا ابن رشد إلى التأويل العقلى. دعا إلى استخدام القياس البرهانى. فأين نحن الآن من دعوته هذه؟. إننا ما زلنا ندور فى فلك التقليد. لا نزال نقف عند حدود اللامعقول إلى حد كبير. إن أمتنا العربية بين طريقين: طريق التقليد. طريق الظلام. طاريق

اللامعقول. وريق آخر هو طريق النور. طريق العقل. نعم نحن بين طريقين لا ثالث لهما. وإذا ارتضينا لأنفسنا طريق اللامعقول فهذا معناه الضياع الفكرى والرجوع إلى الوراء. أما إذا اخترنا الطريق الذهبى. طريق العقل، الطريق الذى يعد أعدل الأشياء قسمة بين البشر. الطريق الذى خلقه الله فينا لكى نستعمله ونتخذه نبراسا لنا وهاديا. فإننا نكون قد قطعنا شوطا طويلا. بل كل الشوط نحو المجلد الفكرى. نحو التقدم الخلاق. كل هذه أمور أدعو إليها ولا أخفى أننى كنت فى دعوتى إليها متأثرا بصورة ما من صور التأثر بفيلسوفنا ابن رشد. ويكفى أن البلدان الأوربية حين سلكت طريق ابن رشد. وحين فضلت منهج ابن رشد على منهج الغزالى - العدو اللدود للفلسفة والتفلسف والذى تابع الأشاعرة والصوفية . أقول: حين أرادت أوربا لنفسها طريق ابن رشد، فإن هذا قد أدى إلى تقدمها. ولكننا حتى الآن ما زلنا نتحدث عن التقليد، نتحدث عن الخرافة. نتحدث عن الأشباح. نتحدث عن كائنات خرافية ولا معقولة.

إننا إذا بحثنا فى خصائص الفكر الفلسفى فسنجد هذه الخصائص منطبقة على فلسفة ابن رشد، ومن هنا كان ابن رشد فيلسوفا على وجه الحقيقة، سواء اتفقنا معه أم اختلفنا. وبوفاته انقطع وجود فلاسفة عرب - للأسف الشديد. وليتنا نبدأ رحلتنا بالنقطة التى انتهى إليها ابن رشد، ثم نقيم البناء الفكرى فوقها.

إننى من جانبى إذا كنت قد قضيت فى رحاب الفلسفة الرشدية أكثر من أربعين عاما من الزمان فإننى - وحتى الآن - لا أزال أجد العديد من الدروس التى أتعلمها من فلسفة هذا الفيلسوف العملاق، الفيلسوف الذى تفخر به أمتنا العربية، الفيلسوف الذى لن تجد فلسفته فى مؤلفاته فقط، بل ستجدها أيضا فى شروحه على أرسطو، وقد تكون آراؤه التى أودعها فى شروحه على أرسطو أكثر أهمية من الآراء الموجودة فى مؤلفاته، أقول هذا وأؤكد على القول به وكفانا وقوفا عند مؤلفاته كما يفعل أشباه الدارسين، ولنتجه بكل قوتنا نحو شروحه بحيث نضعها فى مكانها الجدير بها بحيث تقف جنبا إلى جنب مع مؤلفاته، بل هى - كما قلت - أفضل من مؤلفاته. وللأسف الشديد لا نزال نجد فى دوائر الفلسفة العربية من يفسد فيها ويدعونا إلى الاقتصار على مؤلفاته فحسب، وهذه تعد دعوة خاطئة تماما، دعوة مغلوطة قلبا وقالبا.

خامسا: قضايا تشغلنى حاليا؟:

إننى مشغول حاليا ببحث الكثير من القضايا الفكرية والتى بدأت فى التفكير فيها منذ سنوات بعيدة، ومن أهم القضايا التى تشغلنى الآن البحث فى موضوع الأصالة والمعاصرة، أى: الصلة بين التراث من جهة، والحضارة الغربية من جهة أخرى. إننى أميل بوجه عام إلى عدم رفض التراث إلا ما كان منه مبتعدا عن العقل والمعقول. كما أننى أحاول الآن بيان العناصر والجوانب الموجودة فى الحضارة الغربية على امتداد عصورها والتى أرى أنها تساعدنا على الأخذ بأسباب التقدم الحضارى والتى تتفق مع الجانب العقلى من التراث.

إننى أعتقد أن التراث وحده لا يكفى الآن، وخاصة أن عصرنا الحالى غير العصور التى ألفت فيها كتب التراث. كما لا أرفض التراث تماما؛ نظرا لأن فيه بعض الجوانب المشرقة الوضاءة، فلماذا - إذن - نرفضها؟.

هذه قضية تشغلنى الآن وأحاول - كما قلت - بيان ما ينبغى الأخذ به من التراث، وما ينبغى الأخذ به من الحضارة الغربية بوجه عام.

أما القضية الثانية التى تشغلنى حاليا، فهى قضية العالمية والمحلية فى إنتاجنا الفكرى والأدبى بوجه عام. أى: لماذا نجد إنتاجنا يسوده الطابع المحلى، بحيث لا يتخطى نطاق المحلية إلى العالمية. إننا إذا أردنا لأدبنا الانتشار والتأثير، فلا مفر من تجاوز النطاق المحلى الضيق إلى آفاق العالمية وما أرحبها من آفاق. إن الدارس فى دقة وموضوعية لإنتاجنا العربى فى مجال الفكر والأدب والفنون يجد أنه - كما قلت - يعد معبرا عن نطاق محلى مسرف فى المحيلة. والسبيل إلى تجاوز هذا النطاق المحلى لا يكون إلا بالالتزام بالخصائص والشروط التى ينبغى توافرها فى الإنتاج الأدبى وفى الإنتاج الفنى وفى الإنتاج الفلسفى.

أما القضية الثالثة التى تشغلنى الآن وقد بدأت فى بحثها منذ سنوات عديدة، فهى تدور حول التساؤل: هل فى عالمنا العربى المعاصر فلاسفة؟ إننى - كما أقول دائما - أعتقد بخلو عالمنا العربى من مشرقه إلى مغربه من وجود فلاسفة وذلك منذ ثمانية قرون، أى: منذ وفاة الفيلسوف ابن رشد. وأحاول الآن حصر أسباب عدم وجود فلاسفة معاصرين فى عالمنا العربى، كما أحاول بيان الطريق الذى أعتقد أننا إذا سرنا فيه فسوف لا نعدم وجود فلاسفة فى المستقبل وإن كان هذا يعد أملا بعيدا.

(٥)

حوار مع عاطف العراقى(*)

"مساحة الخرافة فى ثقافتنا وتراثنا أكبر من مساحة العقل"

فاجأني محدثي بتحليلاته وتفسيراته وإجاباته على أسئلتي .. فهو يرى أنه لا يوجد عندنا أديبة واحدة حقيقية رغم شهرة بعضهن على مستوى الوطن العربى، وهو يرى أن الغزو الثقافي ينبغي أن نرحب به لا أن نطلق صيحات النفير والتحذير منه. وقال أن أمريكا على قوتها وتقدمها أكثر تخلفا من فرنسا وانجلترا، كما يقول. أن إنتاج أدبائنا فى هبوط وليس فى صعود. ويسمى الشعر الحر "الشعر السايب"، ويؤكد أن مصر يمكن أن تعود لمجدها لو تم وضع كبار أدبائنا ومفكرينا على رأس الصحافة المصرية، وأكثر من موضوع طرقناه مع د. عاطف العراقى أستاذ الفلسفة بجامعة القاهرة وخبير الفلسفة بمجمع اللغة العربية وصاحب أكثر من عشرين كتابا منها النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد. الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا. مذاهب فلاسفة المشرق، تجدي فى المذاهب الفلسفية، الميتافيزيقا فى فلسفة ابن طفيل التى حصل بها على جائزة الدولة التشجيعية، وهو عضو لجنة الفلسفة والاجتماع بالمجلس الأعلى للثقافة وعضو لجنة ابن رشد. واتحاد الكتاب وهو صاحب فكر عقلى نقدى ينشره فى الصحف المصرية والعربية. ولذلك كان الحوار ساخنا.

وبدأته بسؤالى الأول عن رأيه فيما يقال بأن دراسة الفلسفة قد تؤدى بصاحبها إلى الإلحاد؟.

فقال د. عاطف العراقى: ليس ذلك بالضرورة لأن ميزة الفلسفة فى جانبها العقلى النقدى ألا يكون الإنسان امعة ولذلك تقترن الفلسفة بالعقل مع حب العلم، لهذا فأنا لا أسلم بكل شئ حتى لو اجتمع على الموافقة عليه كل الناس. ولذلك أنا أتعجب مثلا عمن يهاجمون الحضارة الغربية ويستفيدون بثمارها، وأعجب لمن يخافون تلك الحضارة فهل نحن محتلون لنخاف، فبدلا من أن نخاف قوة الحضارة الغربية علينا أن نكون أقوياء لأنه ليس مطلوبا من القوى أن يضعف ولكن مطلوب من الضعيف أن يقوى، كذلك يقلقنى المتهافتون على ربط القرآن الكريم بالنظريات العلمية رغم أنها متغيرة والقرآن ثابت.

ولكن لا يوجد تناقض بين العلم والدين، فإذا كان العلم قائما على العقل فإن الدين أيضا يدعو إلى استعمال العقل ويحث على طلب العلم ولو فى الصين وطلب العلم من المهد إلى اللحد والعلم فريضة على كل مسلم ومسلمة؟.

(*) أجرى الحوار الأستاذ إبراهيم عبد العزيز ونشر بمجلة الإذاعة والتليفزيون ثم فى كتاب: رحلة فى عقول مصرية – تأليف إبراهيم عبد العزيز – سلسلة تاريخ المصريين – الهيئة العامة للكتاب ١٩٩٠م.

هذا صحيح فالدين يدعو الإنسان إلى التأمل والبحث العلمي في الكون والإنسان، ولكن من الخطر أن نحاول المطابقة بين النظيرات العلمية والآيات القرآنية لأن هناك الجديد الذى يغير هذه النظريات.

ألا ترى أن الحضارة الإسلامية التى قامت بفضل الدين هى التى كان لها الفضل فى وضع أقدام أوربا على عتبات النهضة؟

لا أحد ينكر ذلك فقد استفادت أوربا من الحضارة الإسلامية ولم نستفد نحن. فبعد العصر العباسى حدث نوع من الانهيار الفكرى وسادت الخرافات فى حين أن أوربا قدست المنهج العلمى، ويكفى دليلا على هذا أن العالم العربى يعتز بالغزالى وابن تيمية رغم أنهما نموذجان غير عقلانيين، بينما اختارت أوربا ابن رشد كنموذج لأنه فيلسوف عقلى بالإضافة إلى أنه طبيب أيضا.

نريد تفصيلا أكثر لداءات التخلف عندنا؟

-أولا غياب القدوة فلم يعد المثل الأعلى نماذج اجتهدت وصنعت نفسها بعصاميتها كطه حسين، ولكن أصبح المثل هو لاعب الكرة والفنانون والراقصات والوصوليون.

أيضا وقوفنا عند التراث وتقديسنا له وكان ينبغى أن نأخذ منه ما يفيدنا ونضيف إليه تطورات العصر فلا يتحكم فينا التراث ولكن نحن الذين يجب أن نتحكم فيه كذلك إسرافنا فى التفكير المحلى.

لو حدث هذا
لعاد مجد مصر

ويضيف د. عاطف العراقي مكملا تشخيصه لداءات تخلفنا سببا آخر لتخلفنا هو الهجوم على العلم والعقل، ومثل ذلك شائع في مصر بطريقة مستهجنة، فهناك الخوف من الغزو الثقافي. وأنا لا أصدق وجود ذلك الغزو. فالعصر العباسي مثلا كان مفتوحا لكل التيارات واستفاد منها واستفادت الحضارة العالمية منه. وإذا أنا قارنت ذلك العصر بعصرنا فاجد مضحكات مبكيات، فحين نسمع عن شاب قتل أمه وأباد ويجدون في مكتبته بعض الكتب عن "الفلسفة الوجودية فيقال أنها السبب الذي دفعه لاغتيال والديه، فإنني لا أملك إلا الحزن لهذا التفكير السطحي لأنه لم يوجد فيلسوف "وجودي" قتل أباه أو أمه، وحينما كتبت مقالا في حينه لتوضيح وجهة النظر الأخرى. لم ينشر المقال، وهذه مشكلة أخرى من مشاكلنا وهي أنه لا يتاح للرأي الآخر في القضية الواحدة أن يدلي برأيه ولا يسود سوى أصحاب الصوت العالي.

كذلك إذا نظرت لوسائل النشر تجد أن نصيب الخرافة فيها أكثر بكثير من نصيب العقل، كذلك تجد بعض المتحدثين الدينيين ينمون اللامعقول في الرءوس، لذلك أنا أرى أنه لو أصبح على رءوس أجهزتنا الإعلامية مفكرون كبار لانصلحت أحوالنا، وعلى سبيل المثال لو كنا جعلنا توفيق الحكيم وزكي نجيب محمود ونجيب محفوظ ويحيى حقي رؤساء لتحرير صحفنا لتغيرت مصر.

ولكن هذه القمم الفكرية في اعتقادي لن يوافقوا على اقتراحك؟

-رفضهم سيكون نوعا من الإحباط حزنا على المأساة الفكرية في مصر، لكن لو أعطيتهم كل الإمكانيات وكل واحد عنده رأيه يقوله لأصبح حالنا غير الحال الحال ولعادت مصر لسابق مجدها.

مع كل احترامنا للفلسفة يا دكتور فمن يقرأ غير فلسفة الحياة وواقعها الصعب حيث لا يعني المواطن غير البحث عن لقمة العيش؟.

-من الذي قال أن الفلسفة بعيدة عن نبض الجماهير، والدليل عن نفسي - متواضعا - لا توجد مشكلة ثقافية أو فكرية في مصر إلا وتكلمت فيها من قضايا الفن إلى قضايا تنظيم النسل. فالمثقف لا يقف عند تخصصه بل يتجاوزه إلى ما يهم المجتمع.

لماذا لا توجد
امرأة فيلسوفة؟

رغم تقدم مصر القديمة فلم نعثر فيها على فيلسوف .. لماذا؟.

بسبب الكهنة لأنهم كانوا قيدا على كل فكر حر. فلا يهمهم إلا التفسير الضيق للدين، وعندما ظهرت جذور فلسفية عند "اخناتون" عن التوحيد. حاربه الكهنة وقضوا على دعوته.

مصر الآن والعالم العربي يرى د. زكي نجيب محمود أنه لا يوجد فيها فيلسوف واحد .. فما رأيك؟.

-لقد انقطع وجود الفلاسفة في العالم العربي منذ وفاة ابن رشد في ١٠ ديسمبر سنة ١١٩٨م، والسبب في عدم وجود فيلسوف عربي هو سيطرة الفكر المتزمت، فكل من يقول برأي فيه جرأة يقومون بتكفيره، فوجود الفيلسوف مرتبط بالمجتمع الحضاري. فبينما غيرنا صعد القمر، ما زلنا نحن نبحث في قضية الأصالة والمعاصر. بل أنه لا توجد لدينا شخصية في أي شئ، أنظر إلى الشارع المصري حتى في الأزياء تجد تشكيلة .. فهذا يرتدي جلبابا، وذاك يرتدي بدلة، وثالث يرتدي عباءة، هذا عاري الرأس. وذاك يلبس طاقية. فحتى الأزياء لا توجد لنا شخصية أو زي وطني نتميز به، فكيف يمكن أن يوجد فيلسوف، لقد أصبحنا أصحاب توكيلات فكرية مستوردة فهذا يعبر عن الوجودية، وثان يعبر عن الماركسية، وثالث يعبر عن الرأسمالية، وهكذا.

أيضا تجد أن أصحاب الثروات لا يشجعون إلا الفكر الرجعي مثل "العمدة" الذي يحكم قرية لا يهمه أن يتعلم أحد فيها لأن ذلك سوف يفتح العيون على انتقاده مما يهدد حكمه ونفوذه.

ولماذا لا توجد امرأة فيلسوفة؟.

-المرأة لا صلة لها بالمذاهب الفلسفية لغلبة الناحية العاطفية عليها لأن طمن المفروض فيمن يتعامل مع الفلسفة أن يكون عقلانيا موضوعيا، بل حتى في مجال الأدب الصادق لا تنجح المرأة لأن المرأة ذاتية فلا ينتظر منها على مستوى العالم كله أن تنتج أدبا عالميا يتجاوز الذات. أقول هذا رغم اعتزازي بالمرأة الأوربية على وجه الخصوص.

أسلحة الخرافة

نتجاوز حدودنا إلى الحدود الدولية كيف ترى مستقبل تقدم أوربا وأمريكا أمام غياب الأخلاق هناك؟.

-الفرق بين الحضارة والمدنية أن الحضارة لها أساس أخلاقي، ولكن المدنية ليس بالضرورة أن تقوم على أساس أخلاقي، فمن الممكن لفلان آن لا يعرف كيف يكتب اسمه، وسلوكه وعلاقاته متخلفة ومع ذلك يركب سيارة على أحدث طراز، فهو عند ذلك إنسان متمدين، ولكن سلوكه متخلف فلا يكون متحضرا، ولذلك تجد أن أمريكا "مدنية" أكثر منها "متحضرة"، بالمقارنة مثلا بفرنسا وانجلترا اللتين هما أكثر حضارة منها، لذلك فأمريكا متخلفة حضاريا بالنسبة لفرنسا وانجلترا، لأنه في زحمة الاختراعات المدنية نسيت أمريكا البعد الإنساني والجانب الخلقي، فأصبحت القوة المادية لديها هي المقياس والمعيار. لذلك لا تجد فيها لا آداب ولا فنون وإذا وجدت فهي مذاهب أدبية تكون فيها عالة على العلماء

المهاجرين إليها، بعكس انجلترا وفرنسا اللتين تزدهر فيهما الآداب والفنون وتخرج منهما مذاهب عالمية:

ما رأى الفلسفة الفن للفن أو الفن للفن للحياة؟

-أنا من أنصار الفن للفن لأن للفن قواعد لا يصح أن أحطمها عن طريق ربط الفن بالمجتمع. لذلك فما نسمعه من أغان فى مناسبات وطنية هى أغان استهلاكية ضعيفة فنيا. ولذلك تموت بمجرد ولادتها، وكذلك الشعر كفن من الفنون لابد أن يلتزم بالوزن والقافية فإذا أخرج عن قواعده لم يعد فنا ولذلك فالشعر المسمى "بالحر" أسميه أنا "الشعر السايب". ولهذا فأغلب شعرائنا المعاصرين الآن غير جديرين بلقب "شاعر".

وأسأل د. عاطف العراقى: هل تجد صدى لآرائك التى تنشرها فى مصر والعالم العربى؟.

-يقول أستاذ الفلسفة: لا يوجد صدى لان للخرافة أسلحة أكثر، ولو استعرضت خريطة العالم العربى تجد مساحة الخرافة أكبر من مساحة العقل. وكلما تقدم العقل خطوة، تصدت له الخرافة لتؤخره خطوات إلى الوراء.

ولذلك أرى أن التقدير لما أبديه من آراء قد يأتى مستقبلا. وماذا أفعل إذا كانت الشهرة لا تأتى إلا عن طريق الإعلام، أو عن طريق السياسة؟ ماذا أفعل ونحن نعيش فى عالم الصراصير الفكرية وليس فى عالم النمل والنحل؟

(٦)
حوار[*] مع عاطف العراقى حول ابن رشد ومنهجه النقدى

قامت بإجراء الحوار:
-وفاء بن زرقة (من الجزائر)
-خيرة قوطية (من الجزائر)

(١) من الطبيعى أن يكون فكر أى مفكر له مناهل ومنابع تأثر بها وأخذ منها موجهات فكره:

-تأثرت بمجموعة من المفكرين والفلاسفة القدامى والمحدثين والمعاصرين، وإن كنت أتخذ موقفا لى ليس بالضرورة مجرد ترديد لأفكار السابقين.

-تأثرت بالفيلسوف ابن رشد فى نزعته العقلية وبأبى بكر الرازى فى اتجاهه العلمى وبالشاعر "أبو العلاء المعرى" وابن الرومى الشاعر فى نزعة كل منهما التشاؤمية، وبالشاعر المتنبى فى روعة الشعر عنده، وابن باجه فى فكرة الغربة عنده .

-تأثرت لمجموعة من المحدثين والمعاصرين من بينهم وعلى رأسهم طه حسين فى اتجاهه الغربى الأوربى وأحمد لطفى السيد فى اتجاهه العلمانى، وزكى نجيب محمود فى محاولة التوفيق بين الأصالة والمعاصرة، وتوفيق الحكيم فى اتجاهه الأدبى وتأثرت بفلاسفة قدامى قبل الميلاد من بينهم هرقليطس وأفلاطون وأرسطو وأدباء وفلاسفة محدثين من بينهم فولتير وكانت Kant الفيلسوف الألمانى.

(٢) ما هو الدافع الذى دفعكم إلى الاهتمام بشخصية ابن رشد دون غيره من الفلاسفة؟

١- الاتجاه العقلانى الدقيق، فهو على رأس الفلاسفة وصاحب أصرح اتجاه عقلانى فى فكرنا العربى وعميد الفلسفة العقلانية التى بإمكانها إخراج العالم العربى من الظلمات إلى النور.

٢- الاتجاه النقدى. لقد نقد أكثر الاتجاهات والمذاهب السابقة عليه. نقد اتجاه الأشاعرة. نقد الصوفية. نقد أهل الظاهر الذين يريدون الوقوف عند ظاهر النص الدينى. نقد آراء عند الفارابى وابن سينا رأى أنها ابتعدت عن الاتجاه العقلانى. نقد الغزالى عدو الفلسفة والتفلسف والذى يعد مسؤولا عن انهيار الفلسفة فى المشرق العربى، وبحيث كان من الضرورى انتقال الفلسفة من المشرق إلى المغرب.

٣- الاتجاه التنويرى حين دعانا إلى الأخذ من كل الثقافات وخاصة الثقافة اليونانية.

---

[*] قامت بإجراء الحوار: وفاء بن زرقة، وخيرة قوطية (من الجزائر مدينة قسنطينة).

(٣) من الطبيعى أن يكون لهذا المنهج العقلى من يؤيده أو ينقده وسؤالنا:- إن كان هناك نقد فمن أى زاوية؟.

هل هناك من يتبنى هذا المنهج فى فكرنا العربى المعاصر والوقوف بجانبكم؟

-ينقد الكثيرون اتجاهى العقلى لوقوعهم فى الفكر الظلامى عند الأشاعرة وعند أبى حامد الغزالى. يضاف إلى ذلك أن أكثر الناقدين يريدون لنا ولأنفسهم حياة الظلام والرجعية. ولا يرتضون فكرة النور والتنوير.

-أكثر نقاد اتجاهى العقلى يعملون، أو عملوا فى دول خليجية بترولية. ودول البترول تجعل من ابن تيمية المثل الأعلى عندها. وابن تيمية كثير من أفكاره تعد معبره عن الرجعية والتخلف والرجوع إلى الوراء.

-يوجد من تلاميذى من يؤيد الاتجاه العقلانى. وهذا واضح فى العديد من رسائل الماجستير والدكتوراه عن فكرى. ومن بينهم الباحثة أنكه بألمانيا والباحثة مارى عطيه بالنمسا .. إلخ.

(٤) من خلال دراستكم لابن رشد اعتمدتم على منهج هو المنهج العقلى التجديدى كما هو معلن فى بعض مصادركم التى تناولتم فيها هذا الفيلسوف.

سؤالنا:- ما الهدف الذى تسعون إلى تحقيقه من هذه الدراسة؟

وما فى النتائج المترتبة عن هذه الدراسة؟

أن الهدف الذى أسعى إليه هو ربط العقل بتجديد الفكر العربى، إذ لا يمكننا نحن أبناء الأمة العربية، القيام بتجديد فكرنا العربى إلا إذا كان المعيار هو العقل، وبحيث أن التجديد يقدم على الاعتزاز بكل فكرة عقلانية، ورفض كل ما هو عقلانى.

والنتائج التى تترتب على ذلك فيما أرجو لأمتنا العربية هو اللحاق بالأمم الأوربية التى تقدمت تقدما هائلا لاعتزازها بالاتجاه العقلى التنوير. يضاف إلى ذلك أننا لو أقمنا التجديد على نموذج عربى وهو ابن رشد فسوف تكون لدينا مصداقية وثقة فى فكرنا العربى التراثى وما فيه من نماذج وضاءة.

(٥) من خلال إطلاعنا على بعض مصادركم وجدنا أنكم تريدون تقديم ابن رشد فى صروة جديدة تختلف عن الصور التى قدمت من قبل سؤالنا:- فما هو الشئ الذى تأخذونه عن هذه القراءات السابقة لابن رشد؟.

-وهل هذه الصورة التى تريدون تقديمها عن ابن رشد جديدة كل الجدة؟

أخطأ الكثيرون والعرب بصفة خاصة فى فهم ودراسة ابن رشد، إذ نسبوا إليه آراء لم يقل بها إطلاقا. فإذا رجعنا على سبيل المثال إلى مؤلفات العديد من الكتاب فإننا نجدهم قد وقعوا فى أخطاء شنيعة وذلك حين نسبوا إلى ابن رشد آراء لم يقل بها إطلاقا كالقول بحدوث العالم. يضاف إلى ذلك أننى وجدت أن فلسفة ابن رشد الحقيقية، إنما نجدها فى شروحه على أرسطو. أكثر مما نجدها فى مؤلفاته كفصل المقال ومناهج الأدلة وتهافت التهافت.

(٦) تحدثتم من جهة عن منهج عقلى عند ابن رشد، ومن جهة أخرى عن منهج عقلى تجديدى تلتزمون به.

سؤالنا:–ما هى العلاقة بين المنهج العقلى التجديدى وبين المنهج العقلى عند ابن رشد؟

المنهج العقلى التجديدى يرتبط ارتباطا وثيقا بالمنهج العقلى عند ابن رشد. إذ أن دعوتى إلى المنهج العقلى التجديدى قد استفادت استفادة هائلة من تأثرى بالاتجاه العقلى النقدى التنويرى عند ابن رشد. وإذا أردت أن أختار فيلسوفا أفضله من بين كل فلاسفة العرب، فسوف لا أتردد فى اختيار ابن رشد. ابن رشد الذى ظلمه العرب حيا وميتا. وإذا أردنا فلاسفة عرب مستقبلا بعد انقطاع وجود الفلاسفة العرب منذ ثمانية قرون من الزمان. فإننا لابد أن نبدأ بفلسفة ابن رشد عامة، واتجاهه العقلى النقدى التنويرى بصفة خاصة. وبحيث نرفض تماما ما أطلق عليه "البتروفكر" أى ارتباط الفكر بالبترول. فالتنوير لا يمكن أن يتم إذا وقعنا عند نماذج كالغزالى عدو الفلسفة، وابن تيمية الذى نجد لديه كما قلنا العديد من أفكار الظلام والرجوع إلى الوراء والصعود إلى الهاوية.

(٧)

حوار مع الفيلسوف المعاصر عاطف العراقى
شغله الشاغل تجديد الفكر العربى(*)

اجرى الحوار:
خميس البكرى
ويتضمن الحوار:
-ثورة العقل العربى لن تتم إلا من داخله
-لا مفر من الانفتاح على الحضارة الغربية
-سيسخر الآخرون منا إذا أهملنا العقل

الحوار مع الأستاذ الدكتور عاطف العراقى رئيس قسم الفلسفة بكلية الآداب جامعة القاهرة .. حوار مع راهب فكر حقيقى .. فالرجل أعطى عمره كله الذى لم يتجاوز الـ ٤٨ عاما للعقل والفكر .. منذ حصل على الماجستير عام ١٩٦٥م فى فلسفة ابن رشد، والدكتوراه عام ١٩٦٩ فى فلسفة ابن سينا .. وكرس كل حياته ووقته لطلابه بجامعة القاهرة وفرعها بالخرطوم ولمؤلفاته التى تربو الآن على عشرة كتب و٩٢ بحثا ومقالا نشرت بمجلات ودوريات الوطن العربى شرقا وغربا ..

.. والفلسفة العربية هى محور تفكير الأستاذ الدكتور عاطف العراقى كما تتجلى فى كتبه العشرة.

وهى:-

١ - النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد.
٢- الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا.
٣- مذاهب وفلاسفة المشرق (٧ طبعات).
٤- تجديد فى المذاهب الفلسفية والفكرية (٤ طبعات).
٥- ثورة العقل فى الفلسفة العربية (وزع ١٥ ألف نسخة).
٦- الميتافيزيقا فى فلسفة "ابن طفيل" نال جائزة الدولة التشجيعية عام ١٩٨٢م.
٧- المنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد ..
٨- محاضرات فى الفلسفة الإسلامية.

ومن يقرأ نتاج فكر د. عاطف العراقى يلمس أن شغله الشاغل يدور حول قضية تحديد الفكر العربى ووسيلته لذلك.

(*) قام بإجراء الحوار الأستاذ خميس البكرى.

أولا: لابد من الانفتاح على الحضارة الغربية.

ثانيا: الإيمان بالقلم والعقل وبالتالى رفض الطرق الصوفية.

.. وليس معنى الإيمان بالعقل لدى د. عاطف العراقى البعد عن طريق الله سبحانه وتعالى .. فالعكس تماما هو ما يقصده الرجل، فهو ينادى فى مؤلفاته بثورة العقل العربى من الداخل .. داخل الفكر، وذلك بتجديد الفكر الدينى لا برفض الدين .. وهو يعتنق فكرة مؤداها أن ترميم بنيان الفكر العربى أفضل من هدمه، لأنه يدرك يقينا أن الشعب العربى فى أعماقه شعب متدين. ويدرك بالتالى أن أية محاولات فكرية لتشكيل العقل العربى من الخارج محكوم عليها بالفشل.. ودليله على ذلك بقاء أفكار محمد عبده والكواكبى وطه حسين والعقاد وغيرهم ممن أثروا بالعقل ..!

وأبدأ حوارى مع د. عاطف العراقى بسؤال يحرك منابع الفكر الإسلامى عند إشراقاته الأولى، منذ أن سطعت عليه شمس الرسالة المحمدية وحتى اشتد عوده فى عصر الخليفة المأمون، وأصبح عملاقا يستطيع أن يعاصف بقية الأفكار ليعطى بقدر ما يأخذ، وينقل من الرحيق دون أن يذوب مع العصارات.

.. والسؤال الذى بدأت به الحوار عن حركة الترجمة فى عهد المأمون .. إلى أى مدى أثرت فى بلورة الفكر الإسلامى؟

.. ويجيب د. العراقى قائلا: الفكر الإسلامى وحركة الترجمة:

يمكن القول بأن حركة الترجمة من اللغات الأجنبية وخاصة اللغة اليونانية إلى اللغة العربية قد أثرت تأثيرا لا حد له فى صياغة وبلورة الفكر الإسلامى عند من يمثلون هذا الفكر، وخاصة الجانب الفلسفى منه، ونقصد بهم مجموعة المتكلمين أى أصحاب الفرق الإسلامية كالمعتزلة والأشاعرة وأيضا مجموعة الفلاسفة الذين قدموا لنا مذاهب فلسفية اعتمدت اعتمادا كبيرا على الاستفادة من أفكار فلاسفة اليونان القدامى ومن بين فلاسفة الإسلام أو فلاسفة العرب الكندى والفارابى وابن سينا فى المشرق العربى وابن باجه وابن طفيل وابن رشد فى المغرب العربى أى بلاد الأندلس كما كانت تسمى فى تلك الفترة. وأيضا مجموعة من صوفية الإسلام الذين تأثروا بأفكار أجنبية بالإضافة إلى أفكار إسلامية ومن بينهم الحلاج ومحيى الدين بن عربى.

يمكن القول إذن بأن حركة الترجمة كان لها دورها الكبير والحاسم بالنسبة لتشكيل وجهات نظر أصحاب الفرق الإسلامية بالإضافة إلى الفلاسفة وأيضا بعض صوفية الإسلام. ومن الخطأ الكبير أن نقلل من أهمية حركة الترجمة، وإذا قلنا بأصالة الفكر الإسلامى فإن معنى الأصالة لا يتعارض مع القول باستفادتنا نحن العرب من أفكار الأمم الأخرى بحيث يمكن القول بأننا لا نجد مذهبا أو فكرا فلسفيا عند أى فيلسوف عربى إلا بأن نعترف بأنه قد استفاد من حركة الترجمة.

ويمكن أن نلقى بعض الأضواء على حركة الترجمة قديما وخاصة فى العصر العباسي والقصد من ذلك هو أن نتخذ من الماضى عبرة للحاضر إذ أن حركة الترجمة فى الماضى إذا كانت قد أدت إلى نتائج إيجابية لا حصر لها فما أحوجنا اليوم إلى مواصلة

حركة الترجمة حتى يمكننا الانتفاع بأفكار الغربيين ومعرفة آرائهم وإذا قلنا بأن عالمنا العربى الإسلامى يستطيع تقديم أيديولوجية عربية عصرية فإن تلك الأيديولوجية كنا سنوضح فيما بعد لابد أن تستفيد من أفكار الغرب وإلا فسوف ينظر إليها الغرب كدعوة غير مفهومة بمعنى أن الفكر العربى الآن لابد أن ينفتح على فكر الغرب وثقافة الغرب.

.. وإذا عدنا إلى الحديث عن حركة الترجمة قديما استطعنا القول بأن النشاط الحقيقى فى حركة الترجمة يرجع إلى أيام العباسيين لقد انتشرت الترجمة انتشارا واسعا أيام العباسيين وبدأ العمل المنظم فى نقل كتب مفكرى اليونان فى الطبيعة والطب والمنطق وغير ذلك من علوم وفلسفات. لقد اهتم الخلفاء العباسيون بتشجيع الترجمة والمترجمين فالمنصور مثلا حين أنشأ مدينة بغداد استدعى من مدرسة جنديسابور تلك المدرسة التى تقع فى فارس والتى يمكن أن نعتبرها همزة الوصل ونقطة الالتقاء بين الفلسفة اليونانية والفلسفة العربية نقول استدعى المنصور العباسى أكثر من طبيب ومترجم وقد توانى استدعاء الأطباء والعلماء والمترجمين بعد ذلك ويقال أن المنصور كان أول خليفة ترجمت له الكتب من اللغات الأجنبية إلى اللغة العربية ومنها كتاب كليلة ودمنة وأيضا كتب أرسطو وكتب إقليدس.

عصر العباسيين إذن يمكن أن نعتبره كما قلنا عصر الترجمة بمعنى أن أعظم إنجاز فكرى أيام العباسيين إنما كان يتمثل فى تشجيع الترجمة وقد انتشرت الترجمة انتشارا واسعا وخاصة بعد اهتمام المأمون ببيت الحكمة الذى احتوى كتبا وضعت بلغات شتى يونانية وفارسية وهندية. وقد اختار له المأمون الرؤساء والمترجمون الذين يجيدون هذه اللغات وعقد الكثير من الصلات بينه وبين ملوك الروم بحيث أرسلوا له الكثير من كتب الفلاسفة والعلماء القدامى كأفلاطون وأرسطو وإقليدس وجالينوس الطبيب وقد اختار المأمون مجموعة من المترجمين وكلفهم بدقة ترجمة كتب هؤلاء الفلاسفة والعلماء وتمت فعلا ترجمة هذه الكتب بل إنه شجع الناس على قراءة تلك الكتب وأن نظرة واحدة إلى أسماء الرسائل والكتب التى نقلت إلى اللغة العربية والتى كان أكثرها لمفكرى اليونان تدلنا على أهمية العمل الذى قام به المترجمون لقد شملت الترجمة علوما شتى وترجمت كتب فلسفية وطبيعية ورياضية وفلكية وكيمياوية وغير ذلك من علوم وفنون شتى وعن طريق هذه الترجمات توصل فلاسفة العرب إلى الإطلاع على ما كتبه فلاسفة اليونان.

يمكن القول إذن بأن حركة الترجمة قد أدت إلى بعث حضارى جديد بالنسبة للأمة العربية نقول هذا ونؤكد على القول به حتى يتبين لنا أننا الآن رغم أننا نعيش فى القرن العشرين لا نجد اهتماما بالترجمة بقدر الاهتمام الذى كان موجودا فى الماضى أى أيام العباسيين وذلك على الرغم من حاجتنا الماسة إلى الترجمة وخاصة أن الحضارة السائدة الآن هى حضارة الغرب والعلوم السائدة الآن هى علوم الغرب نقول هذا ولابد أن نعترف به صراحة انطلاقا من نظرة موضوعية دقيقة وليس انطلاقا من نظرة عاطفية هوجاء.

وهل أثر الفكر الغربى تأثيرا إيجابيا أم سلبيا؟

.. أعتقد اعتقادا لا يخالجنى فيه شك أن التلاقى بين الفكر الغربى الأجنبى والفكر الإسلامى كان ظاهرة صحية وليس حالة مرضية وهذا يعنى أن حركة الترجمة قد أدت إلى آثار إيجابية بمعنى وجود تأثير إيجابى وليس تأثيرا سلبيا كما يزعم البعض أننى أعتقد كما سبق أن أشرت بأنه لولا حركة الترجمة فى الماضى لما وجدنا مذاهب فلسفية ناضجة عند فلاسفة الإسلام ومفكرى العرب أننا يجب أن نعترف بأهمية الانفتاح على أفكار الآخرين. وأقصد بالآخرين الحضارة الأوروبية ومفكريها وأدبائها وفلاسفتها. لابد إذن أن نعترف بأهمية حركة الترجمة وفضلها على مفكرى الإسلام ولا يصح أن نتوقع داخل أنفسنا وننادى ببطلان كل علوم الغرب وكل حكمة الغرب ونقول أن لدينا اكتفاء ذاتيا. أن الاكتفاء الذاتى إذا صح بالنسبة للموارد المادية فلا يصح إطلاقا بالنسبة للجانب الثقافى الحضارى بل نكاد لا نجد أمة من الأمم إلا واعتمدت على الثمار الفكرية للأمم الأخرى فلماذا إذن ننادى ببطلان أفكار مفكرى بلاد الفرنجة ونقول أن أفكارهم تعد ضلالا وبهتانا بل أن منا للأسف الشديد يقول بأن الغرب يمثل الظلام وهذا فى رأيى يعد خطأ كبيرا فليس كل ما يأتى من الغرب يمثل الباطل والظلام بل نقول بوجود أفكار كثيرة أتت من الغرب وتمثل طريق النور وطريق الحقيقة وما أحوجنا أن نستفيد منها نأخذ الملائم لنا فإن هذا أفضل من اتهام فكر الغرب وحضارة الغرب بأنهما كانتا ضلالا فى ضلال أن الفكر العربى حين يلتقى بالفلسفات الغربية فإن هذا يمثل نقطة قوة لا نقطة ضعف وإذا كنا نقول أن فكرنا الإسلامى يعد فكرا قويا ودقيقا فلماذا الخوف إذن من الالتقاء بالفلسفات الغربية.

التلاقى إذن لابد منه وإذا كان التلاقى فى الماضى كان معبرا عن ظاهرة صحية فإن التلاقى فى الحاضر لابد بدوره أن يكون معبرا عن ظاهرة صحية والدليل على ذلك أننا نجد الباحثين فى قضايا فكرية كقضية التجديد وقضية الأصالة والمعاصرة لابد وأن يعترفوا بأهمية الانفتاح على أقطار الغرب فلماذا يعنى التجديد إذا قلنا بالانغلاق على فكرنا أنه يعنى لا شئ ماذا تعنى الأصالة والمعاصرة إذا قلنا بالتقوقع داخل فكرنا أنها لا تعنى شيئا والدليل على ذلك أن الأصالة إذا كانت يقصد منها عادة التراث أى القديم فإن المعاصرة تجئ لتبين لنا أهمية الأفكار الحديثة عند الغرب فالجمع إذن بين الأصالة والمعاصرة إنما يعد تعبيرا عن تلاقى الفكر الإسلامى بالفكر الغربى.

يمكن القول بأننا نجد عند المجددين وأيضا عند المهتمين بقضايا التراث والتجديد دعوة إلى تقدير أفكار الغرب نجد هذا عند أمثال محمد عبده وطه حسين وزكى نجيب محمود وتوفيق الطويل وغيرهم من المهتمين بهذه القضايا بل أن الداعين إلى التركيز على التراث العربى لا ينكرون إنكارا تاما أهمية بعض ما جاء من الغرب ومن أمثلة هؤلاء جمال الدين الأفغانى وعبد الرحمن الكواكبى ومحمد إقبال.

إذن يمكن القول بأن الدعوات الانفتاحية إنما تكون أقوى وأكثر استمرارا من دعوات الانغلاق وضيق الأفق ولهذا نجد استمرارا بوجه عام لدعوات المجددين ولا نجد استمرارا أو شأنا يذكر لدعوات المعبرين عن الانغلاق والدوران حول أنفسنا وعدم الاطلاع على فكر الغرب وثقافات الأمم الأخرى.

نقول هذا نؤكد دواما على القول به نظرا لأننا ما زلنا نجد دعوات انغلاقية معبرة عن ضيق الأفق معبرة عن التعصب معبرة عن الجهل ويعنى هذا أننا ما زلنا نجد علـى أرضنا العربية من يفسد فيها عن طريق تلك الدعوات التى أن دلتنا على شئ فإنما تدلنا على ضيق أفق أصحابها فلننطلق بكل قوانا إلى الاستفادة من أفكار الغرب ولا نخشى من ذلك شيئا.

وما هو وضع الفكر العربى بعد الترجمات إلى اللغة العربية؟

.. بناء على ما سبق يمكننى القول بأن الفكر العربى بعد حركة الرجمة كان فكرا مشرقا ووضاءا فكرا من طبيعته الاستمرار فكرا بإمكانه أن يستوعب أفكار الأمم الأخرى بحيث تكون تلك الأفكار فى قالب إسلامى عربى وهذا ما وجدناه فى الماضى عند فلاستنا أمثال الفارابى وابن رشد ووجدناه فى الحاضر أيضا عند أمثال طه حسين.

فالفارابى قد استفاد استفادة لا حد لها من الفكر الغربى اليونانى ولكنه مع ذلك يعد مفكرا أو فيلسوفا من فلاسفة العرب فأين الخطر إذن من الفكر الغربى؟ لا يوجد خطر وابن رشد قد استفاد استفادة هائلة من الفكر اليونانى ومع ذلك فابن رشد يعد فيلسوفا من فلاسفة العرب فأين الخطر إذن من الفكر الغربى؟ لا يوجد خطر فابن رشد لم يكن باطلاعه على الفكر اليونانى مفكرا يونانيا بل كان مفكرا عربيا إسلاميا.

وما يقال عن أجدادنا القدامى من أمثال الفارابى فى المشرق العربى وابن رشد فى المغرب العربى يمكن أن يقال على كثير من المعاصرين ومن بينهم محمد عبده الذى استفاد من أفكار غربية ولكنه بحث بمقتضاها فى قضايا إسلامية وأيضا طه حسين كان متأثرا بديكارت ومنهج ديكارت ولكنه طبق المنهج على قضايا داخلية إسلامية.

وإذا وجدنا بعض الدعوات التى قد تعد من بعض جوانبها تعبيرا عن الشك فى مذاهب الغرب فإن تلك الدعوات لا تعد كما قلنا دعوات انفتاحية استمرارية ومن أمثلة تلك الدعوات التى تعد من بعض جوانبها دعوات انغلاقية غير ناضجة دعوات مجموعة من القدامى أمثال الغزالى وابن تيمية ومجموعة من المعاصرين فى أرجاء الأمة العربية وتعد دعواتهم الانغلاقية نوعا من الاستمرارية والاعتماد على دعوات وأفكار أمثال الغزالى وابن تيمية.

ويقودنا الحديث إلى "إخوان الصفا" ولا أود أن أتحدث بطريقة تفصيلية عن إخوان الصفا ولكن كل ما أود الإشارة إليه أنهم، شأنهم فى ذلك شأن بقية فلاسفة العرب عن جاءوا قبلهم ومن جاءوا بعدهم، كانوا حريصين على الاستفادة من أفكار الأمم الأخرى أنهم جماعة بمعنى أن رسائلهم تعبر عن التأليف الجماعى وكانوا فى تلك الرسائل معبرين تعبيرا تاما عن المزج بين الفكر الإسلامى من جهة والأفكار الغربية من جهة أخرى كما نجد لديهم أهدافا سياسية وأهدافا دينية ورسائلهم تتميز بغزارة الإطلاع وعمق الثقافة وحاولوا جهدهم التوفيق بين الجانب الدينى من جهة والجانب الفلسفى من جهة أخرى كما بحثوا فى الكثير من الموضوعات الدينية والفلسفية. أما عن عدد رسائلهم فإن عددها إحدى وخمسون رسالة تضاف إليها رسالة جامعة تلخص وتعرض ما ورد فى الرسائل الأخرى التى بلغت كما قلنا إحدى وخمسين رسالة.

وعن علاقة الفكر العربى بالفكر الغربى حاليا يقول الدكتور عاطف العراقى:

.. يمكننى القول بأن الشائع الآن عند كثير من الكتاب يعد للأسف الشديد معبرا عن الدعوة إلى الفصل بين الفكر الإسلامى من جهة والفكر الغربى المعاصر من جهة أخرى. أن الدعوة إلى الهجوم على الفكر الغربى تعد كما قلنا دعوة انهزامية دعوة خاطئة دعوة باطلة سوف لا نجنى منها شيئا ولا أرى مبررا واحدا يدفع بالكثير من الكتاب إلى توجيه الشتائم إلى الفكر الغربى واتهامه باتهامات هو منها براء.

القضية ببساطة هى فيما أرى ليس كل ما يأتى من الغرب يعد باطلا وليس كل ما يأتى من الغرب يعد حقا وصوابا فلنتجه بكل قوانا إلى الإطلاع على أفكار الغرب بشرط ألا تكون تلك الأفكار ملزمة لنا بمعنى فلنأخذ منها ما نأخذ ولنرفض منها ما نرفض فكثير من أفكار الغرب تعد معبرة عن قيم خلاقة إيجابية فما المانع إذن من أن نستفيد منها وإذا وجدنا فكرة أو أخرى من الأفكار التى تشيع فى الغرب لا تتفق ومقتضيات عالمنا العربى فلسنا ملزمين بأن نأخذ بها ونتأثر بها.

لا أدرى سبب تلك الحساسية التى توجد عند كثير من كتابنا المعاصرين الحساسية ضد كل فكر غربى بحيث يتصورون أفكار الغرب وكأنها وباء كالكوليرا مثلا ومن العجيب أنهم بما لديهم من تلك الحساسية لا يقدمون لنا إلا فكرا مغلقا عفا عليه الزمن فمن واجبنا إذن الاستفادة من أفكار الغرب لا أقول كلها ولكن بما يفيدنا بالنسبة لحياتنا المعاصرة وواقعنا العربى ويجب أن نأخذ فى اعتبارنا أن الحضارة الآن كما قلنا هى حضارة الغرب ومن العجيب أن من يهاجمون الحضارة الغربية هم أكثر الناس استفادة من تلك الحضارة.

من التناقض الواضح أن يقوم البعض منا بالهجوم على الحضارة الغربية من خلال الميكروفون والميكروفون ثمرة من ثمرات الحضارة من العجيب أن يظهر على شاشات التليفزيون أناس يصبون غضبهم ضد الحضارة الغربية ولا يدرون أن التليفزيون ثمرة من ثمرات الحضارة وكأنهم فى حالة من فقدان الوعى فى حالة من فقدان الذاكرة.

من المؤسف أن يهاجم البعض منا حضارة الغرب ثم يسرع لركوب سيارته فى حين أن السيارة ثمرة من ثمرات الحضارة وإذا كان هذا الفرد أو ذاك من الذين يهاجمون الحضارة يريدون أن يكونوا على اتساق بين أقوالهم وأفعالهم فليستخدموا الدواب مثلا فى الانتقال من مكان إلى مكان أما أن يهاجموا الحضارة وفى نفس الوقت يستخدمون ثمار تلك الحضارة فمعنى هذا أنهم يقولون شيئا ويفعلون شيئا آخر يعد مناقضا لأقوالهم تماما.

يمكن إذن القول بأن علاقة الفكر العربى بالفكر الغربى قديما كانت أقوى من علاقة الفكر الإسلامى بالفكر الغربى حاليا ولعل هذا يفسر لنا عدم وجود مفكرين عرب اليوم بنفس العمق والعظمة فى مفكرى العرب قديما فالانفتاح قديما كان ظاهرا واستفادة أمثال الفارابى وابن سينا وابن رشد من أفكار الغرب لم تقلل طراز هؤلاء المفكرين القدامى بل يمكن القول بأننا لا نجد منذ ثمانية قرون وحتى يومنا هذا فيلسوفا عربيا واحدا ولا أشك فى أن من أسباب ذلك وجود صيحات انغلاقية كثيرة تنادى بالتقوقع داخل فكرنا.

كيف يبدو مستقبل الفكر العربى على باب قرن جديد؟

أعتقد من جانبى بوجود مستقبل مزدهر لفكرنا العربى وخاصة إذا وضعنا فى اعتبارنا أن المادة وحدها لا تحل مشكلات الأفراد والشعوب والدليل على ذلك أننا نجد كثيرا من الأمم مزدهرة ماديا ومع ذلك يكثر بين أبنائنا حالات الاكتئاب والانتحار واليأس بوجه عام.

وإذا قلنا بأننا الآن ومستقبلا فى أمس الحاجة إلى إضافة البعد الروحانى النفسى الخلاق إلى البعد المادى للحضارة فإن هذا يؤكد على وجود مستقبل مزدهر للفكر الإسلامى فالفكر الإسلامى يقوم إلى حد كبير قلبا وقالبا على جذور روحانية وإذا كان العالم اليوم وعالم الغد فى أمس الحاجة إلى القيم الروحية فإن معنى ذلك أن الناس فى أكثر أرجاء العالم سيشعرون بالخسارة الكبرى لأنهم ابتعدوا عن القيم الروحية الدينية وسيجدون أن من أوجب الواجبات الرجوع إلى تلك القيم حتى يحققوا على الأقل نوعا من التوازن بين المادة والروح ولكن لابد لى من القول بأن المستقبل المزدهر للفكر الإسلامى لن يتحقق إلا عن طريق الفهم الصحيح لهذا الفكر لن يتحقق إلا من خلال عقول مستنيرة، ولن يتحقق عن طريق عقول مظلمة جامدة ضيقة.

أما إذا نظرنا إلى الفكر الإسلامى من خلال فهم أصحاب تلك العقول المتحجرة فلن ننتظر تقدما لفكرنا العربى لن يتحقق له مستقبل إلا المستقبل المظلم فالعيب ليس فى الفكر العربى فى حد ذاته ولكن العيب فى الفهم الضيق لهذا المفكر.

إننى أعتقد أن الفكر العربى يمكن مستقبلا أن يكون مصدرا أساسا يتبلور حوله نظم شتى فكرية وفلسفية ولكن بشرط الابتعاد عن الفهم الضيق المتحجر لهذا الفكر.

ويتبادر سؤال عن علاقة الفلسفة بالشريعة .. ويجيب د. العراقى بقوله:-

لا نود الدخول فى تفصيلات كثيرة متشعبة حول هذا الموضوع موضوع العلاقة بين الدين والفلسفة أى العلاقة بين الشريعة "الدين" والحكمة "الفلسفة" وإذا كنا نشير الآن إشارة موجزة إلى هذا الموضوع موضوع العلاقة بين الفلسفة والشريعة فإن سبب ذلك أنه يرتبط بعض أوجه الارتباط بفكرنا العربى المعاصر.

نوضح ذلك بالقول بأن أكثر فلاسفة العرب قد حاولوا التوفيق بين الدين من جهة والفلسفة من جهة أخرى وذلك اعتقادا من جانبهم بأن الدين يمكن أن يستوعب الفلسفة وأن الفلسفة لا تتعارض مع الدين يمكن أن يستوعب الفلسفة وأن الفلسفة لا تتعارض مع الدين ومن هنا وإيمانا من جانبهم بالنظرة المتفتحة قد حاولوا التوفيق بين الجانبين لقد فعل ذلك الكندى من خلال جمعه بين العلوم الاكتسابية البشرية من جهة والعلوم الوهبية الإلهامية الدينية من جهة أخرى وفعل ذلك أيضا الفارابى وابن سينا من خلال بحثهما للكثير من المشكلات الفلسفية عن طريق مزجها بأبعاد وجوانب دينية وما يقال عن هؤلاء يقال عن ابن طفيل فى المغرب العربى وذلك من خلال إثباته أن ما يصل إليه الإنسان بعقله النظرى لا يتعارض مع ما يخبرنا به الوحى والدين كما نجد هذا أيضا عند آخر فلاسفة العرب وهو ابن رشد إذ أنه حاول الجمع بين الدين والفلسفة وذلك انطلاقا من إيمانه بمبدأ التأويل أو

الاجتهاد فى فهم النص الدينى وإيمانه بالتأويل قد ساعده على الجمع بين الجانبين الحقيقة الدينية من جهة والحقيقة الفلسفية من جهة أخرى.

من هذه النقطة الأخيرة يمكن أن أشير إلى جانب هام يتعلق بحياتنا الفكرية المعاصرة هو أن فلاسفة العرب القدامى إذا كانوا قد حاولوا التوفيق بين الجانبي فمما ساعدهم على ذلك الفهم المتفتح للدين وكذلك إيمانهم بأهمية التأويل .. إيمانهم بمبدأ الاجتهاد فإذا فرضنا جدلا أن هؤلاء الفلاسفة لم ينظروا للنص الدينى نظرة متفتحة أو وقفوا عند ظاهرة النصوص القرآنية نقول أننا لو فرضنا أنهم فعلوا ذلك فلن يكون بإمكانهم التوفيق بين الجانبين أن الإيمان بمبدأ التأويل مبدأ الاجتهاد مبدأ اللجوء إلى القياس الشرعى يعد ضرورة لامتصاص ما قد يقال عن وجود خلافات جذرية بين الدين من جهة والفلسفة من جهة أخرى.

وما أحوجنا اليوم فى حياتنا المعاصرة إذا أردنا المزج بين الفكر العربى وعلوم الغرب نقول ما أحوجنا إلى أن ننظر إلى الدين نظرة متفتحة وليست نظرة جامدة ما أحوجنا إلى أن نؤمن بمبدأ الاجتهاد فإيماننا بهذا المبدأ سيحل الكثير من الإشكالات والتى لا حصر لها.

وهل يمكن أن نقدم للعالم أيديولوجية عربية عصرية؟

.. واضح من النقاط والمبادئ التى أشرت إليها فيما سبق أنه بالإمكان أن نقدم للعالم أيديولوجية عربية عصرية فالفكر الإسلامى فى حد ذاته يعد فكرا متفتحا يعد فكرا يمكنه أن يستوعب الكثير من التيارات والاجتهادات وإذا كان فكرنا الإسلامى يعد فكرا متفتحا فإنه بالإمكان إذن أن نقيم على أساسه أيديولوجية عصرية نقدمها إلى عالمنا المتحضر شرقا وغربا ولكن لابد من التأكيد على القول بأننا لو نظرنا إلى الإسلام من خلال قوالب ضيقة متحجرة فلن يكون بإمكاننا تقديم أيديولوجية جديدة للعالم المعاصر حتى لو ملأنا أرجاء العالم كله صراخا وضجيجا فليست العبرة بالفهم الضيق ولكن العبرة أساسا بالفهم المتفتح والإيمان بمبدأ الاجتهاد لقد ابتعدنا وابتعدنا كثيرا للأسف الشديد عن مبدأ الاجتهاد عن النظرة المتفتحة فوصلنا إلى ما وصلنا إليه من حالى يرثى لها ولن نفيق من تلك الحالة إلا إذا آمنا بأن الخير كل الخير هو النظرة المتفتحة النظرة التى تجعل العقل معيارا وأساسا وكلما ابتعدنا عن العقل كلما باعدنا بيننا وبين الأمم المتحضرة ووصلنا إلى حالة شديدة من التخلف ووصلنا إلى حالة شديدة من التخلف إننا أمام طريقين لا ثالث لهما أما أن نؤمن بالعقل فى فهم الدين وهذا فيما أرى طريق الحق وطريق الصواب هذا فيما أرى هو الكفيل بتقديم أيديولوجية إسلامية عصرية وإما أن نباعد بيننا وبين العقل أو نسخر من العقل كما نجد ذلك عند بعض كتابنا وهذا هو طرق الضياع طريق لم يتم من خلاله تقديم أيديولوجية إسلامية عصرية إذ يمكن الجمع بين العقل من جهة والعلم والحضارة من جهة أخرى ولكن لا يمكن الجمع بين السخرية من العقل وبين العلم والحضارة وإذا كنا نريد أن ننفتح على العالم المتحضر فلا مفر من أن تكون الأيديولوجية الإسلامية التى نريد تقديمها للعالم المعاصر لابد وأن تكون قائمة على العقل أما إذا أقمناها على السخرية من العقل فسيسخر منا

العالم كله ستسخر منا الدنيا كلها من مشرقها إلى مغربها ونكون نحن بأنفسنا قد تسببنا فى ضياعها وأصبحنا مجالا للسخرية بين الأمم أصبحنا أضحوكة للعالم كله.

غير مجد فى ملتى واعتقادى محاولة تصور أيديولوجية إسلامية عصرية إلا إذا أقمناها على العقل، إلا إذا وجدنا أمامنا مجموعة من الذين يحاولون فهم الدين من خلال نظرة متفتحة أمثال محمد عبده والشيخ شلتوت وبدون هذا فلنعترف بصراحة بأننا لن يكون بإمكاننا تقديم أى أيديولوجية عربية معاصرة.

وعن دور الجامعات العربية والجامعات الإسلامية لصياغة فكر إسلامى يقول د. عاطف العراقى:

.. بدون الدخول فى تفصيلات كثيرة قد تستغرق منا مجموعة من الكتب والمجلدات يمكن أن نقول بأن الجامعات العربية والإسلامية بإمكانها المساهمة فى صياغة فكر إسلامى يصلح أن يكون أساسا على الأقل لأيديولوجية عصرية وذلك عن طريق التركيز على الجوانب المزدهرة فى الماضى وليس التركيز على الجوانب السلبية يمكن أن آخذ من الماضى كل تفكير عقلى مزدهر ويمكن بل من الواجب أن أبتعد جانبا عن كل فكر فى الماضى كان معتمدا على الخرافة كما يمكن الابتعاد عن التيارات الصوفية لأن التيارات الصوفية فى اعتقادى ليس لها مجال فى عالمنا المعاصر عالم العلم والحضارة.

يضاف إلى ذلك أن مناهج الجامعات العربية والجامعات الإسلامية يجب أن تركز باستمرار على الجوانب العقلية من التراث وليس الجوانب غير العقلية فلنأخذ من التراث ما يفيد عصرنا ولنرفض منه مالا يفيدنا فى حياتنا المعاصرة فليس بالضرورة أن يكون كل التراث فى الماضى ملزما لنا فى حياتنا التى نحياها الآن والتى سنحياها مستقبلا ويجب أن نسلم بأننا إذا كنا نجد فى تراثنا جوانب مشرقة جوانب عقلية جوانب علمية فإننا نجد أيضا بعض الأفكار الغريبة بعض الأفكار اللاعقلية بعض الأفكار الخرافية وواجبنا الابتعاد عنها تماما فى مناهج جامعاتنا العربية والإسلامية وذلك إذا أردنا أن تكون مناهج تلك الجامعات معينة لشبابنا على تصور وتحقيق أيديولوجية إسلامية عصرية كما يجب أيضا فى مناهج جامعاتنا العربية والإسلامية الربط بين العقيدة والمجتمع بمعنى دراسة الأثر الاجتماعى للعقيدة لأن هذا سيساعد على إبراز أثر الدين فى حياة الشعوب وعدم النظر إليه وكان ينفصل عن الحياة التى نحياها.

وأعتقد بأننا لو وضعنا فى اعتبارنا تلك الجوانب فإنها ستؤدى إلى تصور جديد لفكرنا الإسلامى تصور يقوم على العقل والاجتهاد تصور يجمع بين الدين والدنيا تصور يجعلنا نتقدم خطوة بل خطوات نحو تحقيق أملنا فى تقديم أيديولوجية عربية عصرية.

(٨)

عاطف العراقي وتقرير عن حوار معه حول فيلم المصير(*)

القاهرة – القدس العربي:

فتح د. عاطف العراقي أستاذ الفلسفة العربية بجامعة القاهرة، النار على فيلم "المصير" للمخرج يوسف شاهين، مؤكدا أن هذا الفيلم لا يعبر عن الفيلسوف العربي الإسلامي ابن رشد، الذي يحتفل العالم بمرور ثمانية قرون على وفاته في شهر كانون الأول (ديسمبر) عام ١٩٩٨م. وأشار إلى ضرورة أن يعلن المخرج يوسف شاهين :أن فيلمه "المصير" ليس عن ابن رشد، بل هو عن أحد الفقهاء الذين تخيلهم يوسف شاهين في ذهنه الخاص، من خلال رؤيته، ولم ينكر د. العراقي أن الفيلم من الناحية السينمائية جميل وباهر، لكن عدد الأخطاء التي رصدها، وهي أخطاء- في الأصل - تاريخية، تؤكد صحة وجهة نظر د. العراقي نفسه التي أعلنها عقب معرفته بتصوير شاهين للفيلم عن ابن رشد. والتي أوضح فيها د. العراقي بعض التحفظات مثل اختيار الفنان محمود مرسي بدلا من نور الشريف للقيام بدور ابن رشد، لمقدرة محمود مرسي- من وجهة نظر العراقي - في تجسيد الدور أمام المشاهد العربي، وضرورة العودة إليه- د. العراقي - أثناء كتابة السيناريو، كي يسجل الحقائق التاريخية التي يجب أن ينتبه إليها يوسف شاهين، حتى يأتي فيلمه مصداقا لهذه الحقائق التاريخية، ما دام يصنع فيلما عن ابن رشد، فلابد أن أن يلتزم بالحقائق التي سجلها التاريخ عن هذا الفيلسوف.

وأكد د. العراقي أنه لا يعرف طريق القاضي، حتى لا يفهم الناس أنه يعرقل حرية التعبير، ويقف ضد التنوير والعقلانية، كما أشيع عنه في فترة سابقة، عندما أراد التنبيه على التمسك بالحقيقة التاريخية، فهاج عليه البعض، ووضعوه في خانة الظلاميين وأنه ضد الفيلم، خاصة أنه سبق له الوقوف أمام محكمة جنايات المنصورة منذ ثلاثة أعوام، عندما حول بعض المحامين الزج به في قضايا تتصل بدفاعه عن ابن رشد، وهو الموقف الذي يراه. د. العراقي محسوبا على خانة التنويريين، من خلال جهده العلمي والفكري المتواصل طوال أكثر من أربعين عاما، محققا وشارحا لفكر ابن رشد وأفكار العقلانيين في التراث العربي الإسلامي.

وطالب د. العراقي التليفزيون المصري بضرورة الإعداد من الآن لمسلسل تليفزيوني، يتكون على الأقل من ثلاثين حلقة، عن ابن رشد، كي يغسل التليفزيون عار الفيلم، الذي حاول يوسف شاهين أن يلصقه بابن رشد.

(*) نشر هذا التقرير بعد حوار مع عاطف العراقي، بجريدة القدس العربية

وأعلن عن استعداده للعمل كمراجع تاريخي مجانا لإنجاز هذه الحلقات بالشكل الأكمل. الذي يحرص فيه على إثبات الحقائق التاريخية التي سخر منها فيلم المصير. وعدد د. عاطف العراقي أكثر من أربعين خطأ تاريخيا. وقع فيها يوسف شاهين في فيلم "المصير". تبدأ منذ المشاهد الأولى للفيلم، إذ جاء بالحوار أن الخليفة المنصور حريص على الاهتمام بكتب الفلسفة. بينما الثابت تاريخيا أن الخليفة المهتم بجمع كتب الفلسفة وقراءتها هو الخليفة أبو يعقوب والد الخليفة (أبي يوسف، المسمى بالمنصور"، أما الخليفة المنصور فهو الذي الذي حدثت في عهده نكبة ابن رشد. وهذا خطأ تاريخي. وإلا كيف نبرر أن نكبة ابن رشد لم تحدث في عهد الأب، ولكن حدثت في عهد الابن. نظرا للخلاف الفكري الذي كان قائما بين الأب والابن. وكان على الفيلم أن يوضح هذه القضية حتى لا يظلم تاريخ الأندلس.

أيضا لم تظهر في الفيلم البيئة الفكرية لابن رشد بالصورة اللائقة، إذ لم تكن نكبة الفلسفة في كل عهود الخلفاء في الأندلس، لكن شهدت الفلسفة في بعض الفترات ازدهارا، وشهدت فترات أخرى هجوما عنيفا على ثلاثة علوم أساسية هي: المنطق والفلسفة والتنجيم.

أيضا أشار الخليفة المنصور في حديثه بالفيلم إلى السخرية من ابن رشد، لأنه كتب مؤلفه "تهافت التهافت" وهاجم الغزالي، والمعروف تاريخيا أن كتاب "إحياء علوم الدين" للغزالي تم إحراقه بالمغرب العربي، كما كان الغزالي أيضا مرفوضا في بعض الفترات بالأندلس والمغرب العربي.

أما المهزلة التاريخية فهي تركيز الفيلم على مجموعة الغجر وكيف أنهم قاموا بحماية ابن رشد وكتبه، وربما لجأ المخرج إلى هذه الحيلة من خياله، بعيدا عن الحقائق التاريخية جريا وراء مطالب شباك التذاكر.

أما لغة الحوار في الفيلم والتي اعتمدت العامية المصرية، فهي في نظر د. العراقي واحدة من أكبر درجات السقوط والسطحية التي وقع فيها الفيلم، إذ كيف يعقل أن يتحدث الفيلسوف ابن رشد بهذه العامية المسطحة، وبألفاظ سوقية لا تقال إلا في الحواري، وكان الأفضل أن يأتي الحوار بالفصحى المبسطة، خاصة أن الشخصية الرئيسية فيه هي فيلسوف وفقيه وقاضي القضاة، وأن الفيلم يشاهد العرب- كما هو مفترض - فلابد أن يأتي حواره بالفصحى المشتركة بين العرب.

أيضا لم يثبت في كتب التاريخ أن أحدا من الطامعين في منصب قاضي القضاة قام بتقديم شكوى ضد ابن رشد، وهو ما نصح به الخليفة المنصور في الفيلم الشيخ رياض لتقديم هذه الشكوى ضد ابن رشد. أيضا يظهر الفيلم ابن رشد كرجل عادي، يأكل الطعام طوال الوقت ويمشي في الأسواق، أكثر من القراءة والكتابة، ولم يوضح لنا الفيلم كيف يفكر ابن رشد، ولا متى، ولا أين؟ في حين جاء الفيلسوف في الفيلم مهتما بالكعك الذي تصنعه زوجته. والثابت تاريخيا أن لابن رشد أبناء كثيرين ولم تكن له ابنة واحدة فقط كما جاء في الفيلم، كما ذكر ابن رشد نفسه أنه بعد عودته من المنفى، قال: أعظم ما طرأ علي بعد النكبة، أنني حاولت أن أدخل أنا وابني عبد الله مسجدا للصلاة، فثار علينا بعض سلفة العامة

وأخرجونا منه. ولم يتحدث الفيلم عن حياة ابن رشد فى المنفى الذى قضى فيه أكثر من عام، فى بلدة قريبة من قرطبة تسمى بلدة "أليسانة"، وأهمية ظهور هذه البلدة فى الفيلم يرجع إلى أن أكثر أهلها كانوا من اليهود، وهناك من المستشرقين من ذهب إلى القول بيهودية أصل ابن رشد، وهو ما سبق أن قمت بمناقشته فى العديد من كتبى(*)، لكنه على المستوى الدرامى كان يمثل عاملا مهما فى إلقاء الضوء على الصراع العربى – الإسرائيلى من وجهة نظر معاصرة، عبر أحداث الفيلم. كما أنه لم يثبت تاريخيا أن ابن رشد قام بحرق كتاب من كتبه، كما لم يثبت أنه فى حياة ابن رشد تم نقل كتبه إلى أروبا. وابن رشد يعد طبيبا وكتب آلاف الصفحات فى الطب، لكن الفيلم لم يظهره إلا فى دور المعالج للخليفة أو لأحد الأفراد. كما أنه كان فقيها، ترك آلاف الصفحات فى الفقه، وهو ما عالجه الفيلم بسطحية، وكان المفروض أن يقيم الفيلم العلاقة الجدلية بين أدوار الطبيب والفقيه والمعلم والفيلسوف التى تجمعت فى شخص ابن رشد.

أيضا لا نجد تفصيلات حول نكبة ابن رشد. وتمت معالجتها بطريقة سطحية. وكان ابن رشد فى الفيلم أثناء حريق كتبه. فى موكب وقد تجمع حوله الناس لتحيته والسلام عليه، فى حين أن الثابت تاريخيا أن الخليفة استدعاه إلى بلاط الحكم. وتمت محاكمته أمام جمع من العلماء، ثم الحكم بطرده ونفيه إلى بلدة "أليسانة" وبعد ذلك صدر منشور الخليفة الذى كتبه عبد الله بن عياش، والذى تضمن حملة عنيفة على كتب المنطق والفلسفة، وأقيمت لهذا الغرض محرقة كبرى، لإحراق أى كتاب يتم العثور عليه فى هذين المجالين، لأى مؤلف وليس لابن رشد وحده.

ولم يثبت تاريخيا تهريب نسخة من كتب ابن رشد إلى مصر بمعرفة ابن الخليفة المنصور كما جاء فى الفيلم، وبعض كتب ابن رشد لا توجد أصولها إلا فى ترجماتها العبرية وليس فى النص العربى، وتمت ترجمة بعض كتب ابن رشد بعد أن انتقلت إلى أوربا، إذ لم يعرف الأوربيون أرسطو فى البداية إلا من خلال شروح ابن رشد عليها.

وتساءل د. عاطف العراقى كيف يتم عمل فيلم عن ابن رشد ولا يذكر فيه شئ عن وفاة هذا الفيلسوف، وهو حادث ملئ بالعناصر الدرامية وانتقال جثمانه حتى دفن فى قرطبة، لأن ابن رشد دفن أولا فى مراكش، فى الجبانة الواقعة خارج باب تاغزوت، وبعد ثلاثة أشهر حمل إلى قرطبة حيث دفن فى روضة سلفه، بمقبرة ابن عباس، ويروى ابن عربى الصوفى أنه شاهد تحميل جثته – ابن رشد – على دابة لتنقل إلى قرطبة.

إن أكبر جناية فى الأفلام التاريخية، عندما يتم تصوير الفيلم بعيدا عن الواقع التاريخى، ودون الاستعانة بمتخصصين فى تاريخ وفلسفة ابن رشد. وينصح العراقى يوسف شاهين بأن يعلن على الناس أن فيلمه يسمى "المصير" لكنه ليس عن ابن رشد، وإلا سنكون كالقطة التى تأكل أبناءها.

(*) نشر هذا التقرير بعد حوار مع عاطف العراقى، بجريدة القدس العربى.

أما السؤال عن حرية الفنان فى تناول الأحداث التاريخية. فيؤكد العراقى أن الفنان يمتلك دائما رؤيته الفنية، ولا حكر على أحد فى حريته الفنية لكن أمام الحقائق التاريخية لابد من الالتزام بها كإطار عام وإلا فما الفرق بين الفيلم التاريخى وغير التاريخى. ولو قدر أن يعيش بيننا الآن أحد أحفاد ابن رشد. لما تردد فى إعلان براءة جده من هذا الفيلم وسارع بمقاضاة يوسف شاهين.

ويؤكد د. العراقى أنه يلتزم فى كل هذا بالحقيقة العلمية ولا يهتم بأى شئ آخر حتى لو هاجمنى كل محبى يوسف شاهين، فما أسهل أن أكتب قصيدة مدح فى الفيلم. وأنا مختلف معه تماما، ويكفى أن الفيلم - على مدى ساعتين - لم يذكر - من قريب أو عن بعيد - أى ذكر لابن طفيل، الذى قدم ابن رشد للخليفة. وهو الذى شجع ابن رشد على شرح كتابات أرسطو. وضمه إلى المجلس العلمى للخليفة.

(٩)

حوار بالعقل المفتوح مع الفيلسوف العربى المعاصر عاطف العراقى حول قضايا الساعة[*]

عاطف العراقى يقول:

-الإرهاب الفكرى ظاهرة دخيلة على المجتمع المصرى.
-عناصر خارجية تمول التطرف الدينى وتدعمه.
-لابد من إعادة كتابة تاريخ مصر بعد ما حدث به من تزوير.
-قضية تحريم الفنون باسم الدين لا أساس لها من الصحة.
-حرصا على سمعتنا بين الأمم، الأفضل إلغاء جوائز الدولة التقديرية.
-لو قام الإعلام بدوره كما ينبغى لما حدثت أكبر عملية نصب فى القرن العشرين.
-معظم ما يقدمه التليفزيون يؤدى إلى حالة من التخلف العقلى.
-فلسفتنا عربية وليست إسلامية.
-منع النشر للأعمال الفكرية يجعلنا كالخفافيش التى لا تعيش إلا فى الظلام.

المتأمل فى المجتمع المصرة للوهلة الأولى، ربما يظن أنه بلا عقل، أو على وجه الدقة بدون فلسفة .. هكذا يبدو الأمر، لكن حقيقته، كما يوضحها د. عاطف العراقى، أستاذ الفلسفة بجامعة القاهرة، أن هناك خلفية فكرية وفلسفية، وراء كل ما يدور فى المجتمع المصرى.

التطرف الدينى على سبيل المثال ليس له جذور فى المجتمع المصرى، ونحن نعيش الآن فى حالة رجوع إلى الوراء أى صعود إلى الهاوية، أما الإدمان فهو تعبير عن خلل اجتماعى أصاب المجتمع، كما أنه النتيجة الطبيعية لحصار المشاكل التى لا حصر لها والتى يجد الشباب نفسه أمامها يسير فى طريق مسدود.

وعن تطوير التعليم وتحديثه يرى الدكتور عاطف العراقى أنه ينبغى الابتعاد تماما فى مناهجناعن تشجيع الفكر الأسطورى، كما أن التعليم الدينى يدرس للطلاب بعد الثانوية العامة، ويؤكد أن أجهزة الإعلام ووسائله مقصرة بدرجة كبيرة فى التصدى لمشكلات المجتمع وليس غريبا أن تؤدى أكثر البرامج التليفزيونية إلى حال من التخلف العقلى خاصة

---

[*] أجرت هذا الحوار الأستاذة سوسن الدويك، ونشر بمجلة الإذاعة والتليفزيون فى ١١ مارس عام ١٩٨٩م.

لدى الأطفال، وكذلك يرفض د. عاطف دعوة البعض لبقاء المرأة فى البيت، لأن ذلك يمثل تناقضا جوهريا مع دعوتهم إلى تعليمها.

وهذا حوار مفتوح يناقش العديد من القضايا التى تؤرق الشباب والمجتمع بصفة عامة ..

الصعود إلى الهاوية

إذا كنا بصدد مناقشة مشاكل الشباب الرئيسية، فربما تعد مشكلة التطرف الدينى. أو كما يسميها البعض الإرهاب الفكرى أهم هذه المشاكل على الإطلاق لأن حرب العقول أخطر بكثير من حرب الجيوش الجرارة، فتخريب الإنسان من الداخل هو موت للمجتمع بأكمله والذى يشكل أفراده مجموعة، ترى هل هى ما زالت فى حيز المشكلة أم تعدتها لتصبح ظاهرة؟ وما رؤيتك الفلسفية لجذورها؟

يقول د. العراقى:

ظاهرة الإرهاب الفكرى، ظاهرة دخيلة على المجتمع المصرى، والأخطر أن هذه الظاهرة وليست المشكلة – لانطباق قانون الظاهرة عليها– فى الانتشار، والغريب أننا لم نكن نسمع عنها فى بداية عصر التنوير فى مصر، منذ النصف الثانى من القرن الـ ١٩، والنصف الأول من القرن العشرين، أى أننا نعيش الآن فى حالة رجوع إلى الوراء أى صعود إلى الهاوية فالآراء التى كنا نجاهر بها فى عصر التنوير فى مصر لا يستطيع الفرد أن يقول بها الآن وإذا حدث فأن الإرهابيين سوف يقومون بإعلان الحرب عليه. وقد يصل الأمر إلى حد التصفية الجسدية، ويمكننا أن نقول أن هذه الظاهرة لها أسباب عديدة من بينها أن مساحة الفكر التنويرى الآن أقل كثيرا من المساحة المخصصة للفكر التقليدى الرجعى المظلم. ومن أراد أن ينشر فكرا تنويريا، فإنه سيجد الأبواب مغلقة أمامه، أما إذا أراد أن ينشر فكرا مظلما من خلال صفحات كتب التراث الصفراء، فإنه سيشجع تشجيعا ماديا وستفتح جميع الأبواب أمامه.

والسبب الثانى يرجع إلى أن بعض دول البترول للأسف الشديد تقوم بتمويل وتدعيم وسائل نشر الفكر التقليدى الرجعى من الصحف بل اعطاء أموال لا حصر لها للإرهابيين الذين يقومون بنشر الإرهاب الفكرى وإعلان الحرب على أصحاب فكر النور، وذلك على الرغم من أن الفكر التقليدى يعبر عن الظلام والخرافة والأساطير واللامعقول. والمثال بالبارز لذلك اتفاق آلاف الجنيهات على نشر فكر "ابن تيمية" رغم أنه يحمل نوعا من الرجعية فى الوقت الذى يحجب فيه فكر كبار المفكرين أمثال "ابن رشد"، كما نجد ذلك عند الغزالى الذى حشر حشرا فى قائمة الفلاسفة، والفلسفة منه براء، لإعلانه الحرب عليها.

ومحاولة تكفير الفكر العلمانى ووصفه بأنه فكر ملحد، ومدمر والحديث عن الغزو الثقافى، والهجوم الحضارى، وتقديس التراث وإثارة مجموعة من الأحكام الخاطئة، ومن بينها الحكم بمنع نشر الفتوحات المكية لابن عربى المتصوف الأندلسى. كل ذلك يدل على اننا نرجع للوراء فكريا.

هذا الحديث يجذبنا لإثارة قضية، هي مثارة بالفعل هذه الأيام، وهي مسألة منع نشر بعض الأعمال الإبداعية مثال ذلك رواية "أولاد حارتنا" للكاتب الكبير نجيب محفوظ. كما ذكرتم، فهل مسألة المنع هذه أسلوب حضارى يناسب عقول الناس ونحن على أعتاب القرن الـ ٢١؟

منع نشر بعض الكتب يعبر عن رجعية، فالفكر لا يصح أن تقام أمامه أية معوقات أنه صادر عن العقل، والعقل أعدل الأشياء قسمة بين البشر، وقد خلق الله تعالى فينا العقل، ولذا من يحظر على أى كتاب فكرى معبر عن الإبداع يعتبر خارجا عن الدين خارجا عن العقل، أن منع النشر عمل يعبر عن الظلام، ومثال أخر محاولة عدم طبع كتاب (ألف ليلة وليلة) فى حين انه يعبر عن نوع من الإبداع الأدبى ولا يصح أن نقيد هذا الإبداع فى أية صورة من الصور وهذا المنع سيجعلنا نتنفس هواء راكدا فاسدا، لأننا سنصبح بين أربعة جدران وسنصبح كالضرير الذى لا يرى حتى من حوله، سنصير إلى الجمود، والموت، ولا أحد منا يرى لنفسه هذا الظلام. وقد خلق الله أعيننا فى مقدمة رؤوسنا لكى ننظر إلى الأمام لا إلى الخلف، وهذه حكمة الله فى خلقه.

الفنون حـرام ..!؟

بمناسبة الحديث عن منع بعض الأعمال الفكرية والإبداعية، هناك قضية أخرى أعتقد أنها الوجه الآخر لذلك المنع، وهى قضية تحريم الفنون باسم الدين أو بحجة أنها تتعارض مع تعاليم الدين الإسلامى الحنيف، ما رأيكم فى هذا الأمر؟

قضية تحريم الفنون باسم الدين لا أساس لها من الصحة، بل لا يوجد نص دينى واحد يؤدى إلى تحريم الفنون، خاصة وأن الإنسان كائن وجدانى، فلماذا يحاول البعض أن يحرم الفن، لأسباب دينية يعتقدها بحيث يجعل حياتنا سلسلة من الكآبة، بل إن هذا التحريم يضير بالدين نفسه، فالدين موجه إلى الإنسان، والإنسان كما قلنا كائن وجدانى مرهف الحس، وكم أدت الموسيقى مثلا إلى سمو المشاعر، وكم أدى الفن بوجه عام إلى تقوية كل نوع من الشعور السامى.

غزو ثقافى ..

هناك بعض دعاوى مؤداها أن هناك غزوا ثقافيا وحضاريا يخشى منه على حضارتنا وثقافتنا من أن تنصهر بداخله، وتذوب فيه شخصيتنا القومية فهل هناك فى الأفق البعيد أو القريب ما يثير كل هذه المخاوف؟

أقرر وأقول: لا يوجد ما يسمى بالغزو الثقافى، وإذا وجدت أفكار وردت من أوربا فمرحبا بهذه الأفكار، ومن كانت له معدة قوية فإنه لا يخشى تناول أى نوع من أنواع الأطعمة، وكان من المنطقى أن نقول بغزو ثقافى أيام الاستعمار مثلا، أما الآن وقد تحرر العرب من الاستعمار، فلا مجال للحديث عن غزو ثقافى، ومن يتحدث عن غزو ثقافى فإنه يعيش فى وهم وسيكون "دون كيشوت" الذى يحارب طواحين الهواء.

أين هذا الغزو إذن؟ من المفروض أن نرحب بأفكار العالم المتقدم فمنه ازدهرت أكثر العلوم والفنون، فإذن أصبح النور فى الغرب وليس الظلام كما كان يشاع من قبل كما

أن الهجوم على الحضارة يعبر عن نوع من التناقض. إذ كيف أهاجم الحضارة وفي نفس الوقت استخدم السيارة وهي تعد ثمرة من ثمرات الحضارات الغربية، وكذلك كيف أهاجم الحضارة من ميكروفون، وهو أيضا أحد منجزات نفس الحضارة، أليس من الغريب والمؤسف في نفس الوقت جأن نهاجم الحضارة من خلال كتاب مطبوع، والمطبعة أيضا إحدى المعجزات العلمية لهذه الحضارة، ألا يعد ذلك تناقضا صارخا؟

في الواقع يجب علينا أن نفتح الأبواب أمام العلم، وأمام الحضارة لأن العلم سيقضي على الظلام، والحضارة ستؤدى لأن نعيش عصر تنوير جديدا نتمنى أن يتحقق في أمتنا العربية. ومن الخطأ الفادح إصدار آراء وأحكام خاطئة حول الفكر العلماني، وللأسف الشديد فإن أكثر لا يفهم أبعاد الفكر العلماني رغم ما فيه من إيجابيات تؤدى إلى تقدم المجتمعات العربية، وخاصة في هذه الأيام التي باعدنا فيها بيننا وبين العقل، وأيضا ابتعدنا عن العلم .. ويلاحظ أن صاحب الفكر التقليدي هو الذي يقوم بالهجوم على العلم والحضارة، أما صاحب الفكر التجديدي فإنه لا يهاجم الحضارة، وأرجو أن تمنح الجوائز وكل أنواع التقدير مستقبلا لأصحاب الفكر التجديدي وليس التقليدي، فمن المؤسف أننا من النادر أن نجد جائزة من الجوائز العربية الكبرى تمنح لصاحب فكر تجديدي، وكلها تمنح عادة لأصحاب الفكر الرخيص المظلم، ولهذا فرأيي أن جائزة نوبل تعد أعظم الجوائز من حيث الموضوعية لأنها تنظر إلى الفن كفن، وإلى العلم كعلم، إذ لا يوجد ما يسمى بعلوم إسلامية كعلم اقتصاد أو فلسفة، فالاقتصاد هو الاقتصاد ولا يوجد اقتصاد إسلامي أو مسيحي والفلسفة عربية، ولا يوجد ما يسمى بفلسفة إسلامية وأخرى مسيحية.

"الفهلوة" معيار النجاح

هناك حديث ذو شجون، يدخل ضمن مشاكل شبابنا، وربما يعتبر أكثرها خطورة والحديث له وجهان أحدهما البطالة، والآخر الإدمان، وأعتقد أنهما وجهان لعملة واحدة، فقد أشارت آخر الإحصائيات بأن نسبة البطالة زادت على مليوني شاب وفتاة، ترى ما هي الأبعاد الفكرية لهذه المشاكل. وما هو تصوركم نحو مستقبل أفضل؟

للأسف الشديد نحن نتحدث عن الإدمان، وعلاجه حديثا سطحيا، دون أن نتغلغل في الأعماق، فالإدمان تعبير عن ظل اجتماعي، وهو يمثل حالة ضياع وحالة فقدان توازن، وإذا وجد الشباب نفسه محاصرا بكم هائل من المشاكل ماذا عساه أن يفعل لابد وأن تنتهي به هذه الدوامة إلى الإدمان، فالشباب الآن الطريق أمامه مسدود، والإحصائية التي تقول أن هناك أكثر من مليوني شاب وفتاة عاطلين كما ذكرت. بماذا أعلق عليها، هذه البطالة مدمرة ويجد الشاب أو الفتاة نفسه ضائعا أمام هذا لوقت القاتل فماذا يفعل؟ قبل أن نفتح مصحات علاجية للإدمان ينبغي أن نقضي على أسبابه من الجذور ليجد الشباب نفسه ويحقق ذاته، ويعرف طريقه الذي في النهاية هو رقي للمجتمع ذاته.

وهناك وجه آخر للمشكلة وهو افتقاد الشباب للقدوة، وكذا الانتماء، ففي الماضي كانت القدوة أمام الشباب أمثال طه حسين والعقاد، أما اليوم فالقدوة أمام الشباب لاعب الكرة، أو أحمد عدوية، وعند الفتاة إحدى الراقصات، يضاف إلى ذلك إختلال قيم

المجتمع، فقديما خلال عصر التنوير فى مصر، من النصف الثانى من القرن ١٩، وحتى النصف الأول من القرن العشرين، كان المعيار هو العمل والكفاح، فإذا أراد شاب أن يصل لمكانة طه حسين عليه أن يجد ويتفوق ويخلص فى عمله لكى يصبح طه حسين، أما الآن فإذا أراد شخصا لنفسه أن يصبح مشهورا ذا مكانة رفيعة، فلابد أن يتمتع بالفهلوة، ولابد أن يستند إلى أناس يقومون بتلميعه، وتوصيله إلى المنصب أو المكانة التى يرجوها.

إعادة كتابة التاريخ

ترددت فى الآونة الأخيرة أحاديث كثيرة خاصة بتطوير التعليم، فما هو تصوركم لذلك التطوير؟

نتحدث كثيرا عن تطوير التعليم، ولكن يجب أن يكون ذلك التطوير التعليمى قائما على أساس الابتعاد تماما فى مناهجنا عن تشجيع الفكر الأسطورى.

ثانيا: إعادة كتابة تاريخ مصر، فلا يصح أن نقوم بتزويد التاريخ، فقد تم تزويد التاريخ ونحن نقول باستمرار أن التاريخ إذا كان يعبر أساسا عن الماضى فمن ليس له ماض فلا حاضر له ولا مستقبل لقد أسأنا إلى كثير من الشخصيات التى أدت دورها ولا نستطيع إهمالها سواء إتفقنا معها أم اختلفنا .. أمثال سعد زغلول أو جمال عبد الناصر. كذلك يجب أن يتطور التعليم على أساس التقليل من عدد الطلاب، وأنا أتذكر حينما فى المدرسة الابتدائية أن عدد طلاب فصلى كان تسعة، ربما يظن البعض أن ذلك مزاح الآن يضاف إلى ذلك كل ما يتعلق بالأبنية التعليمية وتحديثها، وطريقة إعداد المدرس، والصلة بين التعليم العام والخاص، فالجامعة تقوم بتخريج أنصاف مثقفين، أو أشباه مثقفين، أليس هذا يعد شيئا محزنا.

فى سياق الحديث عن تطوير التعليم بصفة عامة، نرى أنه لزاما علينا أن نتعرض لشكل وأسلوب التعليم الدينى فى مدارسنا؟ فما رؤيتك لذلك الأسلوب؟

فى الحقيقة لدى تصور أو رؤية مختلفة عما هو قائم بالفعل ففى رأيى أنه من الأفضل أن يبدأ التعليم الدينى بعد المرحلة الثانوية، كما ينبغى أن نتجه بكل قوة إلى أن يصبح الأزهر جامعا وليس جامعة، فجعل الأزهر جامعة قد أدى إلى ضعف العلوم الدينية الإسلامية، وتاريخ الأزهر مليئ بالأمجاد، وخاصة فى الماضى، ويوم أن تحول الأزهر إلى جامعة بدأت مشكلات لا حصر لها، وخلطنا بين الدين والعلم.

الإعلام .. ونهب الأموال

هل ترى أن الإعلام المصرى قام بدوره المنوط به لخدمة قضايا المجتمع؟

رغم تسليمى بأهمية الإعلام ووسائله، وكذلك أثرها الكبير، وخاصة فى العصر الحديث، فإننى أقول إن أجهزة الإعلام العربية قد قصرت تقصيرا شديدا فى مجال التصدى لمشكلات المجتمع وقضاياه. وربما أبرزها الآن قضية توظيف الأموال (أو نهب الأموال) وترشيد استخدام الطاقة وقضية تطوير التعليم، والحجاب بالنسبة للمرأة، إلى غيرها من القضايا، وأعتقد أن الإعلام لو كان قد قام بدوره كما ينبغى لما حدث أكبر حادثة سرقة فى

القرن العشرين تحت اسم شركات توظيف الأموال، ولو كانت وسائل الإعلام قد تنبهت إلى أنه لا يوجد ما يسمى بعلم اقتصاد إسلامى لما أقدمت على الحديث عن هذه المهزلة.

وهناك أيضا بعض الاتجاهات الجديدة التى ساهمت وسائل الإعلام فى تنميتها بالمجتمع وهى مسألة تشجيع الكرة (كرة القدم). لم يكن هذا فى بدايات عصر التنوير فى مصر، ومما يؤسف له أننا أصبحنا تحت تأثير وسائل الإعلام شعبا كرويا. وأصبحنا وياللعجب نقدر من يلعب بقدميه أكثر ممن يفكر برأسه ولو كان الأمر بيدى لقمت بعمل تماثيل فى كل مكان لأمثال. طه حسين، عباس العقاد، توفيق الحكيم، زكى نجيب محمود، وفى المجال الفنى لأم كلثوم، رياض السنباطى، اسمهان، لما قاموا به من دور فى إثراء فكر ووجدان الشعب المصرى والعربى.

وأجهزة الإعلام مسئولة أيضا عن نشر الفكر الرجعى الأسطورى، فى حين يجب أن تكون وسائل الإعلام معبرة عن النور فالإنسان يعد الآن كائنا إعلاميا يتأثر بشدة بهذه الوسائل وهناك مثال آخر لما تثيره بعض وسائل الإعلام من الدفاع عن كتب التراث فى حين أن بعضها يحوى كما كبيرا من الخرافات، هذا على الرغم من عظمة التراث فى حد ذاته، لأنه يعبر عن أصالتنا، ولذا أهملناه تماما فإننا سنكون كمن فقد الذاكرة، ولكن يجب تنقية كتب التراث لأن عصرنا غير عصرهم.

أيضا ما تثيره وسائل الإعلام منذ فترة وتغطى ما يعقد له من الندوات والمؤتمرات وهى قضية ترجمة كتب الطب إلى العربية، أحذر وأقول أنه لا يجب إطلاقا ترجمة كتب الطب إلى العربية وإذا قمنا بتدريس الطب باللغة العربية، فإن كلياتنا ستخرج مجموعة من حلاقى الصحة ومن الغريب والمتناقض فى نفس الوقت أننا ونحن نتحدث عن انهيار مستوى الخريجين نطالب بمزيد من هذا الانهيار. إن هذه الدعاوى (لترجمة الطب) تعد كارثة، وتخلفا فكريا يعبر عن نقص فى الذكاء أو فقر شديد فيه.

صدمة للمجتمع العربى

تحظى المسلسلات المصرية، بأنها تمثل أعلى نسبة مشاهدة فى فترات المشاهدة التليفزيونية، وذلك على حسب ما تشير إليه الأبحاث، فهل تعتقد أنها تقوم بمعالجة لمشاكلنا الاجتماعية، أو تسهم فى زيادة وعى المشاهدة بما يتناسب وخطورتها، وكذا التفاف الأسر المصرية حولها كل ليلة؟

أؤكد أن معظم برامج التليفزيون ومنها طبعا المسلسلات تؤدى إلى حالة من التخلف العقلى. عند بعض أفراد الشعب المصرى. وهى نتيجة لأبحاث أيضا لا تتعرض بشكل إيجابى لمعظم مشاكل الجيل، ولا تظهر الشباب بالصورة الواقعية فالأسر المصرية فى المسلسلات كأنهم من كوكب آخر. ولنقارن بين المسلسلات الأجنبية، والعربية وسوف نتعرف على الفروق على الفور، فروق المضمون والشكل، وإذا أضفنا إلى ذلك الكم الكبير من الأخطاء اللغوية والتاريخية فى المسلسلات العربية، لوجدنا كيف أنها تقوم بدور سلبى للغاية، كما أنهم تصدم المجتمع العربى، بما تحدثه من خلل فى قيم هذا المجتمع. ولو كان الأمر بيدى لقصرت المسلسلات التى يقدمها التليفزيون المصرى على المسلسلات الأجنبية فقط.

هناك دعوة كثر الحديث عنها فى الفترة الأخيرة، وهى بقاء المرأة فى البيت ترى هل تعليم المرأة يتناقض مع عملها أم أن كل منها يكمل الأخر؟ وهل يجوز لأى دعوة مهما كانت تعطيل نصف المجتمع وشله عن الحركة؟ وهل تعود لمناقشة هذا الأمر فى القرن الـ ٢١؟

أتيحت للمرأة فرصة الالتحاق بالجامعة، وتخرج فى الجامعة آلاف الفتيات وكم كان أحمد لطفى السيد حريصا على تشجيع وقبول الفتيات بالجامعة، وإذا كانت المرأة تتعلم فلأنها أثبتت جدارتها وتفوقها فى بعض الأحيان على الرجل، وهناك عدد من اكليات يضم فى إعداد طالبات أكثر من الطلاب ثم أن تعليم المرأة لـه فائدتان أساسيتان ألا وهما أولا ثقافة المرأة! إذ أنه من المعروف تأثير هذه الثقافة على شخصيتها حينما تقوم بتربية أولادها - (جيل المستقبل) وطبعا الطفل الذى ينشأ مع أم مثقفة خير بكثير من الذى يتربى مع أم جاهلة. والفائدة الثانية تتمثل فى "العمل" فإذا طالب البعض ببقاء المرأة فى البيت فإن هذا يعد تناقضا مع دعوتهم لتعليمها، وإذا كانت المرأة تصادف فى عملها مجموعة من المعوقات فإن الطريق هو أن نقضى على هذه المشاكل والمعوقات لا أن نغلق أبواب الوظائف أمامها، فنحن فى مجتمع لا مكان فيه لعاطل، ونحمد الله على وجود دعوات لتنظيم الأسرة، إذ كلما قل عدد الأبناء، كلما تمكنت المرأة من رعايتهم، ولكن من التناقض أن نقوم بطريقة أخرى بزيادة مرتبات للزوج ومن يعول. وكأننا نشجعه على ذلك.

تبدو ظاهرة الحجاب وكأنها الوجه الآخر لدعوة المرأة للبقاء فى البيت، فهل لكم تفسير أو تصور لها؟

بالفعل تثار مجموعة من الأقوال حول قضية الحجاب والنقاب، ورأيى أنه لا توجد مواصفات دقيقة لزى يعد معبرا عن الحجاب، فالعبرة بالداخل وليس بالخارج، فالإنسان يحكم عليه من خلال نقائه الروحى وليس بالمظهر الخارجى، وكفانا اهتماما بالمظهر، ولتكن هناك دعوة لبناء الإنسان بصفة عامة أفضل بكثير لخدمة ظروف حياتنا ومجتمعنا.

الفلسفة الإسلامية عربية

بشأن إطلاق مسميات، وتوصيف بعض العلوم بالإسلامية، كالاقتصاد أو الفلسفة ما رأيك بالنسبة للفلسفة، ولماذا يطلق عليها الفلسفة الإسلامية، وما الذى يميزها عن الفلسفات المعاصرة؟

أنا أقول بأنها تسمى فلسفة عربية، وليست إسلامية للأسباب الآتية:

أولا: العبرة بالحضارة التى عاش فى ظلها الفيلسوف، فعلى الرغم من أن الفارابى يعد تركى الأصل، وابن سينا يعد فارسى الأصل، إلا أنهما يعتبران من الفلاسفة العرب لأنهما عاشا فى ظل الحضارة العربية، والدليل على ذلك أن أكثر كتبهما باللغة العربية.

ثانيا: كانت استفادة فلاسفة العرب من التراث اليونانى، أساسا أكثر من تأثرهم بالفكر الدينى الإسلامى، ومن هنا كان من الأفضل أن تكون التسمية فلسفة عربية، والمقصود بمصطلح فلسفة عربية هو الفكر الفلسفى الذى أبدعه مفكرون عاشوا فى ظل الحضارة العربية

منذ الكندى فى القرن الثالث الهجرى، وحتى ابن رشد فى القرن السادس الهجرى، والذى بموته انتهى وجود فلاسفة عرب أى أننا فقدنا وجود فلاسفة عرب منذ ثمانية قرون.

أخذنا الحديث لمسألة متعلقة بأنه لا يوجد لدينا فلاسفة عرب منذ ثمانية قرون، وهو يعد اتهاما لمفكرى المشرق العربى المعاصر بأنهم أقرب إلى الاتباع بعكس مفكرى المغرب العربى فهم أقرب إلى الإبداع أمثال عابد الجابرى، حسين مروة، وعبد الله العروى. فما رأيكم فى هذه المقولة؟

هذه المقولة مثال واضح للاتهامات الخاطئة الشائعة، وقد نجد فى المشرق العربى المعاصر مفكرين أقرب إلى الإبداع من مفكرى المغرب العربى. أولا لابد ولن تتفق على أنه لا يوجد الآن فلاسفة عرب لا فى المشرق، ولا فى المغرب، وإذا رجعنا إلى التاريخ القديم نجد أن مفكرى المغرب العربى القديم من أمثال (ابن باجة) و(ابن طفيل) و(ابن رشد). كانوا معتمدين على تراث مفكرى المشرق العربى لأن الفلسفة ظهرت تاريخيا فى المشرق ثم انتقلت إلى المغرب العربى. فإذا انتقلنا إلى العصر الحديث، فإننا لا نجد إلا مجموعة من الاتجاهات المحدودة، وقد تكون فى المشرق كما تكون فى المغرب نجد اتجاها يتمثل فى الوقوف عند التراث، والتراث فقط ولا يتخطاه أمثل (د. عبد الحليم محمود)، (مصطفى صادق الرافعى)، ولكن هناك اتجاها يمثل إلى حد كبير المعاصرة أساسا، أى الحضارة الغربية مثال (سلامة موسى، وشبلى شميل ود. لويس عوض. ود. حسين فوزى. كما أن هناك اتجاها يمثل نوعا من المزج بين التراث القديم، وبين المعاصرة (الحضارة الغربية) وقد نجد داخل هذا الاتجاه من يميل إلى هذا أكثر أو أقل من ذلك. ويمثل هذا الاتجاه إلى حد كبير طه حسين، وعباس العقاد، والشيخ محمد عبده. ومحمد إقبال، وزكى نجيب محمود.

فإذا وضعنا أمامنا هذه الاتجاهات الثلاثة الرئيسة، وجدنا أن هذا الاتجاه أو ذاك قد يمثله مشرقى كما يمثله مغربى، وحصر الإبداع فى المغرب العربى المعاصر يعد نوعا من الظلم تماما كما حاول بعض المستشرقين فى الماضى التمييز بين الجنس السامى والجنس الآرى.

وفى إطار مناقشة قضايا الأصالة والمعاصرة، هناك بعض الإسهامات الفلسفية لمفكرينا العرب أمثال د. فؤاد زكريا، وكذلك محمود أمين العالم بدعوتهم لمشروع حضارى عربى، ما هو رأيكم، وما تصوركم لهذا المشروع؟

المشروع الحضارى العربى يجب أن يكون قائما على أحياء حركة التنوير التى ازدهرت التى ازدهرت منذ قرن من الزمان فى مصر بصفة خاصة، وكانت قائمة على العقل والعلم، وهذا هو ما يحتاجه الآن العرب أما هذه المشروعات التى يتحدث عنها بعض الناس، فإنها فى رأيى لا تعبر عن شئ جديد. لقد قيلت كلها قبل ذلك، وأصبحنا فى حالة من الفراغ الفكرى بحيث أن كلا من يقول بفكرة يتوهم بأنه أول القائلين بها، ويقول أن لى مشروعا هو كذا، وكأنه يتحدث عن مشروعات كبرى، وهى ليست مشروعات إطلاقا بل هى كلام فى كلام.

المؤتمرات الخاوية

إذا كنا فى محاولة لنشر الوعى، وإقامة حوار فكرى ليكون جسر تفاهم تعبر عليه كل الاتجاهات الفكرية والمذهبية، ولعمل التواصل بين جيل وآخر فهناك بعض الإسهامات لتحقيق ذلك. كإقامة الندوات والمؤتمرات الفكرية، وكذلك حرص الدولة على منح جوائزها التقديرية كل عام لبعض المفكرين، فما هى رؤيتكم لهذا؟

أكثر الندوات التى يقال عنها أنها ندوات فكرية لا تمت للفكر بصلة من قريب أو بعيد، ويتم استضافة بعض الشخصيات التى يتم استضافتها ليس على أساس اهتماماتها الفكرية ولكن على أساس الشهرة الزائفة والشللية ولهذا تنتهى المؤتمرات أو لعبة المؤتمرات هذه بلا أى إيجابية أما التوصيات فإنها تعد مقدما ويأخذها أعضاء المؤتمر فى جيوبهم حين سفرهم لحضور المؤتمر، لقد أسرفنا فى عقد مثل هذه المؤتمرات. بالإضافة إلى أن الموضوعات التى تبحثها تصيب الإنسان بالغثيان لأنها تتعرض لقضايا زائفة تماما كما تتحدث عن الغول والعفريت والأشباح. أما عن جوائز الدولة التقديرية فى مصر، فينبغى أن تقون على أساس دقيق فهل يصح أن تمنح جائزة الدولة التقديرية فى الأدب فى أحد الأعوام لأحد المصريين الذين لم يكتبوا كتابا واحدا فى الأدب. وهل يعقل أن تعطى الجوائز على أساس الشهرة. فى حين أن الشهرة عمياء وينبغى أن تبتعد هذه الجوائز عن أصحاب الأفكار التقليدية الرجعية إذ كيف تقدر الدولة من ساهم فى نشر الخرافة والأسطورة واللامعقول. وإذا لم تلتزم الجوائز بهذه الأسس فالأفضل لنا حرصا على سمعتنا بين الأمم أن نقوم بإلغائها تماما.

أين الكتابات الجادة؟

من المعروف أنه لا يكون هناك ازدهار للأدب أو الفكر إلا بمصاحبة حركة نقدية جادة وجيدة، ترى ماذا أصاب نقادنا، ولماذا الكساد الثقافى؟

الحركة النقدية عندنا الآن لا وجود لها، ذلك لأسباب من بينها أننا من النادر أن يجد النقاد كتابا يستحق النقد، فكلها هالات إعلامية حول بعض الكتاب والكتب، رغم أنها مجموعة من التفاهات. والنقد الجاد لا يمكن أن نتوقعه إلا إذا وجدت كتابات جادة، فإذا طلبت مثلا من لاعبى كرة القدم فى ناد مشهور بأن يقوم باللعب مع مجموعة من الأطفال فإنه سيرفض تماما لأنهم (أى الأطفال) ليسوا فى مستواه وأيضا النقد هكذا فكيف نتوقع حركة نقدية، فى حين نجد أن أكثر الكتب تعبر عن تخلف فكرى، وإسهال فى التأليف يضاف إلى ذلك أنه إذا وجدت حركة نقدية فإنها تقوم على المجامعة، والأسباب الشخصية فإذا عرفت اسم كتاب ومن قام بتأليفه وعرفت اسم الناقد، فإننى أتوقع مسبقا ما سيكتبه هذا الناقد.

يبقى لدينا اتهام أو لنقل وقفة، مع أساتذة الفكر، لماذا هم غالبا بعيدون عن مشاكل المجتمع الحقيقية ولا يتم حوار بينهم وبين رجال الشارع العادى، مع أننا فى ظل ظروفنا الحالية فى أشد الحاجة لفكرهم ورؤيتهم الفلسفية لمشاكلنا لنعرف الأسباب والجذور لينبعث منها الحل؟

يجب أن يعايش المفكر ظروف مجتمع. فالفكر لابد وأن يكون مرتبطا بالمجتمع. والمثقف هو من أعطى جزءا من فكره واهتماماته للبحث فى قضايا مجتمعه، لأن المثقف غير المتخصص فى مجال من المجالات الأكاديمية. فقد نجد فردا متخصصا فى الجامعة. ولكنه ليس مثقفا، لأنه لا يهتم بالقضايا الفكرية. كما أنه لا يتبقى أن يعيش المفكر العربى فى عزلة عن مجتمعه، لأنه إذا عزل نفسه عن المجتمع فسيكون فكره محنطا جامدا، سيكون فكر التوابيت، وسيصبح كأهل الكهف، وسيكون كمن يرسل على موجة غير الموجة التى يرسل عليها الآخرون. فالفكر إذا انعزل عن المجتمع فإنه يصبح فكرا زائفا. وليس له رصيد تماما كالعملة الزائفة ليس لها من رصيد يغطيها فى البنك. ومن هنا أصبح واجبا قوميا أن يعيش المفكرون مشاكل مجتمعنا وعليه يجب أن تتاح للمفكرين كل الفرص، التى تتمثل فى أعطائهم مساحة إعلامية سواء فى الإذاعة والتليفزيون أو على صفحات الجرائد والمجلات يكون ذلك بجوار أصحاب الخبرات والتخطيط العلمى، لا لأصحاب الأفكار الرجعية لأننا فى عصر يسوده العلم وللنظر إلى ما حدث فى اليابان. فهى لم تقم نهضتها الكبرى إلا على أساس التمسك بالعلم والمنهج العلمى. وذلك هو الأسلوب الصحيح إذا كنا نريد بحق بحث مشكلاتنا ومحاولة حلها، تماما كما يحدث فى أوربا كبيوت الخبرة مثلا. ولكننا نعيش فى حالة من الانهيار الفكرى ليس لها مثيل لأننا نعتمد فى حل مشكلاتنا على غير المتخصصين ولو أعطيت للمثقف والمتخصص كل الفرص سيصبح الحال غير الحال. وكفانا فهلوة فى حل مشاكلنا.

(١٠)

حوار مع عاطف العراقي بتونس حول الإرهاب وحركات التطرف

عاطف العراقي يقول: على الدول العربية أن تتنبه إلى خطورة الإرهاب
ويقول أيضا: حركات التطرف لا تصدر إلا عن أناس متخلفين فقدوا الحجة والدليل.

الدكتور عاطف العراقي، وعلامة مضية في وطننا العربي، إنه قامة ثقافية وفكرية يانعة تعكس نضال العقل من أجل قضايا الإنسان والحضارة واستشراف المستقبل الأفضل للمجموعة العربية الإسلامية حتى تكون مثلما أرادها الله عز وجل "خير أمة أخرجت للناس".

إنه مرجع مهم في تاريخ الحضارة الإسلامية، يمتلك ناصية اللغة، ويعيش مشاغل عصره ولكنه كان دائما يقف بآرائه المتفتحة، النيرة للدفاع عن فكرة "تلاقح الحضارات" والجمع بين "الأصالة والمعاصرة" وعدم الخلط أو المزاوجة بين "الدين والسياسة".

تجلس إلى هذا المفكر في رحاب الندوة الإسلامية التاسعة عشرة بالقيروان فتشعر بالأريحية، وسرعان ما تغمرك طيبة قلبه، وخفة روحه علاوة على ثقافته الواسعة.

س: من هو عاطف العراقي؟

ج: أنا أستاذ فلسفة بكلية الآداب في جامعة القاهرة، وأيضا خبير فلسفة بمجمع اللغة العربية وعضو المجلس الأعلى للثقافة بمصر، حصلت على جائزة الدولة التشجيعية في الفلسفة عام ١٩٨١ عن كتاب كتبته عن الفيلسوف المغربي "ابن طفيل" واهتماماتي مركزة أساسا على المغرب العربي حيث أصدرت كتابا عن النزعة العقلية في فلسفة "ابن رشد" وكتابا آخر حول المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد ولي مصنفات أخرى وهي "مذاهب فلاسفة المشرق".

"وتجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية" و"ثورة العقل في الفلسفة العربية".

حصلت على الماجستير عام ١٩٦٥ الدكتوراة عام ١٩٦٩ شاركت في عدة مؤتمرات عربية وأوروبية منها الجزائر – تونس، مالطة – روما وصقلية.

أما بالنسبة للجامعات فقد اشغلت في جامعتي "قسنطينة بالجزائر، وكذلك الجزائر، وجامعة القاهرة .. إلخ.

لي دراسات منشورة عن أدب "نجيب محفوظ" ودراستان عن "توفيق الحكيم" ودراسة عن "طه حسين" و"زكي نجيب محفوظ" و"أحمد لطفي السيد" و"مصطفى عبد الرازق".

ابن رشد أعظم فيلسوف عربى

س: كيف كانت طبيعة الاتجاه الفكرى للدكتور عاطف العراقى من خلال هذه المسيرة الفكرية الحافلة؟

ج: إنى فى الواقع أمثل الاتجاه العقلى فى كل هذا لأننى أفصل بين الدين والسياسة تماما فلا دخل للدين بالسياسة وأرى أن العقل يستطيع أن يقوم بحل مشكلات العالم العربى ويمكن عن طريقه أن نجد فلاسفة مستقبلا إذ أن العالم العربى قد انقطع فيه وجود الفلاسفة منذ ثمانية قرون أى منذ وفاة "ابن رشد" على وجه التحديد الذى يعتبر أكبر فلاسفة المغرب العربى وكانت وفاته فى العاشر من ديسمبر عام ١١٩٨.

ومن هذا المنطلق فلابد للعالم العربى أن يستعد من الآن للاحتفال بمرور ثمانية قرون على وفاة ابن رشد لاسيما وأن من الدول الغربية كإسبانيا وإيطاليا تتنافس حاليا على إحياء ذكرى هذا الفيلسوف الذى يعد أعظم فيلسوف أنجبته الأمة العربية من مشرقها إلى مغربها. وقد قضيت معه أكثر من ربع قرن وأنا أدرس مختلف جوانبه الفكرية، والفلسفية والإبداعية فهو يسلك توجها علمانيا لأنه يميز بين الدين والفلسفة وله مسار عقلى صرف. كما أن عقليته هى ذات مضمون علمى بحت وكان ينظر إلى الدينظرة عقلية خصوصا وقد اشتغل بالقضاء حيث كان قاضيا بالأندلس وله حس نقدى أهله للوقوف على قمة عصره فيما يتعلق بالفلسفة العربية تماما "كأرسطو" فى الفلسفة اليونانية والقديس "توما الإكوينى" فى العصور الوسطى المسيحية "وكانت" الفيلسوف الألمانى فى العصر الحديث.

رفض الفكر الرجعى

س: أعتقد أن ما قلته هو نابع من الدين الإسلامى الحنيف الذى هو دين الاجتهاد والعمل، والتسامح ونبذ الانغلاق.

ج: الإسلام ليس فيه ما يسمى برجل الدين ولا يوجد نص يمكن أن نستخلص عنه وجود ما يسمى برجل الدين وحركات التطرف عادة لا تصدر إلا عن أناس متخلفين عقليا لأنهم فقدوا الحجة والدليل. وأرى أنه لا يصح محاورتهم لأن المحاورة لابد أن تقوم على نقاط مشتركة بين الطرفين فإذا لجأوا إلى السلاح كيف يجوز الحوار معهم ومن هنا لابد إذن من عزلهم واتهامهم بالخيانة لأنهم يتقاضون أموالا للأسف الشديد من بعض الدول التى يهمها إشاعة الفرقة والفتن بين أفراد الشعب الواحد.

ويمكن أن يكون "الإعلام التنويرى" المفتاح إلى حل هذه المشكلة أى أنه من الضرورى اليوم إشاعة حركة تنويرية قوية فى العالم العربى تكون فيها المساحات المخصصة إعلاميا للتنوير أضعاف أضعاف مساحات الفكر الرجعى المتخلف.

الإعلام يجب أن يقاوم ويرفض الفكر الرجعى تماما كما حدث فى العالم العربى فى الفترة المتراوحة بين النصف الثانى للقرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين.

وأعلنها صراحة أن المبدأ هو العلمانية بمعنى لا يصح لرجل الدين أن يشتغل بالسياسة لأن مشكلات التطرف بدأت بتكوين الجناح العسكرى لجماعة الإخوان المسلمين أيام "حسن البنا" وعلى الدول العربية أن تتنبه إلى خطورة الإرهاب وإلا ستتراجع إلى الوراء فى حين ينبغى لها أن تنظر إلى الإمام ومن حكمة الله تعالى أنه خلق أعينا فى مقدمة

رؤوسنا ولم يجعلها فى مؤخرة رؤوسنا، علما بأن الشعارات التى يطلقها المتطرفون مثل "عيون إسلايمة" و"الحل هو الإسلام" و"الصحوة الإسلامية" و"الدولة الدينة" كلها شعارات جوفاء. الدين لا يصح أن يتدخل فى السياسة هذا هو شعار العلمانية، والعلمانية لا تتعارض مع الدينلأن الإسلام وأقولها صراحة دين علمانى بمعنى أنه من أكثر الأديان اهتمامًا بأمور العالم لكننا للأسف الشديد نصف العلمانيين بأنهم كفره ونقسم الناس إلى متدينين وعلمانيين، ونلاحظ أن هذه هى نظرة الإرهابيين والمتطرفين.

الأصالة .. والمعاصرة

س: نعود إلى فكرة الانفتاح من خلال توظيف التراث، كيف تتصورون هذه المسألة؟

ج: أعتقد أن هناك تيارات ثلاثة فى هذا المجال .. الاعتماد على الأصالة والتراث فقط يعتبر غير كاف لحل المشكل، المعاصرة فقط هى أيضًا تيار لا يصح أن نقبله لأننا سنفقد هويتنا العربية، سوف لا نجد فرقًا بين الفرنسى والبلجيكى، والألمانى أى لا يصح أن يصبح العالم العربى قطعة من أوروبا فأين "الأيديولوجية العربية". أما التيار الثالث الذى هو "الأصالة والمعاصرة" فهو الأسلم والأنسب لعالمنا العربى إذ لا يمكن أن نهمل تراثنا كله بل يجب أن نأخذ منه ما ينفعنا ويترك الباقى.

الالتحاق بالتقدم

س: أنت تساند إذن فكرة "تلاقح الحضارات" أليس ذلك؟

ج: بالفعل، فهذه فكرة هامة جدًا، وعلينا أن نتفتح بدون حساسية على العالم الأوروبى كأن نقول "اطلبوا العلم ولو فى الصين" وأوروبا نفسها فى عصر النهضة استفادت من الفكر العربى القديم ولم توجد عندها حساسية ضد هذا الفكر بل دخل الفكر العربى والتحم بثقافتها فلماذا لا نفعل مثلما فعلت أوروبا، كيف أكون مواطنًا فى الرقن العشرين وأنا لا أنفتح على أفكار الدول المتقدمة يجب أن يعتقد الفرد العربى بأن الشئ المنطقى هو أن يلحق بالمتقدم .. مثله كالطالب فى المدرسة لابد أن يجتهد لكى يلحق بزميله دراسيًا وهل من المعقول أن أطلب من المتقدم أن يقف بمكانه حتى يلحق به المتأخر.

التفسير القائم على الاجتهاد

س: ما هى مساهمتكم فى أعمال الندوة الإسلامية التاسعة عشرة بالقيروان؟

ج: مساهمتى حول التأويل من خلال الجدل المذهبى فى الفكر الإسلامى، والتأويل يعنى عدم الوقوف عند ظاهر الآيات القرآنية بمعنى لا التزم بحرفية النص الدينى بل يمكن لأت أقوم بتفسره تفسيرًا قائمًا على الاجتهاد فمثلاً حين يقول الله تعالى "يد الله فوق أيديهم" فإن اليد هنا ليس معناها اليد الجسمية ولكن تعنى القدرة وحينما نجد فى الحديث النبوى الشريف "صوموا لرؤيته" فالرؤية هنا لا تعنى بالضرورة الرؤية بالعين ولكن الرؤية هى العلم. وصلة موضوع هذه الندوة بما يحدث الآن على الساحة العربية المعاصرة إذ أن موضوع التأويل سيتكفل بحل الكثير من القضايا الراهنة فإذا اقتنعت بالتأويل فمعنى ذلك أننى اقتنعت بالانفتاح على الحضارة الأوروبية وهذه دعوة وجدت فى الإسلام "اطلبوا العلم ولو فى الصين" ولا شك فى أن التقدم العلمى قد يؤدى إلى غرس الأخلاق النبيلة.

(١١)
د. عاطف العراقى يتحدث فى حوار(*) عن العقل والتنوير فى الفكر العربى
نحن أصحاب توكيلات فكرية

القاهرة/ (البلاد)

د. عاطف العراقى أستاذ الفلسفة العربية بجامعة القاهرة، وأحد أبرز المفكرين العرب فى مجال الفكر الفلسفى والتنويرى، يرتبط اسمه عادة باسم الفيلسوف العربى ابن رشد بوصفه أحد أو أهم المهتمين به فى العالم ككل. وليس العالم العربى فحسب .. أثرى المكتبة العربية بالمراجع الأساسية لأى بحث يقدم حتى الآن ومنذ السبعينات عن ابن رشد. وهو صاحب مؤلفات النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد، وثورة العقل فى الفلسفة العربية .. تجديد المذاهب الفلسفية والكلامية وأخيرا العقل والتنوير فى الفكر العربى ..

فى حوارنا معه حاولنا أن نفتح نافذة على هذا الفكر الإبداعى المهموم بقضايا عصره فأكد لنا د. العراقى أن المبدعين الآن أصحاب توكيلات فكرية وأنه لا يوجد فيلسوف عربى واحد منذ وفاة ابن رشد. وانتقد فيلم المصير وحدثنا عن تهمته التى وجهت إليه وهى العلمانية، موضحا أنه يجب ألا يساء فهم العلمانية وأنه لا دين فى السياسة ولا السياسة فى الدين، وفى جلسته مزخمة بالانفعالات استمرت ثلاث ساعات وكان هذا الحوار هو ثمرتها:

لماذا تصر على استخدام مصطلح الفلسفة العربية كبديل للفلسفة الإسلامية؟

يمكن أن أقول مصطلح الفلسفة العربية هو الصحيح، لأنه شاع استخدام مصطلح الفلسفة الإسلامية، على سبيل الخطأ ومن ضمن الأسباب التى ساعدت على شيوع المصطلح الأخير هو أن الشيخ مصطفى عبد الرازق بحكم تكوينه الدينى وعمله بالأزهر هو أول من أدخل تدريس الفلسفة باللغة العربية، وكانت قبله تدرس على يد مستشرقين، فقال بمصطلح الفلسفة الإسلامية وصار عليه - هذا المصطلح - مجموعة من المفكرين وأساتذة الفلسفة بعد ذلك من بينهم مثلا د. إبراهيم مدكور، وفؤاد الأهوانى، ولكنى أفضل استخدام مصطلح الفلسفة العربية لأسباب معينة وهى: فكما نقول مثلا الفلسفة الفرنسية أو الانجليزية أو الهندية نستطيع أن نقول الفلسفة العربية، وإذا احتج على هذا المصطلح وقيل - مثلا - أن هؤلاء المفكرين لهم خلفيات دينية إسلامية فهذا مثلا ليس ما يحتج به .. لماذا؟

ورغم أن هؤلاء الفلاسفة ينتمون من حيث الأصل إلى أصول تركية أو فارسية إلخ - مثلا الفارابى كان تركيا من جهة الأم وفارسيا من جهة الأب وابن سينا فارسى - ولكن ليست العبرة بأصولهم فهم عاشوا فى ظل الحضارة العربية، والدليل على ذلك أن الفارابى لم يؤلف سوى رسالة أو رسالتين باللغة الفارسية. كذلك ابن سينا ترك لنا بالتحديد ٢٧٢ رسالة

(*) جريدة روافد (البلاد) - جمادى الآخرة عام ١٤٢٠هـ.

وكتابا .. ثلاثة أو أربعة فقط منهم بالفارسية .. وبالتالى طالما أنه كتب اللغة العربية فهو ينتمى الى الحضارة العربية ومن فلاسفة العرب، والقضية خلاف جدلى ولكل فريق حججه وأنا أقول وأصر على أنها فلسفة عربية .. أما لماذا فلأننى أريد أن أبعد الفلسفة وموضوعها عن التفكير.

لأن هناك خصائص للفكر الفلسفى إذا توافرت كانت الفلسفة وإذا غابت لم تكن هناك فلسفة بصرف النظر عن الانتماء الدينى لصاحب هذه الفلسفة فلو بعث اليوم الفارابى وابن سينا وقلنا لهم نريد أن نقرب آراءهم سيرفع أى منهما علينا قضايا .. لأنه لم يقل بهذا فالفلسفة العربية هى المصطلح الذى أود أن يتم تعميمه .

ويجب أن يكون تحديد الفلسفة العربية منطبقا على فلاسفة مسلمين وليسوا متكلمين أو صوفية .. لأن فلاسفة العرب هم من ينطبق عليهم خصائص الفكر الفلسفى..

قمت بعمل اجتهادات كثيرة حول تجديد الفكر العربى وركزت فيها على إبن رشد .. فهل يمثل ابن رشد النموذج العقلانى الوحيد فى الفكر العربى؟ وإلا.. يعنى ذلك نوعا من الانتقائية، عندما نبرز نموذجا واحدا عقلانيا من نفس التراث الذى نجدده؟

أننى درست التراث بكل جوانبه .. فإذا قلت مثلا أن الفلسفة العربية تتمثل فى ثلاث دوائر هى علم الكلام والتصوف والفلسفة فإننى أعتقد - كما سأبين الآن - أن ابن رشدهو النموذج لأسباب عديدة.

فلو بدأنا بدائرة علم الكلام ستجد أن أبرز الفرق من الناحية الفكرية المعتزلة والأشاعرة، مساحة التأويل والاجتهاد عند المعتزلة أكبر منها عند الأشاعرة، والدليل على هذا أن المعتزلة أكثر تأثرا من الناحية الفكرية بالعناصر الأجنبية عن الأشاعرة، فالأشاعرة عندهم نوع من الحفاظ والالتزام بالنص، والمعتزلة مجتهدون ولكن لا أستطيع أن اعتبر المعتزلة عقليين - خلافا لما هو شائع - لسبب بسيط جدا، المعتزلة - كما نعلم - لهم أصول خمسة، لا يحق أن يسمى معتزليا إلا من يؤمن بهذه الأصول وهى العدل التوحيد الوعد والوعيد المنزلة بين المنزلتين، الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر والمشكلة فى الأصل الخامس - الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، فلو كان المعتزلة - اقتصروا - على أن هذا الأمر كجانب دينى وسكتوا عند هذا لقلنا لهم مرحبا، لأن القرآن الكريم ملئ بالآيات التى تحض على الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، ولكن المشكلة أنهم فى بعض فترات من التاريخ "المأمون - المعتصم - الواثق" فهموا أن رأيهم هو المعروف ورأى غيرهم منكر يجب النهى عنه، وحدثت المحنة الشهيرة والمعروفة - بخلق القرآن الكريم - وهذه غائبة عن كثيرين من أنصار الاعتزال، فلو كانوا تركوا أمر المعروف والمنكر للدين، ولم يفهموا أن رأيهم هو المعروف الآمرون به ورأى مخالفيهم هو المنكر المنهى عنه، لقلنا أهلا ومرحبا ولكن هذا المبدأ غير عقلانى .. لأن العقل أعدل الأشياء قسمة بين البشر، فأنا فى حوارى معك الآن. لو فرضت رأيا عليك فمن حقك أن تعترض وتتهمنى باللاعقلانية لأن العقلانى لابد وأن يتيح مساحة للاختلاف وطرح الرؤى المغايرة له - وهذا بالمناسبة - يظهر لك أن التعصب ضد العقلانية وهذا يقلل من الاتجاه العقلى عند المعتزلة .. ونأتى للدائرة الثانية أو "التصوف"

ونعلم جميعا أن هناك تصوفا سنيا وتصوفا فلسفيا. الأول ممكن أن تضم إليه الزهاد والعباد: رابعة العدوية - إبراهيم بن أدهم - بشر الحافى - أبو سليمان الدرانى - الغزالى وهؤلاء يمثلون زهدا وعبادة أو التصوف السنى لكن التصوف الفلسفى يمثله الحلاج، محيى الدين بن عربى، السهروردى. ابن الفارض، وهؤلاء يمثلون نوعا من التصوف فيه من الفلسفة أكثر طبعا ما فيه من الدين والزهد أو التصوف السنى ..

ولو ساءلنا - أى مسلم - سيفضل التصوف السنى على الفلسفى هذا أن قبل التصوف من الأساس؟ إذن فلا أمل فى هذه الدائرة الثانية.

وتبقى لنا الدائرة الثالثة .. الفلسفة .. أو الفلاسفة وحلل آراء الكندى أو الفارابى حتى ابن رش ستجد أن ابن رشد - كما أصر أنا - هو عميد الفلسفة العربية لماذا؟

فلو قلنا خصائص الفكر الفلسفى وأردنا تطبيقها فى المغرب العربى فهى لا تنطبق إلا على هؤلاء الثلاثة ابن باجة وابن طفيل. وابن رشد وما ميزه ابن رشد إذن؟ ميزته أنه درس فكر ابن باجة المغربى كله، ودرس فكر ابن طفيل بعده، وتجاوز فكر الأول والثانى والذى ساعد ابن رشد على هذا هو تميزه بحس نقدى أو نزعة نقدية وأنت تعلم أن من يتميز بحس نقدى أو نزعة نقدية لابد وأن يكون نصيبه من العقل أكثر من غيره، ولذلك نجد مثلا أرسطو يقف على قمة عصر الفلسفة اليونانية وذلك لأن لم يترك مذهبا منذ بداية الفلسفة بطاليس وحتى أستاذه أفلاطون إلا ونقده بعد ابن رشد القديس توما الإكوينى، وهو يقف على قمة الفلسفة الغربية فى العصور الوسطى، والتى يطلق عليها خطأ الفلسفة المسيحية. أيضا كانط الفيلسوف الألمانى لدرجة أن اسم كانط يشق الفلسفة الحديثة نصفين ما قبل كانط وما بعده لتميزه بالحس النقدى، وابن رشد رغم أنه مغربى نقد كل محاولات الشرقيين، يكفى الغزالى ومعركته مع تهافت الفلاسفة، ومعركته مع صوفية المشرق العربى، ومعركته مع علماء الكلام الأشاعرة، ولن تجد شخصانية إلى أن هذه المحاولات غير عقلانية أساسا إلا ابن رشد، لأنه يؤسس المنهج العقلى والمنهج العقلى واحد تقاس عليه كل المشكلات فبالعقل نستطيع أن نقول نحن مع العولمة أم ضدها. بوالعقل نعرف إذا ما كان تحديد النسل مناسبا لنا أم لا، هل الاستنساخ - عقليا - نافع أم ضار .. تماما كما أقول أننى بالمتر - آلة القياس - أستطيع أن أحدد طول قطعة من الصوف أو الحرير.. إذن المنهج العقلى هو المقياس وهو واحد. أما المشكلات فهى المتغيرة .. أما عن الانتقاء فأقول: إن المحاولة التجديدية فى الفكر العربى تنجح إذا اعتمدت ولو على نموذج واحد من الفكر التراثى، حتى تصل ما انقطع .. فنبدأ من حيث انتهى ابن رشد لكن لو أنك دعيت الناس فى أية محاولة تجديدية إلى القول بأن كل التراث القديم فارغ، ففى هذه الحالة أن تعمل قطيعة مع الجمهور من ناحية، وتقيم حجة لا تبدأ من التراث أساس وهذا يفشل محاولاتك التجديدية .. ولذلك أقول وصل ما انقطع يا جماعة لا يوجد منذ وفاة ابن رشد (١٠) ديسمبر ١١٩٨ لا يوجد فى العالم العربى فيلسوف، فإذن آن الأوان لوصل ما انقطع .. نبدأ بمن .. والعالم العربى محتاج إلى العقل إذن نحتاج إلى ابن رشد .. وأنا لعلمك ابن رشد أستفيد منه. فالرجل مات وأنا لست موكلا منه للدفاع عن العقل ولكن أقول بكل موضوعية أن ابن

رشد يمثل جانبا عقليا نقديا آن الأوان لأن نتنبه إليه، وخاصة إذا وضعنا فى الاعتبار أنه جمع بين جوانب قد يظن الناس الآن أنها متعارضة. كان ابن رشد طبيبا وفقيها وفيلسوفا ويمتاز بموسوعية المعرفة وأنه لا تناقض بين هذه الجوانب.

وإذا قمنا بعملية تجديد فمعناها إعادة بناء، ولابد من الاستعانة بعناصر تراثية فليس التجديد معناه الهدم ولكن إعادة البناء وعليه يجب أن نبحث فى بعد العناصر التراثية ومن يدرى فقد نجد فى التراث ما لم نجده حتى الآن من المعاصرين والدليل على ذلك أنه لا يوجد منذ وفاة ابن رشد فيلسوفا عربيا حتى الآن!

فتراثنا قدم لنا فيلسوفا،ومعاصرتنا لم تقدم لنا شيئا، نعم عندنا مفكرون ولكن أين المنهج الذى قدموه، فشرط الفيلسوف أن يقدم نسقا أو منهجا .. فنحن أصحاب توكيلات فكرية!

(١٢)

د. عاطف العراقى يتحدث فى حوار عن العقل والتنوير
الجميع بات يسخر من دور الفلسفة العلمى

أى دور يمكن أن تلعبه الفلسفة العربية حاليا؟

جميل أنك ذكرت مصطلح الفلسفة العربية. إذا قلنا الفلسفة العربية فالأمل فى الدور الذى ستلعبه أفضل بكثير من أن نقول فلسفة إسلامية، لأنك لو قلت الفلسفة العربية .. ما الدور هناك أدوار كثيرة. طبعا أنت تعرف أنه لا توجد فلسفة فى العربية وأن الذين يقولون على أنفسهم فلاسفة فهم مدعون ومصابون بتضخم الذات، هذا التضخم هو الذى يرسخ لديهم نوعا من الهذيان، فهل عالم العالم العربى إلا وجود مجموعة من المفكرين مثال طه حسين، لطفى السيد، زكى نجيب محمود، وسلامة موسى. الأب جورج قنواتى، كل هؤلاء كانوا مفكرين كبارا لهم وجهات نظر وطريقة تفكير فلسفية وليسوا فلاسفة العالم العربى إذن لم يعرف فلاسفة.

السؤال الآن: ما الدور إذا قصد أن الموجودين الآن مفكرون لهم آراء فلسفية وليسوا فلاسفة؟ توجد أدوار كثيرة. الدور الأول تنمية الجانب العلمى خاصة ونحن نعيش فى عقد القفزات العلمية إلى أن وصلنا إلى الاستنساخ وربما وصلوا إلى الاستنساخ الإنسانى وهو آت لا ريب فيه فهل يكون دورنا الاستنكار تجئ مثلا العولمة وأنا أقول بصرف النظر عن مخاطرها أو منافعها أنها آتية لا ريب فيها فهل يتفق هذا أيضا مع موقف الاستنكار الذى تقفه نحن العرب، فإذا يجب أن يكون الدور هو المشاركة وتقديم الحلول وإلا سنكون كالنعامة التى تدفن رأسها فى الرمل، ووظيفة الفلسفة ليست التبرير، بل التفسير، وإذا لم يكن المفكر العربى ذو جانب سياسى فعلى الفلسفة السلام، لأن الإنسان مخلوق سياسى ومن ثم لابد أن يغير وإلا يصبح أحمق، فإذا على الفلسفة أن تقوم بمحاولة التغيير ولا تقف فى صمت. وعن دور الفلسفة العلمى، أنا أرى أن الجميع يسخر من هذا الدور وللأسف أن بعض الذين يسخرون يعملون بالجامعات كيف تسخر من العلم ومن الحضارة الأوروبية فلولا أوروبا لما استطعنا أن ننعم بهذه الحضارة ولابد من الاعتقاد بأن ما هو ضد العلم فهو علم مثله.

أليس من التناقض أن يهاجم البعض الحضارة الأوروبية فى الوقت الذى يستخدمون فيه منجزات تلك الحضارة، لنكف أولا عن استخدام منجزاتهم ثم نرفضهم ووظيفة الفيلسوف الآن هى تنمية الجانب النقدى فى المجتمع، التغيير وليس التبرير أو التفسير، العمل على التقدم العلمى، ولن يتم أى تقدم عربى إلا بتعاون المفكرين لكن – للأسف الشديد – نحن نجد الكثير من المفكرين مصابين بتضخم الأنا وبدافع تلك الأنا لا يقبلون التعاون مع الآخرين حول أحد المشروعات وأنا انتظر من المفكرين العرب أن يتخلصوا من ذواتهم وأنانيتهم ويجلسوا على مادة للحوار، ونحن نقول إن العالم الأوروبى

يتقدم للإمام ونحن نصعد للهاوية فما المانع أن نتقدم أشواطا لكى نصل لى ما وصلوا إليه فالسياسة ميكادلية أردنا أم لم نرد أمريكا غول شئنا أم أبينا ولا نستطيع أن نطلب من المتقدم كأوروبا أن تقف فى مكانها حتى نلحقها .. ولو جلس المفكرون العرب على مائدة حوار فإنهم يستطيعون أن يقدموا الحلول ويلتزموا بها كدستور ولائحة عريضة بحيث يكون هناك مشروع قابل للتقدم لكن الآن أنا أقرب إلى التشاؤم لأن الحالة وصلت إلى هوة لا يمكن تصورها.

ملامح التكوين

ما هى الملامح الأولى التى كونت عقل وفكر ووجدان د. عاطف العراقى، وما سبب اختيار الفلسفة العربية كمجال تخصص؟

نشأت فى إحدى القرى بجوار المنصورة، اسمها قرية كفر الدبوس، وهى تابعة لشربين بالدقهلية ثم تنقلت مع الوالدين من مكان لمكان وتلقيت التعليم الابتدائى فى الإسكندرية والمنصورة ثم الثانوية فى دمياط ثم دخلت الجامعة وكان والدى يعتنى بمكتبته أشد الاعتناء فاستطعت أن أقرأ كتب الرافعى فى الصغر واخترت مجال الفلسفة استطلاعا وحبا فى هذا المجال وقد حذر الجميع والدى لأن الفلسفة شعرة من الجنون، واستطعت أن أحصل على تفوق رائع فى مادة الفلسفة الثانوية وقدمت أوراقى فى قسم التاريخ، ثم انبنى أستاذى فى الثانوية وأعلن تبرأه منى إذا عدت عن الفلسفة فرجعت إلى الكلية وغيرت الرغبة من التاريخ إلى الفلسفة، وكنت حريصا على دراسة الفلسفة من جذورها الأولى وقدمت خطة ماجستير عن الفلسفة اليونانية، وأخبرنى المشرف أن على دراسة أربعة سنوات فلسفة كلاسيك كى أقدم هذا المشروع وكان هذا مستحيلا لذا قررت أن اختار أقرب الفلاسفة إلى التراث اليونانى واخترت ابن رشد، واستمر هذا معى للنهاية حتى إننى عند دراسة أى فيلسوف انظر إلى جذوره اليونانية، وكان البعض يرفض الفلسفة اليونانية ويصفها بالوثنية، ولكن الجميع يستفيد من السابقين وقد قال ويل ديورانت فى قصة الحضارة المبدع كل الإبداع الأصيل تمام الأصالة لا يوجد إلا فى المستشفيات العقلية.

هل تتابع اجتهادات بعض الباحثين فى الفكر العربى؟

أتابع بعض كتاباتهم لأننى مؤمن تمام الإيمان بأن الإنسان حينما يرجع إلى أصوله وليست الأصول بمعنى التراث ولكن بمعنى الكتب، وأنا أنصح الكثير بأن يدرسوا الأصول أكثر من المفرقعات .. وأنا أطلع على بعض هذه المحاولات وربما اختلف مع بعضها وصدقنى إذا قلت لك أن هؤلاء أصدقائى سواء د. مراد وهبة أو د. سيد القمنى، وكان نصر حامد أبو زيد زميلى فى الجامعة فالاختلاف لا يفسد للود قضية فأنا اختلف مع سيد القمنى ونصر حامد أبو زيد لأسباب كثيرة جدا من بينها أنه يجب أن يكون الإنسان متأنيا فى التعامل مع التراث، لأنه لم يحدث أن نصر حامد أبو زيد وقف أمام محكمة الجنايات!! أن التعامل مع التراث لا يجب أن يكون تعاملا على حذر، بل يجب قراءة التراث قراءة دقيقة، كما قلت الذى يحدثك عن الحارة المصرية لن يحدثك حديث نجيب محفوظ عن الحارة، ولتخرج لى من يدعى انه شاعر الآن ويستطيع أن يقترب من أبى العلاء المعرى أو المتنبى فالتراث مليئ بالعناصر المضيئة ولنحاول أن نستخرج فيلسوفا الآن مثل ابن رشد ..

لن نجد، وبالتالى الماضى يمكن أن تجد فيه ذنماج أكثر إشراقا، وهذا يجعلنى أقول أنه يجب دراسة التراث أولا حتى أستطيع أن أقول بهذا الرأى أو ذاك ويجب أن نضع فى الحسبان أن التراث هو جزء من تكوينى وتكوين الآخرين فلا أستطيع أن أقف منه موقف الرافض وإذا قمت بالتأويل فيكون بهدف رده إلى قواعده، ابن رشد مثلا قبل أن يقوم بالتأويل وضع أمامنا قواعد للتأويل، والخروج عن هذه القواعد هو تشويه للفكر.

وعلاقتى ود. مراد وهبة علاقة حميمة ولكن المنطلقات التى يتجه إليها د. مراد وهبه تختلف تماما عن انطلاقاتى، وربما أعتب عليه وخصوصا فى موضوع ابن رشد لأننى لست مكلفا بابن رشد، وهو ليس خالصا لى، أنا لست المتحدث الرسمى باسم ابن رشد ومن ثم أقول أنه لو أننى درست ابن رشد من وجهة نظر ما أو فكرة ما واكتشفت فيما بعد أنها فكرة خاطئة نظر ما أو فكرة ما واكتشفت فيما بعد أنها فكرة خاطئة فأنا لا أتورع عن القيام بتصحيح هذه الفكرة، ولو بفكرة نقيضة وهذا ما يسمى بالمرونة فى التفكير، تصحيح الخطأ دون أن أوصف بالتناقض، ولدرسة .. فكر أى فيلسوف علينا بالنظر فى تراثه فمثلا فرح أنطون عندما تكلم عن ابن رشد ودرسه فهل درسه من خلال أرسطو، ابن رشد الحقيقى هو ابن رشد من خلال شرح أرسطو وليس معنى ذلك أنه كان صوت سيده ولكنه كان يقدم أفكاره ضمنيا فى شرح لأرسطو كما نقول أن من يفسر القرآن له وجهة نظره ومذهبيته، كذلك فى النص البشرى وهو نص ابن رشد يجب أن يفسر من خلال شرحه لأرسطو ولعلنا نلاحظ أن ابن رشد فى شرحه نقد الفارابى وابن سيناء وهما معاصران له وليس لأرسطو، ولذا أقول أننى اختلف مع د. مراد وهبة فى بعض الجوانب إلا أنى أحييه فى بعض الجوانب الأخرى رغم اختلاف المنطلقات وأقول مقولة ابن رشد أن النفس البشرية تطمح دائما إلى الاستقلالية فإذا قيدتها بنص عرفت كيف تتصرف بحرية.

هل يعنى كلامك السابق أنك ضد الدعوة لعمل قطيعة معرفية مع التراث؟

الأمر يحتاج إلى تحديد فالتراث ليس شرا كله وليس خيرا كله، ولقد نقدت التراث نقدا عنيفا ولقت أننى أجد خرافات فى التراث أكثر من سكان الدول العربية مجتمعة، بمعنى أنه لو قمنا بعمل إحصاء للخرافات الموجودة فى التراث سنجد أن هذا التراث يقارب عدد سكان الوطن العربى. فأنا ضد الدعوة إلى القطيعة مع التراث لكن هذه الدعوة بحدود فهل يصلح مثلا أن أدرس لطلاب كلية هذه الدعوة بحدود فهل يصلح مثلا أن أدرس لطلاب كلية العلوم قسم الفلك نظريات البيرونى؟! وهل يصلح أن أدرس لطلاب الطب كتاب ابن سينا، ولكن التراث ملئ بالصور المشرفة فإذا كنت فى الحاضر لا أجد فيلسوفا فى العالم العربى فالتراث به فلاسفة ولا يجب أن نقتصر على النماذج المضيئة فقط لأنها عملية متشابكة ومعقدة فأنت فى مجال الفكر لا تستطيع أن تفصل بين مرحلة وأخرى فصلا نهائيا. علينا أن ندرس التراث لكن هل يمكن بعد ذلك أن نتنصل منه ونقيم معه قطيعة معرفية بل هى عملية انتقائية لمن يريد أن يصدقها عن الناس.

(١٣)

حوار حول

الفراغ الفكرى .. فى الثقافة السائدة! (*)

لما يواجه الوطن .. مأزق المنحنيات الوعرة، والطرق المعوجة، لابد من وقفة .. للنظر إلى الفكر الثقافى المسيطر على ساحاته .. ولما يطن الفكر الباهت فى أذاننا، و"تزغلل" ثقافة اللافتات أعيننا. ويتسلل منطق الفهلوة والعنف بداخلنا خلسة وخفية فى شهيقنا .. نتساءل فى خجل .. هل الظلام قادم لا محالة؟؟

"فكر وثقافة" .. تطرح للمناقشة هذا الفراغ الفكرى للثقافة السادة .. والذى بات وأصبح وأضحى يحوطنا من كل جانب واتجاه .. فماذا حدث .. ولماذا حدث .. وإلى أين؟؟ هذه أسئلة تحتاج إلى إجابات، فالحادث فى حاجة إلى تفسير، وهو ما نرجوه من طرح الأمر على كوكبة من رموزنا الفكرية.

الدكتور عاطف العراقى - أستاذ الفلسفة وأحد دعاة العقل والمنطق والتنوير.. يقول:

لا توجد خطة ثقافية محددة الهدف وواضحة المعالم. وأصبح من يريد البحث عن الأسباب. كمن يبحث عن قطة سوداء فى الظلام (!!) .. فنحن نعيش الآن فى حالة من التخبط الفكرى بعكس ما كان موجودا فى الماضى - لماذا ..؟؟.. لأن أكثر من يشرفون على شئوننا الثقافية ويتكلمون فيها لا نجد لديهم رؤية ثقافية أو خطة تنويرية تناسب العصر الحديث فنحن فى أواخر القرن العشرين وما زال المشرفون على المجلات الثقافية يعتمدون على نظام "الشللية" .. وهذا عكس ما كان يحدث فى النصف الأول من القرن العشرين، لما كانت تصدر "المقتطف" و"الكاتب المصرى" وغيرهما من مجلات تنويرية، الآن كل المجلات الموجودة تمثل الفكر الرجعى وتدعو للظلام، وتؤدى إلى مزيد من الفراغ الثقافى والفكرى من جانب آخر .. أن أغلب ما يقال أو يوصف بالمهرجانات الثقافية أو المؤتمرات الفكرية بعيدة كل البعد عن ذلك، وما يصدر عنها من توصيات أو قرارات تكون مكتوبة قبل أن تبدأ المناقشات، وتكون فى جيوب المشاركين قبل بداية الجلسات (!!) .. ثم أن الجوانب الثقافية فى وسائل إعلامنا تكاد تكون مفقودة ولا يتم التركيز عليها، وعلى سبيل المثال فإن البرنامج الثانى - الثقافى بالإذاعة هو من أضعف الموجات. ومسلسلات التليفزيون تؤدى إلى التخلف العقلى، ولقد أطلعت على دراسة أمريكية قررت أن هناك صلة بين إدمان مشاهدة المسلسلات العربية وبين انتشار حالات التخلف العقلى فى العالم العربى (!!) لذلك كان منطقيا أن يقول الطلبة فى امتحان ما .. أن رابعة العدوية دفنت فى مدينة

(*) أجرى الحوار منتصر جابر. ونشر بجريدة الوفد فى أول ديسمبر عام ١٩٩٢م.

نصر (!!) .. وأن يقولوا أيضا أن عباس العقاد ما زال حيا (!!) وبالتالى فإن كل من يزعم أن هناك ثقافة – فهى ثقافة سطحية وأضعف من خيوط العنكبوت. ويجب أن تتجه مصر إلى التعاطف مع الفكر العقلى بمعنى .. لا يصح إطلاقا فى البرامج الثقافية والمجلات الثقافية أن نخلط بين الدين والعلم، أو بين الدين والسياسة. فلا سياسة فى الدين. ثم هناك الافتقاد للقدوة .. فالقدوة فى الماضى كانت فى رجل حياته وعلمه، ونفس الشئ مع سلامة موسى والعقاد وغيرهما. الآن نجد من يزعمون أنهم قدوة من المثقفين نجد لديهم نوعا من الإسهال فى الكتابة فى الصحف. هذا بخلاف إشرافهم على المجلات ورئاسة تحريرها لا يصلون إليها الا عبر نوع من "الفهلوة والشطارة". لذا لابد من إطلاق حرية إصدار صحف ومجلات للأفراد .. حتى لا نظل أسرى النشرات الثقافية للنظم السياسية.

(١٤)
عاطف العراقى فى حوار حول الهوية الفكرية العربية

من منطق الأمور ان المتاخر لابد أن يلحق بالمتقدم، وأنه ليس من المنطقى أن نطلب من المتقدم أن يقف فى مكانه المشاركة الوجدانية حتى يلحق به المتأخر، مشيرا إلى أن هذه هى سنة الله فى خلقه ولن تجد لسنة الله تبديلا.

ولابد أن يوضع فى الاعتبار أنه لا فائدة من البكار على الإحلال والاكتفاء بمجرد القول "أمجاد يا عرب أمجاد" وأنه لابد من صياغة مشروع لأيديولوجية فكرية عربيلة بحيث نستطيع أن نفرق بينها وبين أية أيديولوجية أخرى، وبحيث نقول هذا فكر غربى، وهذا فكر غربى تماما كما نستطيع التمييز بين زى عربى وزى غربى.

فى تصورى أن مشروع هذه الأيديولوجية الفكرية يقوم على النقاط التالية:

لابد من أن يوضع الفكر فى مقدمة اهتماماتنا وخاصة أن العروبة ثقافة قبل أن تكون سياسة، وما يوحد بين أبناء الأمة العربية هو الفكر أساسا رغم اختلاف الأنظمة السياسة، ونحن - للأسف - كعرب قد أهملنا الفكر وقضاياه وبحيث أصبح الفكر فى بلداننا كشئ ثانوى ولا فائدة منه كالزائدة الدودية، وبحيث ترددت أقوال الأمهات لأبنائها "ربنا يجنبك شر الفكر" ومعنى ذلك أن الفكر أصبح فى بلداننا مرادف للهم والغم، فلابد إذن فى النقطة الأولى للمشروع الأيديولوجى أن يكون الفكر مطلبا رئيسيا وقضية حيوية، إذ ليس بالإمكان أن نتصور أيديولوجية عربية إلا عن طريق البحث فى الجذور، والجذر الأول هو الاهتمام بالفكر وكل ما يتعلق به، إذ أننا ما زلنا نفخر ونتفاخر بوجود محاكم للغش التجارى الذى يهتم بالأبدان ولا نهتم بالغش الفكرى، رغم أن التلوث الخلقى يعد أنه أخطر من التلوث البدنى، بالإضافة إلى أننا كعرب ما زلنا نقدر الأرجل قبل أن نقدر العقول والأدمغة، فقارن مثلا بين الاهتمام بلاعبى كرة القدم وبين الاهتمام بالمفكرين!!

لا يمكن تصور أيديولوجية عربية إلا بفتح النوافذ على كل أفكار البلدان الأخرى، ولا خطر من هذه الأفكار، بل تعد ظاهرة صحية معبرة عن الهواء النقى المتجدد وخاصة أن العالم أصبح قرية الكترونية صغيرة، فلابد من التأثر والتأثير، وإلا أصبحنا كالهنود الحمر فى مستقبل زماننا .. ولم يخش العرب شيئا حين انفتحوا قديما وفى العصر العباسى على الثقافات الوافدة، بل أن انفتاحهم أدى إلى إدخال دماء جديدة إلى الثقافة الداخلية وبحث أصبحت أكثر قوة .. لابد إذن من دراسة كل أفكار الأمم الأخرى وبعد ذلك من حقنا أن نقبل ما نقبل، ونرفض ما نرفض .. وزقديما قال ابن رشد - آخر فلاسفة العرب - "فلنضرب بأيدينا إلى كتبهم - أى كتب الأمم الأخرى - فإن كان فيها شئ يعد صوابا قبلناه منهم

وشكرناهم عليه، وإن كان فيها شئ يعد خطأ نبهنا إلى هذا الخطأ - أى - التعبير بلغة العصر الحديث عن أهمية الانفتاح الفكرى ورفض الانغلاق والتمركز حول الذا".

الأساس الثالث فى الأيديولوجية الفكرية التى نتصورها يتمثل فى إنهاء الصراع بين التقدم العلمى والأخلاق، لأننا نجد الكثيرين تحت شعارات كثيرة يقولون بأن التقدم العلمى يعد مناوئا للأخلاق، فى حين أن العكس هو الصحيح، إذ أن التقدم العلمى عن طريق التطبيقات التكنولوجية يمكن عن طريقها نشر الأخلاق عن طريق المطابع - مثلا - كما أنه عن طريق التقدم العلمى نقوم بحل مشاكل الصحة والطعام والملبس وغيرها. ولابد أن يوضع فى الاعتبار أن المخاطر كالقول بالقنبلة الذرية وغيرها. هذه المخاطر ترجع إلى قرارات سياسية، وليست إلى تفكير العلماء، وإلا كيف نتصور استخدام الذرة فى العلاج؟!!

النقطة الرابعة والأخيرة فى المشروع الفكرى هو الإيمان بأهمية تجديد الفكر العربى والتجديد، إعادة بناء، ولا خير فينا إذا وقفنا مجرد وقوف عند التراث، ولا خير فينا أيضا إذا قمنا برفض التراث جملة وتفصيلا، أننا سنكون كالقطة التى تأكل أبناءها، وسوف نفقد ذاكرتنا العربية لأن الشخصية تقوم فى جزء من مكوناتها على عناصر ثابتة - وتعنى - بالعناصر الثابتة ماضى فكرنا- أى - التراث، وقد نجد فى التراث جوانب تعد أكثر إشراقا من أقوال تتردد الآن، وعلى سبيل المثال نجد أمثال ابن الرومى والمتنبى وأبى العلاء المعرى نماذج مضيئة نفخر بها ونتفاخر وتعد أية قصيدة عند هؤلاء الشعراء - مثلا - أفضل ألف مرة من مجموعة الكلمات المتقاطعة والتى يزعم أصحابها أنها تعد شعرا.

يجب إذن التزود من التراث- بمعنى - الإبقاء على الجوانب المشرقية منه وبحيث تلتحم مع الأفكار التقديمة الحديثة، ومعنى هذا أنه لا تصور لأيديولوجية فكرية عربية معاصرة إلا بالبحث فى قضايا الأصالة والمعاصرة، إلا بالسعى نحو غرس المبادئ العلمية، فنحن فى عصر العلم، لا تصور لأيديولوجية فكرية إلا بالسعى نحو النور والتنوير، وبحيث ننظر إلى الأمام ونترك النظرة الرجعية التى تدعو إلى الخلف والوراء، وقد قلنا ونقول دائما: "أن الله قد خلق عيوننا فى مقدمة رؤوسنا وليس فى مؤخرتها لحكمة عنوية، حكمة السماء"، وقد ارتبط النور بالوجود، كما ارتبط الظلام بالعدم والفناء والهلاك .. يقول ابن سينا فى دعائه ومناجاته لله تعالى: "يا فالق ظلمة العدم بنور الوجود".

(١٥)

حوار مع عاطف العراقى حول أسباب عقمنا الفلسفى، والفهم الخاطى للدين، وأسباب عدم وجود فلسفة عربية معاصرة

خلت حياتنا الفكرية من الفلسفة الخاصة بنا كعرب ومسلمين، رغم أنها مادة لها أقسام فى كل الجامعات العربية يقوم عليها أساتذة متخصصون، وتجاز فيها عشرات الرسائل.

فهل يعقل أن تنطفى شعلة العقل الإسلامى الفلسفية على امتداد ثمانية قرون؟ بعد أن أضاءت هذه الفلسفة على أيدى روادها العظام الأول ظلام القرون الوسطى، وأخرجت أوروبا من غياهب الجهل إلى نور المعرفة حين قامت بترجمة هذا التراث الخطير إلى اللاتينية فخطا بها أشواطا بعيدة وهامة على طريق الحضارة.. بينما تخلفنا نحن، حيث لم يعد فى الإمكان موضوعيا أن نطلق لقب وصفة الفيلسوف على ابن عربى أو مسلم واحد!؟ سؤال وضعناه أمام الدكتور عاطف العراقى أستاذ الفلسفة الإسلامية ورئيس قسم الفلسفة بجامعة القاهرة، الذى أرجع السبب إلى أننا أصبحنا أصحاب توكيلات فكرية تسوق أفكار الغير وليس لديها ما يميزها، سواى الانكفاء على التراث وحده بدون محاولة التجاوز، ومواصلة تكريس الاتجاهات النمطية التقليدية فى مواجهة الفكر العقلانى النقدى، وفهم الدين فهما خاطئا من جانب بعض رجال الدين.

لا فلسفة عربية معاصرة

يقول د. عاطف العراقى – يمكننا القول بصراحة، إن ماضينا الفكرى كان أكثر ازدهارا من حاضرنا، ففى الماضى وجد أمثال الفارابى وابن سينا وابن باجة وابن طفيل وابن رشد فى الفلسفة، ووجد أمثال أبو بكر الرازى فى الطب، والبيرونى فى الفلك، وابن خلدون فى علم الاجتماع، أما الآن فماذا نجد؟ نجد نوعا من الضحالة والتسطيح الفكرى بلا حدود. ولا نجد فيلسوفا. وأصبحنا أصحاب توكيلات فكرية كالتوكيلات التجارية. نحن الآن نروج لأفكار غيرنا وليس لدينا فكر مميز يرتقى إلى مستوى المذهب الفلسفى.

والأسباب: الوقوف عند التراث

معنى هذا أن الفلسفة العربية قد انقطعت منذ ثمانية قرون على وجه التقريب. فكيف تفسر هذه الظاهرة وإلى أى أسباب تردها؟

الأسباب كثيرة ومن بينها أن وطننا العربى قد ارتضى لنفسه منذ عدة قرون أن يقف عند التراث والتراث فقط يجتره، فى حين أن التراث لا يكفى الآن. لأن عصرنا غير عصر السلف وقضايا اليوم غير قضايا الأمس.

وإذا وقفنا عند التراث كتراث كنا كمن يبكى على الأطلال. بل أن بعض كتب التراث بها كم هائل من الخرافات والخزعبلات التى لا تنتج لنا إلا فكرا خاطئا معبرا عن الظلام.

وقد أدى هذا إلى أن يدور الفكر العربى حول نفسه فى دائرة مغلقة. ولم يرتض لنفسه أن يسير إلى الأمام. تماما كما أراد الله لنا حين جعل عيوننا فى مقدمة الدماغ وليس فى مؤخراته.

تشجيع الفكر التقليدى:

وسبب ثان يتمثل فى حملة الغزالى المشهورة على الفلسفة والفلاسفة حيث شن حملة ظالمة ضد الفلسفة والفلاسفة. وكان معبرا فى حملته عن فكر تقليدى رجعى. وأحدثت حملته آثارا سيئة أساءت إلى سمعة الفلسفة والفلاسفة فأكثر البلدان العربية تقوم بتشجيع الفكر التقليدى أكثر بكثير من الفكر النقدى العقلانى. وتمسكنا باتجاهات غير عقلية كاتجاه الغزالى وابن تيمية وكلاهما قاد الهجوم على العقل والفلسفة. فكتب ابن تيمية مثلا تجد ترحيبا بغير حدود من جهة الاهتمام بطبعها ونشرها- ولكن ما هو الحال بالنسبة لفيلسوف عقلانى؟ أنه قد لا يجحد من يهتم بنشر كتبه وقد حدث هذا لابن رشد. ومن هنا يكون العالم العربى منفتحا على الفكر النمطى التقليدى فى حين يظل الفكر العقلانى النقدى محجوبا عن الناس.

انتشار الأفكار غير العلمية

ويضيف د. العراقى .. كما أن الفيلسوف لا يظهر عادة إلا بعد حل مشكلة "الأصالة والمعاصرة" وبعد أن يكون مجتمعه معبرا عن طابع معين محدد وهذا لا نجده الآن فى عاداتنا وتقاليدنا وفى أفكارنا أيضا.

ثم رسوخ كثير من الأفكار غير العلمية وانتشارها الأفكار التى تدعو إلى الخرافة. وهذا موجود على امتداد الوطن العربى كله. ولن نطمع فى وجود فلاسفة عرب إلا إذا اتجهت أمتنا العربية من أدناها إلى أقصاها إلى أسلوب التفكير العلمى والدفاع عن هذه المناهج. هذه كلها عوامل أدت إلى غياب الفكر الفلسفى فى الوطن العربى. لقد أصبح لدينا فى وطننا العربى مفكرون كبار. ولا شك فى ذلك لكن لا يعد واحدا منهم فيلسوفا بل هم أقرب إلى المصلحين الفكريين من أمثال طه حسين ومحمد إقبال والعقاد والحكيم وزكى نجيب محمود.

مستقبل الفلسفة العربية مظلم!

وعن مستقبل الفلسفة العربية يقول د. عاطف العراقى: أعتقد بأن المستقبل سيكون أكثر ظلاما من الحاضر – هذا إذا التزمنا بالصراحة والموضوعية. وبعيدا عن أى نزعة تشاؤمية وذلك لأسباب عديدة – أهمها:

أننا نواصل الآن السير فى طريق اللامعقول والخرافة، فى طريق الابتعاد عن العلم فى طريق الهجوم على الحضارة والفلسفة. ولعلنا نذكر أمثلة لهذه الجوانب، كيف نركز على قضايا وهمية حتى الآن؟

كقضية "الغزو الثقافى" وقضية الجن الذى أعلن إسلامه والهجوم على الوجودية وعلى حكايات ألف ليلة وليلة وتدعيم الأفكار الأسطورية التى لا طائل من ورائها. وترسيخ الفكر الرجعى التقليدى.

والفهم الخاطئ للدين

وأيضا فقد فهمنا الدين فهما خاطئا وأصبح الأمر الآن فى يد من يطلق عليهم "رجال الدين". فى حين أننا لا نجد فى الإسلام ما يسمى برجل الدين بل من الظواهر التى يؤسف لها أننا نهاجم العلمانية دون أن نضع فى اعتبارنا الجوانب الحضارية المثمرة فى الدعوة إلى الفكر العلمانى. وليس من الضرورى أن ينظر إلى الفكر العلمانى على أساس أنه فكر موجه ضد الدين. بل نقول بصراحة أن الإسلام دينا علمانيا. بمعنى أن الآيات القرآنية فيها دعوة إلى الاهتمام بقضايا الأفراد والإنسان ودعوة إلى كيفية علاج كثير من المشكلات أى دعوة إلى الاهتمام بالعالم. ولا صحة إطلاقا لما يقال الآن من الجمع بين الدين والدولة فالدين شئ والدولة شئ آخر. لقد جاء الفصل بينهما منذ أيام معاوية! وإن كان أكثرهم لا يعلمون.

الجيل الحالى .. جيل التليفزيون والسندوتش

ويضاف إلى ذلك والكلام للدكتور عراقى أننا لا نجد قارئ اليوم مثل قارئ الأمس، فقارئ الأمس كان أكثر نضجا بكثير. لكن الجيل الحالى إنما يمثل بكل صدق جيل التليفزيون والسندوتش وهو الجيل المتسرع أيضا، ومن قبل نبه طه حسين إلى ذلك وقال بوجود أنصاف المثقفين وأرباعهم. ونقول أن القدوة فى الماضى تختلف عن القدوة اليوم، فطه حسين أصبح كذلك لأنه كافح واجتهد حتى أصبح ذلك المفكر العظيم. أما اليوم فقد أصبحت القدوة تمثل الناس الذين يتسلقون على أكتاف الآخرين والذين يستعجلون الشهرة بدون مبرر. وشباب اليوم أصبحت القدوة لديه نجوم الفن وأهل الطرب ولاعبى كرة القدم. ومن المؤسف أنه يقدر من يلعب برجليه أكثر من تقديره وتعظيمه لمن يفكر برأسه أليست هذه هى الطامة الكبرى؟

الأدب والفكر محليان

ويواصل الدكتور عاطف حديثه قائلا- بل من المؤسف له أننا نتباكى حين لا يمنح أديب من أدبائنا أو مفكر من مفكرينا بعد نجيب محفوظ جائزة نوبل، وكأنهم يتصورون أن هذه الجائزة العظيمة تمنح للأشباه من المبدعين الفارغين وأقولها بصراحة أنه لا أحد فينا نحن العرب يستحق حاليا جائزة نوبل وأن الموضوعية فى هذه الجائزة أعظم بكثير جدا من كل الجوائز الأخرى، ولا يمكن أن ينال أحد منا هذه الجائزة إلا إذا ارتقى إلى مستوى الفكر والأدب العالميين.

(١٦)

حوار مع عاطف العراقى حول ما تضمه مكتبته الخاصة من كتب تراثية وكتب حديثة ومعاصرة(*)

تبلغ الكتب الموجودة بالمكتبة الخاصة بالدكتور عاطف العراقى أكثر من عشرين ألف كتاب. وتختلف تخصصات الكتب تبعا لاهتمامات الرجل ومن بين التخصصات ما يلى:

الفلسفة وخاصة الفلسفة العربية، وهى تمثل أكثر من نصف كتب المكتبة، إذ من الضرورى أن يدرس المتخصص فى الفلسفة العربية. تاريخ الفلسفة اليونانية وتايرخ الفلسفة الحديثة والمعاصرة، حتى يمكنه إثبات فكرة التأثر والتأثير، تأثر فلاسفة العرب بأفكار فلاسفة اليونان، والفكر الشرقى القديم فى صر والهند والصين واليابان. وتأثير أفكار فلاسفة العرب على مفكرى العصر الحديث. ومن هنا تضم المكتبة أعمال أكثر فلاسفة اليونان كأفلاطون وأرسطو، وكل فلاسفة العرب من أمثال الفارابى وابن سينا وابن باجة وابن رشد، وأكثر فلاسفة العصر الحديث والأيام المعاصرة من أمثال ديكارت وجون لوك وليبنتز وسبينوزا وبرتراند رسل وجان بول سارتر كما تضم المكتبة أكثر من ألفى كتاب عن تاريخ الأديان منزلة كانت أو غير منزلة.

ونظرا لأن من يعمل بقضايا الفكر، يجب عليه لكى يكون مثقفا أن يدرس الفروع الأخرى للمعرفة الإنسانية، فإن المكتبة تضم أكثر من ربعها أعمالا أدبية تمثل مجال النثر والشعر عند الأدباء القدامى، وعند بعض المحدثين. من القدامى الجاحظ وابن الرومى وأبو العلاء المعرى، ومن المحدثين طه حسين وتوفيق الحكيم وعباس العقاد ونجيب محفوظ. والواقع أن قراءة هذه الأعمال تعد ضرورية للمشتغل بالفلسفة، إذ نجد الكثير من الجوانب المشتركة بين خصائص الأدب وخصائص الفلسفة. ونجد هذا واضحا فى أعمال زكى نجيب محمود والتى توجد كلها فى مكتبتى، وأعمال توفيق الحكيم، وأبى العلاء المعرى، والجاحظ.

تضم المكتبة بالإضافة إلى الفلسفة والأدب، فروعا أخرى من أبرزها، الكتب العلمية، وقواميس اللغة وقواميس الفلسفة والعلم وتراجم الشخصيات، بالإضافة إلى الكتب التى تبحث فى التاريخ والجغرافيا وعلم الاجتماع وعلم النفس، والفنون على اختلاف صورها. ويضاف إلى ذلك كله الدوريات الأجنبية والدوريات العربية وعلى رأسها مجلة الكاتب المصرى والتى تعد أعظم مجلة أدبية صدرت فى مصر المعاصرة.

تكونت المكتبة منذ تاريخ يمتد إلى أكثر من أربعين عاما. وفيها كتب أقتنيتها عن سور الأزبكية والمكتبات القديمة بدرب الجماميز والفجالة، وكتب أقتنيتها عن طريق الشراء.

(*) أجرى الحوار الأستاذ مأمون غريب ونشر بمجلة آخر ساعة بتاريخ ١٩٨٨/٨/٢٤م.

بالإضافة إلى الكتب التى يقوم مؤلفوها بإهدائها إلىّ. وتتوزع الكتب على كل مكان بالمنزل، حجرة المكتب وحجرة النوم وصالة المنزل، إذ أن اكتب تمثل حياة الإنسان والكتاب يعد حتى الآن المصدر الحقيقى والذهبى للثقافة الجديدة. لقد بدأت فى تكوين المكتبة منذ أن كنت طالبًا بمدرسة دمياط الثانوية، وحين انتقلت بعد ذلك إلى كلية الآداب – جامعة القاهرة، بالإضافة إلى الكتب التى أحضرتها معى من بلدان عربية (الجزائر وتونس) وبلدان غربية (روما وصقلية ومالطة).

أهم الكتب التى أهتم بها، كتب الفيلسوف العقلانى ابن رشد، وعلى وجه الخصوص تفسير ابن رشد لكتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو، والذى يعرض أعظم كتبه. وبالإضافة إلى هذا الكتاب، أهتم بمؤلفات المفكرين أصحاب النزعة التشاؤمية من أمثال أبى العلاء المعرى وابن الرومى، وشوبنهور الفيلسوف الألمانى، وأرى أن أفكار هؤلاء المفكرين تعد أعمق بكثير من مؤلفات أصحاب النزعة التفاؤلية الساذجة. كما أهتم بقراءة كتب أصحاب النزعة التنويرية من أمثال طه حسين، وزكى نجيب محمود. والواقع أن الإنسان يجد صعوبة فى تحديد كتاب واحد، ككتاب يمثل أهم كتاب بالنسبة إليه، وخاصة أن مصادر المشتغل بالثقافة، تعد مصادر كثيرة ومتنوعة. ولكن بوجه عام يمكننى القول بأننى أفضل من فلاسفة اليونان أفلاطون، ومن فلاسفة العرب ابن رشد، ومن فلاسفة العصر الحديث شوبنهور ومكتبتى توجد بها كل مؤلفات هؤلاء المفكرين والفلاسفة، بالإضافة إلى اهتمامى بقراءة كل ما كتب أبو العلاء المعرى قديمًا، وطه حسين وأحمد لطفى السيد وزكى نجيب حديثًا.

والمكتبة تمثل حياتى كلها، فمن خلالها أتعرف على عصارة فكر آلاف المفكرين. وأشعر بالاغتراب حين أبتعد ولو ساعات عن مكتبتى. ولو عرف الإنسان قيمة المكتبة لوضع فى اعتباره ضرورة أن يكون له مكتبة تنقله من حالة الجهالة إلى حالة المعرفة والنور. وثمرة القراءة تتمثل فى التأليف، وتأليف الكتاب يعد أعظم شئ فى حياتى. إنه أفضل بكثير من الزوجة والأولاد، فالتأليف يعد عملاً فرديًا إبداعيًا خلاقًا، فى حين أن الأبناء يعتبرون إنتاجًا مشتركًا بين الزوج وزوجته. والعمل الفردى أفضل من العمل المشترك. بالإضافة إلى أن الكتاب يعد الصديق الحقيقى للإنسان، أما الزوجة والأولاد فإنهم يمثلون عوائق أمام الفكر والإبداع.

أما عن الفلسفة ودورها فى عصر العلم، فإننى أقول بأن الفلسفة لا غنى عنها إلى أبد الآبدين فالعلم لا يجيب عن كل التساؤلات الخاصة بالإنسان والتى تدور حول الخير والشر والتفاؤل والتشاؤم والعناية الإلهية والحياة الأخرى. وقد نجد دولاً فى غاية التقدم العلمى ومع ذلك نجد أفرادها يطرحون العديد من الأسئلة والتى لا يجدون عنها إجابات من جانب العلم. فالإنسان يعد حيوانًا ميتافيزيقيًا إن صح هذا التعبير، ولا أتصور حياة الفرد تخلو من الفلسفة والتفلسف. بالإضافة إلى أن للفلسفة دورها فى حل العديد من المشكلات الاجتماعية، كما أنها تنمى عند الفرد منا القدرة النقدية. وكم نجد علماء جمعوا بين العلم والفلسفة، كم نجد أدباء جمعوا بين الأدب والفلسفة، كم نجد فنانين جمعوا بين الفن والفلسفة ومن هنا نجد أن الفلسفة – فيما أرى – تعد القاسم المشترك الأعظم: إنها تقوم على

العقل والعقل أفضل شئ خلقه الله تعالى فى الإنسان. وإذا قلنا للفلسفة وداعا، فمعنى هذا أننا نكون قد باعدنا بين أنفسنا وبين الإنسانية. ولو قدر لى أن أبدأ حياتى من جديد. فسوف لا أرتضى بالفلسفة بديلا. إنها تمثل التنفس بالنسبة للإنسان. وهذا ما أشعر به وأنا بين أحضان الكتب التى توجد بمكتبتى التى بدأت فى تكوينها منذ عام ١٩٥٠. وأكون فى غاية السرور حينما أضم إلى مكتبتى كتابا جديدا أخرج منه بفكرة بناءة. فكرة تنويرية، فكرة تضئ للإنسان طريق حياته، طريق وجوده، ولم يكن مصادفة أن يقترن العدم بالظلام، وأن يقترن الوجود بالنور. لقد كان ابن سينا فيلسوف المشرق العربى يقول فى مناجته لله تعالى: فالق ظلمة العدم بنور الوجود. ونور الوجود لا يمكن أن يتحقق لنا إلا من خلال المكتبة وما تضمه من كتب. هذا ما أعتقد به. ومن هنا أقول فإن مكتبتى هى حياتى، وحياتى لا أتصورها إذا ابتعدت عن كتب مكتبتى ولو ليوم واحد.

(١٧)

حوار حول ابن رشد ونهضة العرب

اجرى الحوار: أ. حزين عمر(*)

الرؤية غائمة، والسبل ضبابية، أمام أعيننا .. وكلما نهضنا من عثرة سقطنا فى حفرة، لم نعد نعرف من أين تأتى الضربة القادمة !! أين نحن – كعرب – الآن مما تتصارع به ساحة الفكر الإنسانى من قضايا وهموم وفلسفات واتجاهات؟! هل نشارك فيها ونغذيها، كما كان شأننا فى العصر الوسيط .. أم أننا اتخذنا مقعدنا من الجمود والصمت والضعف واستكنا له وسلمنا به؟! هل لنا دور فى صياغة عقل البشرية وثقافتها الحديثة. أم رضينا بتلقى فتات الامم الأخرى – وخاصة الغربية.

تساؤلات تدور فى عقول المثقفين دائما، والمهمومين بقضايا العرب ومصيرهم وبقائهم نفسه، فى ظل ما يحدث الآن فى أفغانستان وفلسطين .. ولا نعرف من الضحية القادمة؟! فى عيد ميلاده السادس والستين، وبعد معايشة نصف قرن لهذه الهموم يحاول د. عاطف العراقى الإجابة عن هذه التساؤلات، وهو المعروف برصد العلاقة بين التراث والمعاصرة، وبين العرب والغرب .. ويعد امتدادا طبيعيا للمدرسة العقلية التى أرساها ابن رشد، وأكد عليها كثيرا – بدون جدوى – فى العصر الحديث د. زكى نجيب محمود.

سألت د. عاطف العراقى:

الأصالة والمعاصرة قضية قديمة جديدة .. بدأت بكتابات رفاعة الطهطاوى، ولم تحسم حتى الآن .. فما زال مفكرو العرب منقسمين بين التمسك بالتراث أو الأصالة، والارتماء فى أحضان الفكر الغربى .. إلى متى ستظل هذه الازدواجية .. ولمن ستحسم المعركة؟!

قال:

الناس تتصور أن هذه الفكرة تضم كل من يرون الجمع بين الأصالة والمعاصرة .. لكن لو حللنا أفكار المفكرين سنجد أن من يجمعون بين الأصالة والمعاصرة منهم من يبدو الفكر الغربى عنده أكثر من التراث مثل طه حسين وزكى نجيب محمود، ومنهم من يغلب عليه التراث أكثر من الفكر الغربى كالعقاد .. هم فى دائرة واحدة .. وعلى سبيل التمثيل تعرف أن الفضيلة الخلقية (وسط) لكن الوسط هنا ليس وسطا رياضيا .. فحين أقول أن الشجاعة وسط بين التهور والجبن، فيعنى هذا أنها تأخذ من التهور أكثر مما تأخذ من الجبن.

موقفان متناقضان

(*) نشر الحوار بجريدة المساء، بتاريخ ٢٠ نوفمبر ٢٠٠١م.

أما الموقفان المتناقضان فهما أما الغرب - والغرب فقط - أو التراث - والتراث فقط. فسلامة موسى وشبلى شميل وحسين فوزى غربيو المشارب تماما .. وإذا ثلنا الرافعى والمنفلوطى وعبد الحليم محمود وجمال الدين الأفغانى فهم تراثيون فقط. أما عملية المزج بن الجانبين فلا يمكن أن تكون فى مساواة كاملة.. من هؤلاء التراثيين من هو منقطع الصلة بالثقافة الغربية، وربما يسئ فهمها.. فالأفغانى فى رده على الدهريين، وتفنيده لنظرية التطور لدواوين قال: أن رأس البرغوث تشبه رأس الفرس، فهل يمكن أن يتحول البرغوث إلى فرس؟! هذه مغالطة من جانب الأفغانى. لأن نظرية التطور لم تقل بهذا الكلام، لكن هذا يبين أن اعتماده الأكبر على التراث ويفكر بطريقته .. وهو هنا مستبعد من الدائرة التى تجمع بين الأصالة والمعاصرة. كالعقاد مثلا الذى لا نجد لديه سخرية من الحضارة الغربية بل يفيد منها.

بصفتك مفكرا ومنظرا فلسفيا .. هل رصدت فى الساحة العربية اتجاهات فكرية أخرى غير هذه التيارات؟

هذه اتجاهات ثلاثة: المنتمون للغرب، فقط والمنتمون للتراث فقط، ثم الذين يجمعون بينهما بنسب معينة، وقد نشأت من القائلين بالتراث جماعات سلفية تطلق على نفسها (الصحوة الإسلامية) أو (الإسلام السياسى) أو غيره من المصطلحات وهى بعيدة تماما عن الداعيين للجمع بين الأصالة والمعاصرة، والذين يأتى آخرهم- زمنيا - وخدم هذه القضية كثيرا زكى نجيب محمود، كما ذكر عنه توفيق الحكيم فى إحدى مقالاته.

ولم يكن يوما مقلدا للغرب، بل نبهنا إلى الجوانب الإيجابية فى الفكر الغربى وقد سألته يوما: لماذا لا تعلنها صراحة .. الغرب والغرب فقط؟! فقال: لو قلت بهذا فلن أجد فرقا بين الأوروبى والعربى، سوف يكون الإنسان العربى فاقد الذاكرة، أى يتناسى كل أمجاده الماضية.. ولدينا أمجاد لا أستطيع أن أقلل منها .. لدينا العقلانية عند الجاحظ وأبى العلاء المعرى .. وقال أيضا: لست مع التراث وحده، لأنه يعالج عصرا مضى، ولا يصح أن أرقص على الأطلال.

مساعد!!

السؤال الذى يطرحه حديثكم عن د. زكى نجيب محمود أن الغرب فى العصر الوسيط حينما اغترف من فكرنا الإسلام وحضارتنا لم ينسخ شخصيته تماما ولم يمحها .. كان يأخذ منا وكنا المبهرين بالنسبة له كما هم الآن مبهرون بالنسبة لنا .. كانوا يعاملوننا على أننا أساتذة لهم وأعداء فى الوقت نفسه. فيحاربوننا من ناحية- فى الحروب الصليبية وحروب الأندلس مثلا - ويقتطفون من علمنا ما استطاعوا من ناحية أخرى .. لماذا لا نتعاملمعهم الآن - ونحن فى موقف ضعف - كما تعاملوا هم معنا من قبل؟!

الموقف مختلف .. لأن هناك مبالغة فى الحديث عن تأثر الغرب بالفكر العربى .. لأنه كان تأثيرا مؤقتا، بمعنى أن الغرب حينما أفاد من ابن رشد فقد كانت فائدة مؤقتة. أى من خلاله عرفوا أرسطو، وبعد أن وصل الغرب إلى كتب أرسطو الحقيقية عادوا هم إليه دون واسطة وحديث عبد الرحمن بدوى أو العقاد عن أثر العرب فى الغرب يحمل كثيرا عن

المبالغة .. العرب أدوا دورا أقل من الدور الذى تؤديه أوروبا الآن .. أوروبا كانت ستتقدم بالعرب وبغير العرب .. وكان دورنا مجرد "مساعد" لفترة معينة.

أما أثر أوروبا الحديثة على العرب فمختلف، لأنهم استمروا فى الطريق. ونحن تراجعنا.

أننا أصحاب توكيل فكرى فقط. ولسنا مبدعين!! أى أن ما نقول به ليس من فكرنا. بل نردد أفكار الآخرين .. تماما كمن يبيع سيارة مرسيدس وهو لم ينشئها .. إن كل ما يحيط بنا الآن غربى .. إذن فمرحبا بالغرب.

ابن رشد .. فقط

أنا أتحفظ فى أن نذوب فى الغرب .. وأنت ترى - بهذا الرأى - أن نكون تابعين دائما، ومجرد متطفلين على موائد أوروبا. وحتى لو تقدمنا بنفس سرعة تقدمهم الآن فلن ندركهم، نهم لا يقفون حتى نلحق بهم .. فلابد من حل جذرى لهذه المسألة المتعلقة بوجودنا وبقائنا ذاته .. وأنتقل لسؤال أخر يتعلق باهتمام كبير من اهتماماتك وهو (ابن شد) .. بعد ثمانمائة عام على وفاته .. أين هو من الفلسفة والفلاسفة العرب بالنظر إلى ابن سينا مثلا، وكذلك من الفلاسفة الإغريق؟ هل هو شارح فلسفة أم فيلسوف أم مفكر بالمصطلح الحديث؟

سؤال من أهم الأسئلة المطروحة على العقل العربى .. ورأيى أنه الفيلسوف الوحيد فى حضارتنا العربية، لأنك تعلم أن المشرق العربى وجد أمثال الفارابى وابن سينا - والغزالى لم يكن فيلسوفا - وفى المغرب العربى وجد ثلاثة فقط. ابن باجة، وابن طفيل. وابن رشد .. وهو الفيلسوف الوحيد الذى يملك حسا نقديا عقليا .. الحس النقدى موجود فعلا لدى ابن طفيل وابن باجة، لكن بدرجات أقل من ابن رشد .. فهو يقف على قمة الفلسفة العربية.

لم يدع ابن رشد إلى ما يقال عنه (دولة دينية) .. فجذور الفكر العلمانى موجودة لديه .. وفى الوطن العربى نحتاج الآن إلى هذا الفكر .. فإذا وجدنا فى تراثنا شخصا كابن رشد فيمكن أن يكون قاعدة لتوجهنا الحديث، وسوف يحل لنا مشكلات كثيرة .. فمثلا من يدعو للحضارة الغربية قد يعترض عليه .. لكن العودة إلى التراث لا اعتراض عليه، خاصة أن انطلاقنا يبدأ من شخص عربى مسلم من أهلنا .. أن الدائرة قد ضاقت الآن على العرب، وأصبحت دائرة ظلام ولا معقول، والظلام يرتبط بالعدم .. ولذا كان خطاب ابن سينا لخالقه: (يا فالق ظلمة العدم بنور الوجود) .. لذلك فنحن كعرب تائهون الآن. لا نعرف البوصلة التى نتحرك بها .. وابن رشد يمكن أن يكون هو النموذج الذى تبدأ به رحلتنا.

(١٨)

حوار(*) حول الإرهاب وفكر الجماعات الأصولية ومشكلة أفغانستان

أجرى الحوار: الأستاذ علاء عريبى

هل قتل المدنيين من الكتابيين جائز شرعا؟ هل أباحت الشريعة الإسلامية دم الكتابى سواء كان طفلا أو شيخا أو امرأة؟ هل نادت بقتل المشرك والكافر؟ وهل الكتابى يدخل ضمن إطار الكفار والمشركين؟ هل خطاب الجماعات الإسلامية خاصة تنظيمى القاعدة والجهاد. يعد شكلا من أشكال الفقه الإسلامى الصحيح؟ وما هى الأصول التى اعتمدت عليها هذه الجماعات فى إنتاج فتاويها؟ هل من أثر فكرى لجماعات أو أشخاص بعينها فى منتجهم الفقهى؟ وهل خطابها يدخل ضمن أطر الفقه أو اليوتوبيا أم الأيديولوجيا؟ وما هو موقف الشرع من منفذى ومخططى وممولى العمليات العسكرية؟ هل هى عمليات انتحارية أو استشهادية؟ منفذها من الجهة الشرعية يعد شهيدا أم مجرما؟

كما أنه بات علينا أيضا معرفة موقف الشرع من الاعتداءات الأمريكية البريطانية على دولة – بغض النظر عن ديانتها – بهدف الانتقام من المشتبه فيهم تنفيذ العمليات؟ وماذا لو كانت هذه الدولة إسلامية؟ هل يجوز شرعا أن تشارك دولة إسلامية الدولة الكتابية فى ضرب هذه الدولة؟ وماذا لو كانت الجماعات المراد تصفيتها أو القبض عليها قد تحصنت بين المسلمين غير المستهدفين؟ وماذا لو رفضت هذه الجماعات الخروج من بين المستهدفين؟ وماذا لو كان تحصنها هذا بموافقة ولى الأمر؟ وماذا لو كان بموافقة غير المستهدفين أنفسهم؟ هل سيصير المقتول من غير المستهدفين شهيدا؟ أم أنه سيكون شريكا بموافقته على بقاء هذه الجماعات؟، هل يجوز شرعا التحصن وسط المدنيين إذا كان تحصنى هذا هو سبيلى الوحيد للنجاة أو النصر أو لرفع أو تجنب ضرر؟ هل يجوز شرعا التضحية بمئات المدنيين المسلحين؟ وما هو موقف الشرع من إعلان الحرب كليا أو جزئيا على دولة تساند أخرى معادية لشعبى أو لأخرى من ديانتى؟ هل يجوز إعلان الجهاد الجزئى أو الكلى على الدولة المساندة فى وقت لا تسمح فيه ظروفى الاقتصادية أو الثقافية؟ هل يجوز إعلان الجهاد على دولة أعلم مسبقا أنها قادرة على سحقى وإبادة جنودى وعتادى واقتصادى ومعنوياتى؟ ما هو الفرق بين قتل المدنيين فى الدولة المعادية والمساندة؟ إذا كان المدنى فى الدولة المعادية يساعد الحاكم بالمال والفكر والتعبئة واغتصاب أرضى هل تسمح الشريعة لى بقتله حتى لو كان غير مسلم؟ هل يجوز قتله إذا كان عاجزا أو معاقا أو شيخا أو صبيا أو طفلا؟ وهل يجوز فعل هذا مع مدنيى الدولة المساندة؟

وهل من مصلحتى تحويل هذا الصراع إلى صراع عقائدى دينى؟

(*) نشر بجريدة القاهرة، بتاريخ ٣٠/١٠/٢٠٠١م.

فى هذا الموضوع سوف نجيب على بعض هذه الأسئلة وغيرها مع الدكتور عاطف العراقى أستاذ الفلسفة الإسلامية، صاحب العديد من المؤلفات الفكرية، كما أننا سنحاول فى هذا الموضوع الوقوف على بعض المصادر الفكرية لأيديولوجية أو يوتوبيا أو فقه الجماعات التى ترفع شعار الإسلام وسيف الجهاد فى وجه الحكومات والشعوب، سواء كانت هذه الحكومات من المسلمين أو الكتابيين؟.

د. عاطف .. ما رأيك فى الشعار الإسلامى الذى ترفعه الجماعات المعارضة لحكوماتها والحكومات الكتابية؟

أعتقد أنه يجب أن نضع فى الاعتبار: أنه لا سياسة فى الدين ولا دين فى السياسة، وعلى المجتمعات التى تريد لشعوبها أن تتقدم وأن تلحق بركب التقدم التكنولوجى والثقافى والحضارى عليها أن تأخذ بهذا المبدأ.

لقد سبق وأعلن أنور السادات هذه المقولة وقامت الجماعات بتصفيته جسديا؟

وبغض النظر عن الأسباب الحقيقية وراء عملية اغتيال الرئيس الراحل أنور السادات، إذا كانت الجماعات تقول بأن الإسلام دين ودولة فإن هذا يعد خلطا فى المفاهيم، ويضع الأمور فى غير نصابها الصحيح، خاصة وأن السياسة - كما نعلم - تقوم على مبدأ الغاية تبرر الوسيلة.

العديد من الحكام لا يأخذون بهذا المبدأ الميكافيللى؟

أردنا أو لم نرد، هذا المبدأ هو السائد فى المعاملات الدولية الآن، وبشكل أكثر تحديدا، بعد زوال المعسكر الثانى، الاتحاد السوفيتى، بل أن أمريكا نفسها حينما تقدم معونات وقروض إلى بعض الدول، تضع فى اعتبارها قبل كل شئ، درجة قرب هذه الدولة منها، كما أن السياسة من حيث إنها صناعة بشرية فهى متغيرة أما الدين فهو ثابت، وبالطبع لا يمكن أن نلحق الثابت بالمتغير.

لا يخفى عليك أن القرآن قد تضمن العديد من الأحكام المقرر تنفيذها مدنيا، فهو غير منفصل؟

لا تعارض على الإطلاق، ويمكن للدول الإسلامية أن تضع فى اعتبارها الأمور الثابتة من الدين، الأمور التى لا خلاف عليها، لكن المشكلة الحقيقية تكمن فى الفهم الخاطئ لصحيح الدين، والإصرار على تطبيق هذه التأويلات المخالفة، وإجبار العامة على الأخذ بها، وأيضا تكفير المخالف كليا أو جزئيا لهذه التأويلات، والعمل على إهدار دمه، ليس المطلوب منا أن نؤكد بأن الإسلام يقول بنظام الخلافة أو الملكى أو النظام الجمهورى، وإذا لم نأخذ بأحد هذه النظم أصبحنا خارجين على الدين، نأخذ بما يريحنا ويساعدنا على الحياة الكريمة، ما دام ما أخذنا به لا يخالف صحيح وروح الدين، كما يجب علينا عند الأخذ بأحد هذه النظم أن نضع فى الاعتبار الملايين من الأخوة المسيحيين الذين يعيشون معنا داخل المجتمع، ويجب أن نضع صوب أعيننا أن الدين مقدس ولا يجب وضعه فى مقابلة المتغير. وإذا كان أنور السادات قد قام بتشجيع الجماعات الإسلامية. وسمح ها بنشاط داخل الجامعات لأسباب خاصة به سياسيا، فقد أثبتت الأيام أنه كان مخطئا، خاصة وقد تأكد

أن هذه الجماعات التى تطلق على أنفسها صفة الإسلامية، كانت تمول من بعض الدول الأجنبية والخليجية. وغير خفى على أحد أن هذه الجماعات تمتلك مليارات الدولارات. وسبق وقد نبهت أنا وغيرى - وقتها - فى العديد من المناسبات والمحافل، بالصلة القوية التى تربط هذا التيار المتأسلم الإرهابى ببنك التقوى فى جزر الباهاما، ومن المعروف أن هذا البنك يعتمد فى تمويله بالدرجة الأولى على تجارة المخدرات، وليس من المعقول أن نغفل أفغانستان التى يعد نظامها من أبرز النظم التى تتاجر فى المخدرات، وهو ما يخالف صحيح الدين فليس فى الإسلام ما يدعو إلى الاتجار فى المخدرات.

يقال أن هذه الجماعات اعتمدت كثيرا على أفكار ابن تيمية؟

هذا الكلام صحيح إلى حد كبير. خاصة وأن المنشورات التى كان يتم ترويجها داخل مصر. كانت تعتمد بالدرجة الأولى على أفكار ابن تيمية.

هل اعتمدوا عليه وحده؟

ابن تيمية يمثل الركن الأساسى أو حجر الزاوية فى تشكيل فكر هذه الجماعات المتأسلمة، لكن علينا ألا نغفل تأثر هذه الجماعات- قبل ابن تيمية - بفكر فرقة الخوارج، وتأثرهم بفكر بعض المحدثين.

مثل؟

جمال الدين الأفغانى، والمودودى، هذا إلى جانب تأثرهم ببعض المعاصرين الذين يتم تمويلهم من بعض الدول النفطية، ولك أن تتذكر عندما قام الرئيس جمال عبد الناصر بضرب الإخوان المسلمين، أين ذهبوا؟ الثابت أنهم لجأوا إلى الدول النفطية. يضاف إلى ذلك الأنشطة السياسية المتأسلمة فى الوقت الراهن، على سبيل المثال لا الحصر، ما أطلقوا عليه بالبنوك الإسلامية، هل لهم أن يقولوا لنا هل بعلم الاقتصاد ما يسمى بالإسلامى أو غير الإسلامى؟ هل علم الاقتصاد يتضمن علما للمسلمين وآخر للكفار؟

بمناسبة الكفار .. ما رأيك فى تكفير هذه الجماعات لحكام الدول الإسلامية والكتابية؟

هذا من قبيل الخلط بين الدين والسياسة، الذى سبق وأشرت إليه من قبل، بالإضافة إلى أن ديننا الحنيف لم يرخص للإنسان تكفير غيره، سواء كان هذا الغير من نفس الديانة أو من غيرها.

وهذا الحق احتفظ به الله سبحانه وتعالى لنفسه، فهو وحده عز وجل القادر على تحديد هذا والكشف عما بداخل الصدور، سواء فى قلب المسلم أو الكتابى، والله جل علاه وصف المسيحيين واليهود فى كتابه العزيز بالكتابيين.

وهذا ما دفع متفلسفة بغداد والبصرة، إخوان الصفا، فى القرن الرابع الهجرى إلى محاولة التوفيق بين الأديان المنزلة جميعا.

ما هو رأيك فى العملية التى تم تنفيذها فى أمريكا وراح ضحيتها الآلاف من المدنيين؟

بداية يجب أن نقرر مسئولية الحكومات الأمريكية عما حدث، ومسئوليتها هذه ترجع إلى عاملين، الأول: أن أمريكا سبق وقد شجعت الإرهاب، ولم تضع في اعتبارها دعوة الرئيس حسنى مبارك، والتى دعا فيها إلى مقاومة الإرهاب. بعد أن عانت مصر الكثير من هذه العمليات الإرهابية، وقد تأثر اقتصادنا تأثيرا بالغا، فالثابت أن أمريكا هى أكثر الدول التى لعبت وشجعت هذه الجماعات الإرهابية، والمعروف جيدا للجميع أن أمريكا هى التى زرعت أسامة بن لادن فى المنطقة، كما أنها وبعض الدول الخليجية التى شجعت الجماعات المتأسلمة للعمل تحت وفوق الأرض، العامل الثانى: أن أمريكا لم تكن عادلة فى معالجة القضايا الدولية، خاصة القضايا المتعلقة بالعرب والمسلمين.

هل الشرع يجيز هذه العمليات؟

بالطبع لا يجيزها بحال من الأحوال، فهذه العمليات إرهابية ما من شك، وليس هناك دين أقر الاعتداءات على المواطنين الأبرياء، خاصة إذا كان بينهم عدد من المسلمين.

أفهم من هذا أنه لو لم يكن بها ضحايا من المسلمين لأصبحت حلالا؟

غير صحيح بالمرة، فالإسلام قد حرم الاعتداء على النفس الإنسانية بدون إدانة قطعية يشهد بها شهود عدل.

منفذو هذه العمليات .. هل يجوز منحهم درجة الشهادة؟

لا طبعا، إلا إذا ثبت بدليل قاطع إدانة الذين راحوا ضحية هذه العمليات.

ما هو تصنيفك لهذه العمليات؟

عمليات إرهابية بالطبع، ولو كان الذين رتبوا ونفذوا ومولوا هذه العمليات على درجة من الوعى والعقل، لكان وجهوها إلى جهات أخرى.

مثل؟

إسرائيل، العدو المغتصب للأرض العربية والإسلامية.

ما رأيك فيما أعلنه بن لادن من أن قتل الكتابيين هو فرض عين على كل مسلم؟

بهذه الفتوى الخطيرة علينا تصفية كل أصحاب الديانات الأخرى، بمعنى أن نقتل الملايين من أصحاب الديانة المسيحية واليهودية والبوذية، وأشك أن الله عز وجل أباح فى أية ديانة قتل أصحاب الديانات الأخرى، هذا بخلاف المشركين.

بن لادن وأتباعه من تنظيمى القاعدة والجهاد، أباحوا قتل المدنيين الأمريكان لأنهم يقرون سياسة الحكومة، والحكومة الأمريكية تساند إسرائيل؟

هذا كلام فارغ، وإذا كان ابن لادن يريد أن يتمسح فى القضية الفلسطينية. فلماذا الآن وليس من قبل، ولماذا لم يوجه هذه العمليات إلى قلب إسرائيل؟ وأين كان قبل هذا الوقت؟. ولماذا لم يفصح عن مبرره هذا سوى الآن؟، الطريف أن هذا التناقض هو ما شجع ياسر عرفات إلى استنكار ما فعله ابن لادن. لأنه يعلم تماما أن ابن لادن يتاجر بالقضية الفلسطينية من جهة لتبرير فعلته، ولكى يستدر مشاعر البسطاء من المسلمين من جهة أخرى.

ماذا عن توصيفه للاعتداء الأمريكي عليه وعلى تنظيمي القاعدة والجهاد، بأنه حرب على الإسلام؟

بداية أشير إلى أن تعبير الحرب الصليبية الذى ورد على لسان بوش، لا يعنى بالضرورة الدلالة التى تم الترويج لها فى العالم الإسلامى. أما بالنسبة لمحاولات ابن لادن فى توصيف الرد الأمريكى بأنه هجوم على الإسلام فهو سخف وترهات، لأن الإسلام برئ منه ومن العمليات الإرهابية التى قام بها.

لماذا اعتقد البعض فى الدول الإسلامية والعربية أنها حرب على الإسلام والمسلمين؟

لأسباب كثيرة، منها الأقوال التى ذكرها أسامة بن لادن. ومنها أن أمريكا دولة مسيحية، فضلا عن أن العرب دائما ما يفسرون الاعتداءات عليهم من غير المسلمين. من منظور إسلامى.

إذا كانت عمليات ابن لادن بالفعل إرهابية .. لماذا رفض حكام الدول الإسلامية والعربية مشاركة أمريكا فى القصاص؟

ما المصلحة التى سوف تعود على العرب والمسلمين من الدخول فى هذا التحالف، خاصة وأن الاعتداء قد وقع على أمريكا، كما أن الدول العربية والإسلامية لا تمتلك من الأسلحة ما تمتلكه أمريكا، يضاف إلى ذلك أن العرب والمسلمين يعتقدون أن أمريكا لم تكن ذات موقف عادل من القضايا الخاصة بالمنطقة. هذا بخلاف أن هذه الحرب تعد غامضة من حيث النتائج، بسبب طبيعة الأرض الأفغانية.

لهذه الأسباب فقط أم لعدم إعانة الكتابى على المسلم؟

أعتقد للأسباب التى أشرت إليها من قبل، ولا أظن أنها لمناصرة الكتابى على المسلم.

رجال المؤسسات الدينية رفضوا التحالف لعدم المناصرة لماذا؟

ربما كان هذا الشعور من جانبهم بسبب الأخطاء العديدة التى وقعت فيها أمريكا. وربما لبعض الاعتداءات التى وقعت على المسلمين فى بعض الدول الأوروبية بعد الواقعة مباشرة.

ماذا عن ضرب الأمريكان لدولة بأكملها؟

فى رأيى ليس له أى مبرر على الإطلاق، ولو كانت أمريكا قد ركزت على تجفيف المنابع المالية التى تغذى الإرهاب كان كافيا. لأنه لا يوجد ما يبرر شن حرب على شعب أعزل، ثم ما هو ذنب الشعب الأفغانى لكى يلقى عليه الأطنان من الأسلحة شديدة الدمار والفتك،وما ذنب الشعب لكى يضطر الآلاف إلى ترك ديارهم وأرزاقهم للفرار بحياتهم وحياة أولادهم إلى الجبال والإقامة فى المعسكرات، فى البرد والجوع والتشرد. ليس من المنطقى أن تقوم دولة بشن حرب على دولة بسبب الثأر من بعض الأشخاص. ولو سلمنا جدلا أن أمريكا نجحت فى القضاء على ابن لادن وأعوانه داخل أفغانستان، هل ستقضى على الإرهاب بشكل نهائى؟ أشك فى هذا، خاصة وأن الإرهاب لا يتوقف على ابن لادن ورفاقه

داخل أفغانستان، ولا على أعوانه فى سائر البلدان، كما أنه لا ينحصر بين المتطرفين الإسلاميين فقط، بل تجده فى سائر الأديان والشعوب، وكما سبق وقلت، أكرر. وأقول كان يجب على أمريكا أن تكتفى بخنق مصادر التمويل والقضاء عليها، لأنه من خلالها تنشط الجماعات وتنفذ أعمالها الدنيئة ضد الحكام والمدنيين على حد سواء.

المسلمون والعرب فى حالتهم هذه .. هل من مصلحتهم تحويل الصراع مع إسرائيل وأمريكا إلى صراع عقائدى دينى؟

أين القوات والأسلحة والأموال التى تعينهم على هذا، أنت لو نظرت إلى الخريطة العربية الحالية تكتشف العجب، أن التقارب بين دولة عربية أو إسلامية مع الأوروبية. أكثر من تقاربها بجارتها العربية أو الإسلامية، وإذا عدت بالذاكرة عشر سنوات إلى الخلف يتبين لك أن الذى قام بحل مشكلة بين دولتين عربيتين إسلاميتين. دولة مسيحية.

ما رأيك فى القول بأن الإسلام لم ينتج سوى حضارة متخلفة؟

هذا كلام ليس له أساس من الصحة، لأن الحضارة الإسلامية العربية قدمت عطاءات لا حصر لها إلى الدول الأخرى ولعدة قرون .. لذا علينا أن ننادى بالتعاون بين الحضارات، وليس بالتصادم بينها، وإذا كانت الحضارة العربية الإسلامية الآن تقل فى العطاء عن الحضارة الأوروبية، خاصة من حيث التقدم التكنولوجى والنظريات الأدبية والفلسفية. فيجب ألا ننسى ما قدمته من عطاء فى الماضى عبر القرون للحضارة الغربية.

ماذا عن تقسيم ابن لادن العالم إلى فسطاطين .. فسطاط للكفر والآخر للإيمان. الأول يضم الدول الغربية والثانى الإسلامية؟

هذا تقسيم خاطئ تماما، لأنه يقضى على التعاون بين الأفراد والشعوب، وعلى ما أظن أنه لا يوجد فى فلسفة التاريخ ما يسمى بدول الإيمان ودول الكفر، والثابت تاريخيا أنك قد تجد داخل دول الإيمان أناسا أكثر سوءا فى السلوك ممن هم داخل دول الكفر التى يراها العلامة ابن لادن، وأشهد أننى فى حياتى لم أصادف فيما قرأت تصنيفا أطرف من هذا التصنيف.

ودعوتهم إلى قتل السياح لعدم حصولهم على إذن من المؤمنين، وأخذهم الإذن من الحكام الكفرة، على اعتبار أنه لا أمان لكافر على كافر؟

هذا تفكير خرافى بالدرجة الأولى، يهدف إلى نشر الفساد فى الأرض التى خلقها الله عز وجل للناس جميعا، وأرى للرد على هذه الآراء الإرهابية الظلامية، أن نتحرك لنشر النور فى كل مكان، ولتكن دعوتنا هى التنوير والقضاء على كل فكر متطرف، بهدف القضاء على هؤلاء المفسدين، وعلى الذين يعتمدون على تجارة المخدرات، علينا أن نجاهد من أجل الكشف عن الأغراض الحقيقية لهؤلاء حتى يتضح لعامة الناس من البسطاء زيف فكرهم وحتى يتأكدو أنهم ليسوا أمام سوى مجموعة من المرضى.

هل من أثر لسيد قطب فى فكر هؤلاء؟

بالفعل له تأثير، والطريف في هذه الجماعات أنها استفادت من العديد من الدعوات والأفكار ونجحوا إثر صبغ بعض هذه الأفكار بصبغة إرهابية في تحقيق أغراضهم المغلوطة والدنيئة التي يسعون إليها.

ألا تتفق معى في أنهم نجحوا في تصدير صورة مشوهة عن الإسلام والمسلمين إلى الدول الغربية؟

للأسف الشديد ما نقل عنهم إلى الغرب يعد إساءة إلى الدين الإسلامى الحنيف. دين التسامح وتعمير الأرض، وليس أدل على ذلك من أن الله عز وجل قد خلق عيوننا في مقدمة رؤوسنا، لأنه جل في علاه أراد أن ننظر للإمام وليس للخلف، وأقصد بالخلف الدعوات الظلامية التي تعوق سير وتقدم المجتمع. أضف إلى هذا أنه لو انتشرت هذه الأفكار، فإنها ستؤدى إلى فتنة كبرى في كل مكان.

وما رأيك فيما ينادون به من العودة بالمسلمين إلى أيام الإسلام الأولى؟

أبدا، فإن دعوتهم هذه ليس المراد بها الإيمان الثابت الحق، بل إن مرادهم من هذه الردة هو الارتداد بالعادات والتقاليد وبالثقافة والتقدم الحضارى إلى ثقافة وحضارة وعادات وقت النزول. يرغبون في أن نلبس ملبس البداوة، وأن نعيش حياتهم البدائية التي كانوا عليها قديما، على خلفية أن الإسلام ينادى بهذا .. مع أن الإسلام لم يشر إلى هذا من قريب أو بعيد، وأن الإسلام ما أكد على شئ أكثر من القيم الكبرى، قيم الحق والخير والسلام والجمال. وهم يعلمون جيدا أن ما صلح في الماضى لا يصلح للحاضر. وهل إجبارهم الأفغان على استخدام الدواب في تنقلاتهم، وحرمانهم من وسائل الإعلام يعد من الإسلام في شئ، والغريب في هذا الأمر أنهم في الوقت الذى يحرمون فيه الأفغان من هذا. نجدهم يستخدمون الصاروخ والأسلحة الحديثة في عملياتهم، فلماذا هذه حلال والأخرى محرمة، أليست الأسلحة مصنعة في دول الكفر مثل غيرها؟ هذا المنطق المتخلف المتناقض يذكرنا بالتحقيق في قضية شكرى مصطفى، حينما قال إنه لا يستخدم الثلاجة لأنها مصنعة في بلاد الفرنجة، وهم كفرة، فقيل له: وقتل الشيخ الذهبى بسلاح حديث تمت صناعته في بلاد الفرنجة ألا يعد محرما؟. لماذا حللت السلاح وحرمت الثلاجة؟ .. فلم يستطع أن ينطق بكلمة واحدة، مع أنه كان يصول ويجول. حيث أكد أن الثلاجة لم تكن على أيام الرسول صلى الله عليه وسلم، كما قيل له لماذا استخدمت آلة الطباعة في طباعة المنشورات وهى من صناعة الغرب الكافر، فضلا عن أنها لم تكن على أيام الرسول الكريم صلى الله عليه وسلم؟..

(١٩)
حوار حول عدد وحجم الخرافات فى التراث العربى(*)

هل يحتاج عاطف العراقى - أستاذ الفلسفة الإسلامية فى جامعة القاهرة - إلى تعريف؟ فهو فى نظر الكثيرين يعد التلميذ النجيب المعاصر للفيلسوف العربى الإسلامى "ابن رشد"، ومن هنا آثر أن تكون رسالته فى الماجستير عن هذا الفيلسوف. أما الدكتوراة فكانت عن ابن سينا. ليجمع بين طرفى الفكر العربى الإسلامى فى مشرقه ومغربه. وله إلى جانب ذلك عشرات الأبحاث والكتب عن مفكرى عصر النهضة. بدءا من الشيخ محمد عبده. والشيخ مصطفى عبد الرازق. وشقيقه الشيخ على عبد الرازق. وطه حسين. والعقاد. كما أشرف على عشرات الرسائل الأكاديمية فى الجامعات المصرية.

هذا جانب من جوانب شخصية عاطف العراقى. الجانب الثانى هو عزوفه عن الحياة الإعلامية والأضواء، وعزوبته التى طالته حتى بعد الستين. رافضا الزواج، ورافضا الخوض فى المشكلات الصغيرة التى قد تضطره إلى الخروج من صومعته. ذلك الخروج الاضطرارى الذى يأبى أن يحسبه من أيام عمره، ولأنه لم يقرأ أو يكتب أو ينجز الإنجاز الحقيقى الذى تعودته نفسه منذ شبابه المبكر.

هناك جانب ثالث فى شخصية العراقى يكاد يقترب ويتشابه مع شجاعة سقراط وبطولة أرسطو وخطورة بيكون، وهو الجانب الخاص بإثارة المشاكل دوما فى الحياة الفكرية، فهو أول من نقد ابن سينا نقدا عنيفا فى رسالته فى الدكتوراة، لدرجة أن الدكتور إبراهيم بيومى مدكور - أحد المناقشين لهذه الرسالة - أعلن عن قلق ابن سينا فى قبره بسبب ما كتبه عاطف العراقى. وهو الذى هاجم المتطرفين وغلاة المتعصبين مدافعا عن فكرة التسامح بين الأديان، ومشاركا فى كل المؤتمرات الدولية التى عقدت تحت هذا العنوان. وليس آخرا فهو المتشدد فى نقده ضد المخرج السينمائى يوسف شاهين عندما أعلن الأخير عن عزمه إخراج فيلم عن الفيلسوف "ابن رشد" هو فيلم "المصير".

وبين هذه الجوانب وغيرها يتجلى ثراء عاطف العراقى وسعيه الدائم إلى إنجاز الدور المنوط به كمفكر معاصر، صاحب رؤية اجتماعية، وحتى تتضح الجوانب الأخرى فى حياة هذا المفكر، لنا أن نقف عند البدايات الأولى التى شكلت وعيه ودفعته إلى دراسة الفلسفة ليقول لنا فى هذا الحوار الشيق معه:

الذى حدث أننى حصلت على الدرجات النهائية فى مادة الفلسفة فى شهادة الثانوية العامة - شهادة التوجيهية آنذاك - والتحقت بقسم الفلسفة فى كلية آداب القاهرة،

(*) أجرى الحوار الأستاذ مجدى حسنين. ونشر بجريدة الرأى العام فى ١٩٩٧/٣/٣م، ١٩٩٧/٣/٤م.

وأصررت على مواصلة الدراسات العليا، رغم تعييني مدرسا في مدينة أسوان، حيث لم يتم تعييني في الجامعة في ذلك الوقت. وواصلت نشاطي بعد ذلك منطلقا من مفهومي لأستاذ الجامعة، الذي لابد أن يكون له دور في المجتمع، ولا يقتصر على تلقين الدروس في الكلية، فكان عملي خارج الكلية أكثر من عملي داخلها. وأود أن أشير هنا إلى مسألة مهمة في تحديد نوعية اهتماماتي الدراسية، إذ رغبت في البداية أن أسجل في الفلسفة اليونانية مع الدكتور أحمد فؤاد الأهواني، لكنه ألزمني بالدراسة لمدة ثلاث سنوات في قسم "كلاسيك" (الفلسفة الكلاسيكية) في الكلية ذاتها، ونصحني بعد ذلك بدراسة الفلسفة الإسلامية. ووقع اختياري على "ابن رشد" لكونه أكثر الفلاسفة تأثرا باليونان، ولذلك جاء موضوع رسالة الماجستير عن "النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد". أما الدكتوراة فكانت تحقيقا لكتاب "السماع الطبيعي من كتاب الشفاء" لابن سينا.

التسامح الديني

هذا الوقوف على الجوانب الفكرية في التراث الفلسفي اليوناني والإسلامي على حد سواء، هل كان دافعا إلى تبني فكرة التسامح الديني والمشاركة في ترسيخها، أم أن هناك جوانب أخرى تود الإشارة إليها هنا؟

الحقيقة أن صلتي بالأب الراحل الدكتور جورج شحاتة قنواتي كانت وراء هذه الفكرة، إذ ساعدني الرجل أثناء دراستي للدكتوراة. وفتح لي أبواب مكتبة دير الآباء الدومنيكان، التي تعد من أعظم مكتبات الشرق الأوسط من حيث الثراء العلمي والنظام، كما كان أحد المناقشين لي في رسالتي للدكتوراه. وكان أحد الدافعين عندي لممارسة فكرة التسامح بين الأديان، على أساس أن التعصب أساسا خارجا عن الدين، والمشكلة في العالم العربي ليست في الدين، ولكن في بعض رجال الدين، الذين يسيئون إلى الدين. وكبار المفكرين العرب في التراث الفكري نبهونا إلى خطورة هذا السلوك، فمثلا "الكندي" وهو فيلسوف إسلامي قال: "يا رجال الدين أنتم عدماء الدين، لأنه من تاجر بشئ باعه، ومن باع شيئا لم يصبح ملكا له، فأنتم عدماء الدين ولستم رجال الدين".

وأبو حامد الغزالي نفسه في إحياء علوم الدين قال: "يا رجال الدين كنتم مطلوبين، وأصبحتم الآن طالبين" .. أي بعدما كان الخليفة يتمنى أن ترضوا عنه، أصبحتم الآن تجرون في ركاب الخليفة كنوع من التجارة بالدين.

و"ابن رشد" في كتابه "فصل المقال" قال: قد نجد بعض رجال الدين أبعد ما يكونون عن الفضيلة العلمية، مع أن المفروض برجل الدين أن يكون ملتزما بهذه الفضيلة أكثر من غيره.

وانطلاقا من هذه القراءات التراثية وجهني الأب جورج قنواتي وغيره من المفكرين في مصر، إلى الاهتمام بفكرة التسامح بين الأديان وبخاصة أن المجتمع المصري يختلف في تركيبته عن بعض المجتمعات العربية. مما يفرض تحقيق فكرة التسامح وهذا مما جعلني أمسك باتجاهين يكمل أحدهما الآخر، اتجاه الفكر العلمي الغربي واتجاه الفكر العربي، اللذان يدعوان إلى هذا التسامح، فحضرت كل المؤتمرات العالمية والعربية في

هذا الصدد، كما قابلت البابا يوحنا بولس الثانى، وكثيرا من المفكرين العرب والغربيين الذين يدعون إلى التسامح بين الأديان.

وما مدى ارتباط فكرة التسامح بين الأديان بقضية التنوير والعقلانية؟

الارتباط وثيق بلا شك فى ذلك، بل إن اعتقادى بالتسامح بين الأديان، هو الذى دفعنى إلى الكتابة فى قضايا التنوير، وأن أقف عند التراث ناقدا وليس مسلما بكل ما جاء فيه، فالذين أنتجوا هذا التراث فى الأصل هم أفراد وبشر، كما أن الحقائق العلمية فى عصرنا تختلف وتغيرت عما كانت عليه فى عصرهم، ولذلك وجدت فى كتب التراث العربى أن حجم وعدد الخرافات أكثر من سكان الدول العربية، وأعلنت يومها أنه آن الأوان أن نبتعد عن فكرة التسليم بالتراث لمجرد أنه تراث، ومن هنا جاءت سلسلة الكتابات عن القضايا التنويرية وآخرها ما صدر فى بيروت بعنوان "العقل والتنوير فى الفكر العربى المعاصر".

العقلانية والأصولية

فى إطار الدفاع عن التسامح والتنوير والعقلانية ألا ترى تناقضا فى اختيارك لمفكر عقلانى فى رسالة الماجستير هو ابن رشد، واختيارك لمفكر أصولى فى رسالة الدكتوراة هو ابن سينا؟

كنت حريصا على عدم التعارض بين الرسالتين، وأنا معك فى أن ابن سينا صاحب اتجاه إشراقى، به بعض مسوح الصوفية، وهو ليس اتجاها عقليا، كما هو الحال مع ابن رشد، لكن اتجاهى إلى ابن سينا لم يكن للتسليم بآرائه العلمية، ولكن لنقدها باعتباره أكبر فلاسفة المشرق العربى، وما زلت أذكر قول الراحل الدكتور إبراهيم بيومى مدكور وكان عضوا فى لجنة مناقشة رسالتى للدكتوراة، عندما أعلن أن ابن سينا يهتز الآن فى قبره، حينما يعلم بأنك قمت بنقده نقدا عنيفا، نظرا لأن ابن سينا أقام علمه على أساس رؤيته للعناصر الأربعة، والعلم الحديث الآن يؤكد وجود أكثر من مائة عنصر، بالإضافة إلى أن العلم كم وليس كيفا، والدليل على هذا أننا لا نجد ابتكارا ولا مخترعا واحدا من المخترعات العلمية الكبرى سواء من العصر اليونانى أو من العصر العربى، لأن النظرة إلى العلم أيامهم لم تكن تسمح أبدا بالتوصل إلى هذه الابتكارات التكنولوجية. من هنا جاء اختيارى لابن سينا، لنقد هذه النظرة العلمية المليئة بالخرافات، والتأكيد على أهمية العقل. باعتباره أقدس شئ فى الإنسان.

ذهبت أوروبا إلى ابن رشد ونحن إلى الغزالى فكان فارق العقلانية عندهم ونقيضها عندنا.

فى الجزء الأول من هذا الحوار مع أستاذ الفلسفة المصرى عاطف العراقى طرحنا قضايا عدة تتصل بقضايا التسامح بين الأديان والأصولية وشروط التنوير ونقد فلسفة ابن سينا، ونستكمل فى هذا الجزء هذا الطرح ومضيفين إليه مسائل أخرى.

هل معنى ذلك أن اختيارك لأى فيلسوف مشرقى آخر كان سيتم بالنقد نفسه الذى نقدت به ابن سينا؟

بالطبع .. لأننى كتبت عن كل فلاسفة العرب بلا استثناء ونقدتهم كلهم. كتبت عن الكندى أول الفلاسفة فى "مذاهب فلاسفة المشرق العربى". والفارابى فى "ثورة العقل فى الفلسفة العربية. وابن طفيل وفى الكتاب الحائز على جائزة الدولة التشجيعية وحتى ابن رشد نفسه نقدته فى بعض المواضع، لأنه صاحب نظرة تفاؤلية. وأنا لا أؤمن إلا بالتشاؤم، فالمتأمل فى أمور العالم وأموره الحياتية لابد وأن يؤمن بالجانب التشاؤمى، وأرى أن التفاؤل يكشف عن نظرة مسطحة وسطحية، وأعتقد أن واحدا مثل شوبنهاور الفيلسوف الألمانى، أو أبو العلاء المعرى أوابن الرومى، قد تكون نظرتهم أصدق بكثير من نظرة ابن سينا وابن رشد وليبنتز الألمانى المتفائلين، ومن هنا جاء اعتزازى بالتشاؤم فى نقد ابن رشد وغيره بالإضافة إلى التطبيقات التى طبق عليها ابن رشد اتجاهه العقلى إنها قد تكون غير التطبيقات الموجودة الآن فى عصرنا نظرا لتغير ظروف الحياة وتغير طبيعة المشكلات.

الصحوة الدينية

ذكرت أن الصلة وثيقة بين الأصولية والإرهاب .. كيف؟

كل صاحب فكر أصولى لابد أن يكون فى أعماقه إرهابيا أو معبرا عن فكر إرهابى، وإلا كيف تبرر الخصومة بين بعض المقررات الدراسية فى بعض الدول العربية وبين الفكر الفلسفى؟ وكيف تبرر دعوة بعض رجال الدين حتى الآن- بأن الأرض ثابتة وليست متحركة، والطريف أننى سألت أحد أساتذة الجغرافيا وكان يعمل أستاذا زائرا فى إحدى الدول العربية. كيف قمت بتدريس الحقائق الجغرافية للطلبة؟ فقال لى أنه كان يبدأ المحاضرة ويعلن أن الكفار والعياذ بالله يقولون إن الأرض متحركة، وكان يعطيهم الحقيقة الجغرافية على أنها ليست مسئولية بل هى مسئولية الكفار.

وبماذا تفسر علو شأن الصحوة الدينية فى مصر والوطن العربى والعالم فى الفترة الأخيرة؟

القضية فى نظرى ترجع إلى البحث عن البديل، والعيب ليس فى التنظيمات الداعية إلى هذه الصحوة، ولكن فى القائمين عليها ومشكلة الإنسان العربى اليوم بعد فشل الكثير من النظريات، هى فى بالبحث عن البديل، ولابد فى هذا السياق أن ننظر إلى الدين كقوة تقدمية ودافعة إلى التطور والتقدم، أما الربط بين الدين وبين حل كل قضايا المجتمع، فهذا الأمر يحتاج إلى وقفات كثيرة، إذا كنا نريد النهوض حقا، ويكفى أن نرى الارتباط واضحا بين ظاهرة الإرهاب التى أصبحت عالمية، وبين علو شأن الصحوة الدينية، وفى تقديرى أن المشكلة الأساسية تكمن فى أن الفكر التنويرى فى العالم العربى لا يجد مساحات يعلن عن نفسه فيها كما يجدها الفكر الذى يتاجر بالدين. ولابد من التفرقة بين الأمرين وعلينا أن نقولها واضحة وبصراحة.

وكيف تفسر فى هذا السياق الدعوة التى تتبناها بعض الحكومات العربية من خلال أجهزة الإعلام الرسمية فيها لإعلاء شأن التنوير، الذى جاء بأثر رجعى كما يرى البعض؟

هذه دعوات تدعو للأسى، وعلى أن أقولها بصراحة، فكل ما يتردد اليوم من أفكار عن التنوير والعقلانية، قيل فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر، ولك أن تصدقنى بأن

الأفكار التى قيلت فى مصر فى القرن الماضى، قد يقابلها اليوم البعض برد فعل عنيف إذا ما أعيد طرحها ثانية، بل ستعلق لمن يرددها المشانق فى ميدان التحرير فنحن فيما يخص التنوير نرجع إلى الوراء ولا نتقدم، وكان من المنتظر أن يتغلغل الفكر التنويرى فى أعماق نفوس الأمة العربية، لكن للأسف الشديد، حدث العكس تماما.

مصر والجوار

كيف تفسر علاقة الجوار بين مصر وشقيقاتها العربيات.

لأسباب عدة وربما للصلة الوطيدة بين مصر وبين بقية الدول العربية، وهى صلة ضرورية، لكن لابد أن يوضع فى الاعتبار أن الفكر السائد فى دولة رائدة للتنوير كمصر ليس من الضرورى أن يكون تابعا لدول ما زالت تؤمن بالفكر الأصولى.

أيضا الارتباط الوثيق بين الأصولية والإرهاب، ويبدو أننا نتحدث على موجة غير الموجة التى يتحدث عليها الآخرون، ولا يمكن أن نجد صدى لأفكارنا، إلا إذا تجاوبت هذه الأفكار مع العالم الذى تفوق علينا وتجاوزنا لكننا فى العالم العربى ما زلنا نسمع عن الفلسفة باعتبارها حراما وسيادة الفكر الأصولى، وهذا هو دور الكتاب والمثقفين فى ضرورة الإيمان بقضية التنوير والانفتاح على الفكر الأوروبى والعالمى بشكل عام، ولو استمر الوضع بنا كما هو سائد الآن سيكون مصيرنا كالهنود الحمر وسنقرض.

هل معنى ذلك أن إحيائى القرن الماضى أكثر تنويرا من إحيائى القرن العشرين؟

لا شك فى ذلك، بل لا نجد مفكرا يتمتع بالشجاعة التى تسلح بها لطفى السيد وطه حسين، وغيرهما من رموز الفترة الماضية.

وهل نحن فى حاجة إلى ابن رشد جديد؟

رغم إيمانى بأن موضوعات اليوم غير موضوعات الأمس لكن لو سئلت من أى نقطة نبدأ، لقلت من ابن رشد على الأقل من القضايا العامة التى طرحها هذا الفيلسوف العقلانى، وهذا ما يهمنا فى موقفنا الراهن، فقد دعا إلى الانفتاح على الآخر، وإلى تأويل النص الدينى وغيرها من الأفكار التى نحن فى أمس الحاجة إليها الآن، فالشعب العربى فى أعماقه شعب متدين، ويربط بين الأصالة والمعاصرة، وحينما نبحث فى القديم فلابد أن نكتشف نقطة العبور إلى الحديث، ولذلك فأنا أعتبر أن أكثر المفكرين علمية وعقلانية وحداثة هو ابن رشد، ولذلك لم يكن غريبا أن يرتضى العالم الأوروبى لنفسه نموذج ابن رشد ولم يرتض الغزالى الذى وجد فيه العالم العربى فقط ضالته.

المرأة والفلسفة

الآن .. كيف ترى وضعية دراسة الفلسفة فى جامعاتنا العربية؟

هو وضع يدعو إلى التشاؤم والأسى، ولى أن أضرب المثل بأقسام الفلسفة فى مصر. والتى بدأت منذ إنشاء الجامعة منذ ٧٠ عاما، وكان من المنتظر أن تكون هذه الأقسام قوة دافعة إلى الأمام، لكن حالها الآن يدعو إلى الرثاء، مجرد مجموعات من المذكرات تقرر على الطلاب وأنا أفهم أن تكتب راقصة أو ممثلة مذكراتها، لكن لا أتصور إطلاقا أن تصبح المادة الدراسية فى أقسام الفلسفة مجرد مذكرات، ويقوم الطالب بحفظها وسكبها فى

الامتحان، ولذلك فأنا دائما أردد بأنه لو ظهر فيلسوف في المستقبل في العالم العربي، فلن يكون من داخل أقسام الفلسفة.

ومنذ وفاة ابن رشد في ديسمبر من عام ١١٩٨م، لم تشهد الساحة الفكرية العربية فيلسوفا عربيا واحدا وكل من يدعي أنه صاحب مشروع فلسفي فهذا نوع من الدعاية والطبل الأجوف. والمشكلة التي تساعد على ترويج مثل هذه الدعايات هو عدم وجود محاكم للغش الفكري، كما هو الحال مع الغش التجاري، وتلك مشكلة كبرى في واقعنا المعاصر.

هل هناك شروط لقيام فلسفة عربية؟ ولنا أن نتساءل أيضا هل عدم قيام هذه الفلسفة العربية يرجع إلى ازدواجية التدريس بين الفلسفة الإسلامية والفلسفة العلمانية؟

الفلسفة لها مجموعة من القواعد والخصائص والشروط التي ينبغي أن نلتزم بها. وإلا لما كان الفكر أمامنا يعد فكرا فلسفيا، ومن هذه الخصائص عدم التقيد بسلطة سياسية أو سلطة دينية، ولا يمكن أن ننتظر وجود فلسفة في العالم العربي إلا إذا تغيرت ظروف المجتمع فكريا.

إذا دخلنا إلى حياتك الخاصة، أول ما يتبادر إلى الذهن هو السؤال عن عدم الزواج حتى الآن؟

الأمر في تقديري يرجع إلى عدم وجود إبداع أدبي أو فلسفي لدى المرأة العربية، وكل ما أنتجته المرأة وخصوصا في مجال الأدب، هو معبر عن قضايا وهمية وليست قضايا إبداعية، ولك أن تحلل كتابات المرأة العربية في المجال الأدبي مثلا على سبيل الخصوص، فلن تجد رواية من الروايات تراعي شروط الإبداع الأدبي.

-نهائيا؟!

-إطلاقا لن نجد، فالإبداع الأدبي له شروط معينة لم تتوافر للمرأة العربية حتى الآن، وإذا قلت لي بأن تعليم المرأة كان متأخرا عن تعليم الرجل فهذا قضية زائفة لأن المرأة دخلت الجامعة منذ أيام أحمد لطفي السيد وأعتقد أنها مساحة زمنية كافية للوصول إلى شروط الإبداع الأدبي، لكن المرأة الكاتبة آثرت الوقوف على الجانب الذاتي فحسب: الأمر الذي جعل عالم الأدب العربي هو مجتمع الرجال وليس مجتمع السيدات، وبالطبع لا أقول هذا من منطلق ظلم المرأة لكنه إقرار بالواقع.

أما الصلة بين العزوبية والفلسفة فلي أن أؤكد على أن الإبداع الفلسفي يتعارض مع الزواج، والذي يستطيع الجمع بينهما، يكون قد جمع أفكاره الرئيسة قبل الزواج وهذا ما يتضح في حياة بعض الأدباء والمفكرين والفلاسفة. فالزواج عملية فاشلة وخصوصا في العالم الثالث. ولو قدر لي أن أتزوج من أوروبية- كما فعل طه حسين - فلن أتردد في ذلك.

أليس هذا إقلالا من شأن المرأة العربية؟

هل التي ارتضت لنفسها أن تظل في مكانها، وليس ما أقوله ظلما لها، وقلبي مع المفكر الذي يسعى للزواج من امرأة عربية، لأنها سوف تحدثه عن الطبيخ ومشاكل الجيران والأولاد، ولن يكون لديها أي اهتمام بالجانب الإبداعي.

(٢٠)

حوار[*] حول الدكتور جورج شحاتة قنواتي وثمانين عاما من التأليف والترجمة وتحقيق التراث

إذا كان الأب قنواتي قد ارتضى لنفسه البعد عن دائرة الضوء والإقامة لفترات طويلة في صومعته الفكرية، إلا أننا نجد من واجبنا اعترافا بفضل هذا الرجل العظيم تنبيه الأذهان إلى مكانته ودوره الحيوي والخلاق في مجال ثقافتنا المصرية والعربية والعالمية.

ويا ليت أجهزتنا العلمية والثقافية والفكرية تنهل من علم هذا الرجل الذي يشكل دائرة معارف حية متحركة في شتى فروع المعرفة، والذي تسابقت أكثر دول العالم إلى الاعتراف بقدره ومكانته العلمية والفكرية، فقد منحته جامعة لوفان الدكتوراة الفخرية، كما منحته منذ شهور قليلة الجامعة الكاثوليكية بواشنطن الدكتوراة الفخرية أيضا.

بين الطب والصيدلة والفلسفة واللاهوت

ولد الأب قنواتي بالإسكندرية في اليوم السادس من شهر يونية عام ١٩٠٥م، وأتم الدراسة الأولية والثانوية في مدارس الفرير بالإسكندرية، أما الدراسة الجامعية فقد قضاها بجامعة اليسوعيين ببيروت، ولقد درس فيها الصيدلة، أما دراسة الكيمياء فكانت بجامعة ليون بفرنسا.

وقد عاد إلى الإسكندرية عام ١٩٢٩ ومارس مهنة الصيدلة والكيمياء، واشتغاله بها قد أفاده فائدة لا حد لها في مجال التأليف عن الطب والصيدلة عند العرب، إذ لا يخفى علينا أن المهتم بالبحث في مجال الطب والصيدلة، والجانب التاريخي منها، يحتاج إلى قدر كبير من الثقافة العلمية في هذا المجال وذلك حتى يمكنه المقارنة بين النظريات قديما وحديثا.

وعن دراسات الأب قنواتي في هذا المجال يؤكد الدكتور عاطف العراقي رئيس قسم الفلسفة بكلية آداب القاهرة: أنها جاءت آية في العمق والدقة وذلك لأن الأب قنواتي حين يتصدى للتأليف في هذا المجال، فإنما يكون ذلك عن خبرة عميقة من جانبه.

وقد التحق الأب قنواتي بعد ذلك بجماعة الدومينيكان في بلجيكا وفرنسا وتخصص في الفلسفة واللاهوت، حتى حصل على الدكتوراة في الفلسفة، والدكتوراة في اللاهوت، كما تخصص بعد ذلك لمدة أربعة أعوام على وجه التقريب في الدراسات الاستشراقية، وكان ذلك من عام ١٩٤١م إلى عام ١٩٤٤م، وبعد عودته إلى مصر عام ١٩٤٤م،

---

[*] أجرى الحوار الأستاذ نادى عبد الرءوف. ونشر بمجلة الشباب وعلوم المستقبل - أكتوبر ١٩٨٥م.

عمل فى دير الدومينيكان، وعند تأسيس معهد الدراسات الشرقية فيه أصبح مديرا له ورئيسا لتحرير المجلة التى ينشرها المعهد.

ولكن ماذا تعنى لفظة دومينيكان؟

يقول الدكتور عاطف العراقى: إن دير الدومينيكان بالعباسية يعنى معهدا دينيا يضم مجموعة من الرهبان وعلى رأسهم الأب الدكتور قنواتى ودومينيكان نسبة إلى القديس دومينيك الذى أسس رهبنة الدومينيكان فى أوائل القرن الثالث عشر الميلادى. وهذه الرهبنة شأنها فى ذلك شأن الرهبنات الكاثوليكية تعد مؤسسة عالمية دولية تنتشر فى أرجاء العالم كله، ولها أديرة فى كثير من بلدان العالم. كما نجد رئيسا إقليميا لكل منطقة، أما الرئيس العام فموجود فى روما، كما أن الدير من حيث هو مؤسسة كاثوليكية لا جنسية له وهو خاضع للفاتيكان.

والعمل الروحى إذا كان هو الشائع على الآباء الدومينيكان فإنه ليس معنى ذلك أن كل الرهبان يقتصرون على هذا المجال، بل إننا نجد بعضهم من يضيف إلى هذا المجال الاهتمام بمجالات أخرى من بينها البحوث الدينية والثقافية والتعمق فى دراسة الفلسفة واللاهوت بالإضافة إلى الاهتمام بالعلوم التى تتصل بهذين المجالين مجال الفلسفة ومجال اللاهوت من قريب أو من بعيد، وأكثر هذه البحوث تنشر فى كتب ومجلات علمية ومن أهمها المجلة السنوية التى يصدرونها والتى تشمل بالإضافة إلى ذلك وصفا وعرضا وتحليلا لموضوعات شتى ومتنوعة.

النشاط العلمى للأب الدكتور قنواتى:

يضيف الأب الدكتور جورج قنواتى إلى المجال الدينى التعبدى والمجال الثقافى النظرى والفكرى، الاشتراك فى عضوية العديد من اللجان ومن بينها لجنة الفلسفة والاجتماع بالمجلس الأعلى للثقافة، وعن اختياره لعضوية هذه اللجنة يقول الدكتور عاطف العراقى إنه كان اختيارا موفقا، لأن الأب قنواتى يعد دائرة معارف حية متحركة، نلجأ إليه نحن أعضاء اللجنة للتعرف على كثير من الأبعاد الخاصة بتاريخ العلوم عند العرب على وجه الخصوص وكم تبادلنا الرأى حول كثير من أوجه النشاط الذى تقوم به اللجنة. وأيضا عضوية الأب قنواتى بالمجمع المصرى العلمى وعضويته بلجنة ابن سينا التى أسستها وزارة التربية والتعليم لنشر كتاب الشفاء للفيلسوف المشرقى ابن سينا كما أوفدته الإدارة الثقافية لجامعة الدول العربية، وأيضا المنطقة العربية للتربية والثقافة والعلوم للبحث فى مجالات علمية دقيقة لا يستطيع أن يقوم بها غيره لصبره الذى لا حد له ونشاطه الجم وخبرته الواسعة بأعظم المكتبات العالمية.

ومما ساعد الأب قنواتى على الإحاطة الدقيقة بالعديد من المجالات الفكرية والعلمية إجادته التامة للغات العربية والانجليزية والفرنسية واليونانية واللاتينية وكم نلجأ إليه وما زلنا لحل الكثير من المعضلات التى تواجهنا فى اللغات القديمة وما أكثرها وكم أعطى من وقته وجهده لطلاب وطالبات الدراسات العليا أثناء التحضير لدرجات الماجستير والدكتوراة كل ذلك دون مقابل إلا إرضاء ضميره العلمى، لقد وهب الرجل حياته للعلم

والفكر فكان بذلك كله طرازا ممتازا ومثلا فريدا يندر وجوده فى مجتمع انتشر فيه أشباه الدارسين، بل انتشر فيه الجرى وراء المادة وما أرخصهما ولكن أكثرهم لا يعلمون.

الأب قنواتي على النطاق العالمي

يعد الأب الدكتور جورج قنواتي معروفا على مستوى النطاق العالمي. أكثر من كونه معروفا فى مصر فقط، إنه يشارك بنشاط جم فى أعمال العديد من الهيئات العالمية ومن بينها عمله كمستشار فى سكرتيرية المجمع الخاص بالمؤمنين غير المسيحيين (الفاتيكان) وعضويته للجنة جائزة البحر الأبيض المتوسط، وأكاديمية العلوم الدينية، أما عن مشاركته فى المؤتمرات الفلسفية العالمية فلا حدود لها. إذ من النادر أن نسمع عن مؤتمر يعقد فى أية دولة من دول العالم إلا ونجد الأب قنواتي حريصا على الاستجابة للدعوة إلى حضوره مهما باعدت المسافة بين القاهرة موطن إقامته ومكان هذا المؤتمر. وما نكاد نسمع عن وصوله إلى القاهرة إلا ونسمع بعد أيام عن سفره للعمل كأستاذ زائر، أو متجها لإلقاء مجموعة من المحاضرات أو ذاهبا للمشاركة فى أعمال مؤتمر من المؤتمرات بين الإسكندرية وكندا وبلجيكا وروما وكاليفورنيا ولوس أنجلوس ومراكش وتونس وبرلين وجنيف وأسبانيا إلى آخر بلدان العالم وعواصمها، والتى تهتم بهذه المؤتمرات واللقاءات الفكرية.

ويؤكد الدكتور عاطف العراقي أن الدكتور قنواتي أثرى مكتبتنا العربية وغير العربية وخاصة الفرنسية، بالعديد من المؤلفات والدراسات الجادة، ولقد جمع بين التأليف والترجمة وتحقيق التراث حيث قدم لنا تاريخ الطب والصيدلة عند العرب، وموجز تاريخ الصيدلة، ومؤلفات ابن سينا، ومؤلفات ابن رشد، والمسيحيون فى مصر، والمسيحية والحضارة وفلسفة ابن رشد، وفى صحة إيمان ابن رشد فى ضوء الجدال بين فرح أنطون والشيخ محمد عبده، وألبير الكبير والكمسيا، إلى آخر الكتب والمقالات المؤلفة والمحققة والمترجمة، وأيضا المحاضرات التى ألقاها فى العديد من الجامعات العالمية ومن بينها تسع جامعات فى الولايات المتحدة الأمريكية.

إن الدكتور قنواتي قد ارتضى لنفسه البعد عن دائرة الضوء وارتضى الحياة وسط أبحاثه ودراساته وتحقيقاته العلمية والعملية من أجل إثراء حضارتنا المصرية والعربية، وهو صورة مشرقة بالعطاء من أرض مصر ونموذج مضئ فليت الشباب يقتدى به!!

(٢١)
هؤلاء وراء أفكارى(*)

أفكارنا لا تأتى من فراغ .. هناك دائما من هم وراء هذه الأفكار .. أشخاص التقينا بهم أو قرأنا خلاصة إبداعهم العقلى فأضافوا إلى شخصيتنا خطا جديدا أو أكثر وعاشوا دائما وراء أفكارنا.

تأثرت بفلسفة ابن رشد وعقلانية طه حسين وتشاؤم شوبنهور

عندما تكون دراسة الإنسان وعمله وهوايته جزءا من تفكيره وشخصيته الفكرية فإن خيوط الفكر تتشابك ويكون الاهتمام بالقضايا المختلفة ضروريا فى حالات الاتفاق والاختلاف على حد سواء .. وفى نفس الوقت قد تتداخل الملامح الشخصية للعالم مع ملامحه الفكرية ليصنعا نسيجا واحدا متميزا يصنع الإنسان العالم أو المفكر الإنسان.

هذا الرجل عاطف العراقى وقف حياته على البحث العلمى فى خبايا فلسفتنا الإسلامية .. إقترب من أعلامها والتحم معهم .. أخرج لنا بعض ما خفى من دراساتهم ووضعها بين أيدينا عايشنا أفكارهم كأشخاص تكاد تنبض بالحياة .. أحب ابن سينا وعشق ابن رشد وأعجب بابن طفيل وأبى العلاء المعرى.

ونسأل د. محمد عاطف العراقى أستاذ الفلسفة الإسلامية بجامعة القاهرة .. من يقف وراء أفكارك؟؟

لم أتأثر بأحد قدر تأثرى بالفيلسوف الأندلسى ابن رشد، وهو أول عميد للفكر فى بلاد العرب، وأبرز فيلسوف من فلاسفة الإسلام على وجه الإطلاق وقد تأثرت به تأثرا كبيرا وكتبت عنه أكثر من أى مفكر عربى آخر كما خصصت كتابين كاملين لدراسة آراء هذا العملاق وبينت كيف يمكن الاستفادة من أفكاره فى حياتنا المعاصرة نعم قد اختلف مع ابن رشد فى بعض القضايا ولكننى أخذت عنه النزعة العقلية وأحاول أن استمر فى دعوته فى وقت أصبحت فيه الأمة العربية فى حاجة إلى العقل قبل أى قيمة أخرى لإحداث التغيير الفكرى الضرورى لمسيرتها الحضارية.

كما أخذت عن ابن رشد الحس النقدى البارز فى مناقشته لعلماء الكلام والصوفية التقليديين. وقد استفدت من هذا فى دراستى لتراث الفكر الإسلامى وذهبت إلى ضرورة التمييز بين علم الكلام من جهة والتصوف من جهة أخرى والفلسفة من جهة ثالثة .. فعلم الكلام والتصوف لا يدخلان فى إطار الفلسفة العربية فلا يحق لنا أن نطلق اسم فيلسوف إلا على الشخص الملتزم بخصائص التفكير الفلسفى.

(*) قامت بإجراء هذا الحوار السيدة الأستاذة سلوى العنانى. ونشر بجريدة الأهرام فى ٢٦/٦/١٩٨١م.

ولقد عرف عن ابن رشد نظرته المتفائلة فى الوقت الذى عرف فيه عن د. عاطف العراقى ميله إلى النظرة المتشائمة .. فهل لهذا تفسير من خلال المفكرين الذين تأثرت بهم؟

ربما كان إعجابى بالفيلسوف الألمانى شوبنهور وراء هذا الفكر .. وربما كان اتفاقى فى الفكر سببا لإعجابى به .. فرغم اختلافى مع شوبنهور فى نظرته إلى المرأة .. إلا أنه أثر فى أفكارى فيما يتعلق بالنظر إلى الحياة وطبيعتها. هذه النظرة التى تؤدى بالإنسان إلى التشاؤم وهى فى رأيى نظرة واقعية خاصة إذا وضعنا فى الاعتبار ما فى الحياة من شرور وآلام. وأعتقد أن النظرة المتشائمة للمفكر تكون أكثر موضوعية وعمقا من النظرة المتفائلة.

لقد أدرك د. عاطف العراقى مجموعة من جيل الرواد فى مجال الدراسات الفلسفية وتتلمذ على بعضهم فى ساحة الجامعة .. فكيف تأثر بهؤلاء؟

كانت استفادتى الأولى من د. طه حسين الذى خرج علينا بعدد من الآراء والأفكار الرائدة، وأنا لا أتفق مع أى من هؤلاء الذين هاجموا د. طه حسين فقدم كانت ريادته فى مجال التجديد وسعة الأفق العلمى أكبر من أى مناقشة. كما كان لدعوته الى النظرة الموضوعية فى تراثنا والدعوة الى الحرية وتجديد الفكر العربى. أكبر الأثر على منهجى العلمى واستمرارى فى طريقى للهجوم على أصحاب التقليد أو من يطلق عليهم أشباه الدراسين، يضاف الى ذلك أن دعوة د. طه حسين الى الانفتاح على الثقافات الأجنبية والجمع بينهما وبين الثقافة العربية وبحثه فى العلاقة بين الدين والعلم وتمييزه بحسم بين كل منهما .. كل هذه الأفكار يجدها القارىء وراء أغلب أفكارى.

هذا عن د. طه حسين .. أما أستاذى الثانى فهو د. عثمان أمين الذى كان يتمتع بحس فلسفى بارز لمسته من خلال محاضراته التى استفدت منها طوال طلبى العلم فى كلية الآداب، كما أثرت فى هذه الروح من خلال كتاباته وتعلمت من د. عثمان أمين أن الحس الفلسفى ضرورى لأستاذ الفلسفة، وتعلمت منه أن حياة الدارس لهذا الفرع من العلوم يجب أن توهب لعلمه وليس العكس فالمشتغل بالفلسفة يجب أن يحيا لها وليس بها وعليه أن يجعل للتأمل والاعتكاف عن الناس جزءا من برنامجه اليومى.

الدعوة إلى القيم العلمية والمثل العليا هدف من أهداف كتابات د. عاطف العراقى .. فمن أين جاء إليه هذا الفكر الناضج المثالى.

هذه الأفكار المثالية هى خلاصة تأثرى باثنين من أساتذتى هما د. توفيق الطويل ود. زكى نجيب محمود.

فعن الأول أخذت دعوته إلى القيم والمثل العليا وآمنت من خلال فكره بأن الإنسان لا يكون كائنا مميزا بغير مثل أعلى يدين له بالولاء .. كما كان لأستاذى د. توفيق الطويل الفضل فى اهتمامى بالمجددين فى تاريخ الفكر الفلسفى.

أما أستاذى زكى نجيب محمود فإنى أدين له بتأصيل منهجى العلمى من خلال دعوته إلى الاعتماد على العقل والابتعاد عن الخرافات والأساطير وما يتصل بهما من أفكار غيبية كما أدين له بفضل تنبيهنا الى صرورة تجديد الفكر العربى ومناقشة قصية الأصالة والمعاصرة.

(٢٢)

حول موسوعة مصرية(*)

"أعلام الفكر اللبنانى فى أوسع موسوعة مصرية"

الدكتور عاطف العراقى يقول: عملى شامل لا يستبعد أحدا من العرب

يشترك أكثر من خمسين باحثا وناقدا مصريا، منذ ثلاث سنين، فى إعداد أكبر موسوعة عن أعلام الفكر الفلسفى العربى، تصدر فى القاهرة فى نهاية هذه السنة، عن الشركة المصرية العالمية للنشر – لونغمان، فى ألف صفحة من القطع الكبير.

يشغل لبنان، ممثلا فى مفكريه وفلاسفته، حيزا أساسيا فى الموسوعة، ومن الأسماء التى ترد فيها: سليمان البستانى، بطرس البستانى، شبلى شميل، حنا خباز، جورج حنا، جورجى زيدان، يعقوب صروف، جبران خليل جبران، ميخائيل نعيمة، حسين مروة، مهدى عامل، وغيرهم ممن ذكروا فى الموسوعة بحسب الحروف الأبجدية.

ويتولى مسؤولية هذا العمل العلمى، ويقدمه للقراء، ويعرف ببعض شخصيات الموسوعة قديما وحديثا، الدكتور عاطف العراقى، أستاذ الفلسفة بجامعة القاهرة.

وللدكتور عاطف العراقى جهوده المتعددة فى أكثر من مجال من المجالات المعترف بقيمتها الرفيعة فى الدوائر العربية والأجنبية. فإلى جانب كتبه الهامة عن ابن رشد، وابن سينا، وابن طفيل وغيرهم وهى التى تمعن النظر فى التيار العقلانى فى الحضارة العربية وأشرف الدكتور العراقى مؤخرا على إصدار كتاب تذكارى عن يوسف كرم رائد الفكر الفلسفى فى مصر حيث شارك فى تحريره ما يزيد عن عشرة باحثين لهم وزنهم، وصدر عن المجلس الأعلى للثقافة فى ٦٠٠ صفحة من القطع الكبير وبحيث لا غنى عنه لمن يريد أن يتعرف على فكر هذا المفكر، وعلى الدور الذى نهض به فى الفلسفة.

كما يشرف الدكتور عاطف العراقى هذه الأيام على إصدار كتاب تذكارى آخر عن توفيق الطويل، صاحب المؤلفات العميقة فى الفلسفة الأخلاقية وفى الترجمة وفى التحقيق، بعد أن رحل توفيق الطويل فى ١٩٩١م وقد تجاوز السبعين.

وفى إطار اهتمام الدكتور عاطف العراقى بالكتب التذكارية، يبدى داخل الجامعة وخارجها احتفالا بأعلام الفلسفة المعاصرة، وفى مقدمتهم الدكتور زكى نجيب محمود والأب الدكتور جورج قنواتى، كلما عرضت مناسبة للاحتفال، وذلك بإقامة الندوات وإعداد الملفات عنهم فى الصحف والمجلات .. يدفعه إلى هذا ليس فقط الوفاء التلقائى الجميل لهؤلاء الأعلام، وإنما إخلاصه للقيم التنويرية أيضا التى يمثلونها فى الثقافة العربية وفى مسعاها الإنسانى الذى تنبثق من ينابيعها كل مؤلفاته.

(*) أجرى الحوار الناقد الأستاذ نبيل فرج ونشر بالأنوار اللبنانية بتاريخ ١٩٩٢/٩/٢٣م.

على أن موسوعة أعلام الفكر الفلسفي العربي عمل يفوق في حجمه كل أعماله السابقة، وهو بكل المقاييس، حدث ثقافي كبير غير مسبوق، يوافق المقام ويلبي مطلبا نحن أحوج ما نكون إليه، وبخاصة ونحن نفتقده في المعاجم والموسوعات ودوائر المعارف التي لا تتصف بما تتصف به هذه الموسوعة من دقة وشمول وإحكام، في اختيار أسمائها وكتاب مادتها ومنهجها ..

ولعل ما يلفت النظر فيها أنها تتناول الأسماء المواكبة لعصرها بالأسلوب نفسه الذي تتناول فيه الأسماء التي تخلفت عن هذا العصر، لأنها، أمام العرض الموضوعي للأعلام. لا تفرق بين اسم واسم، سواء من تمسك بالمعرفة العلمية والمنطق ورحابة النظر. أو من تعلق بالأوهام وبطبع جامد وفكر متصلب.

وهذه الموسوعة التي تتوجه إلى القارئ المتخصص وإلى القارئ العام. تضم ما يزيد عن ستمائة علم كلهم من الراحلين، فيما عدا أربعة أعلام فقط. اتفق على استثنائهم. لاكتمال عطائهم بعد أن بلغوا سنا كبيرة، وهم: زكي نجيب محمود، والأب جورج قنواتي وإبراهيم بيومي مدكور ونجيب محفوظ.

مناقشة مع الدكتور عاطف العراقي

مع الدكتور عاطف العراقي نناقش عددا من المسائل مثل: المنهج الذي وضعه للموسوعة، ومكانها في المكتبة العربية، ودور اللبنانيين في الفكر الفلسفي العربي وغيرها من الموضوعات والمسائل.

يقول الدكتور العراقي:

تشمل الموسوعة الفلاسفة القدامى بالمعنى الواسع لكلمة فلسفة، بحيث يدخل فيها أصحاب الفرق الإسلامية، والفقهاء، وتاريخ العلوم، والمحدثين، والمترجمين.

كما يدخل في هذه الموسوعة كل النقاد والكتاب ذوي الرؤية أو الأبعاد الفلسفية بالمعنى الواسع، وحدها الأدنى أن يكون للناقد أو للكاتب موقفا يتمثل في الالتزام بخصائص الفكر الإنساني.

وهنا يمكن أن نذكر من لبنان الناقد حسين مروة، والشاعر والناثر جبران خليل جبران، كممثلين للنقاد والكتاب الذين كانت لهم مواقف أو رؤى تجاه الحياة وطبيعتها، وتجاه المجتمع.

ألا يؤدي التوسع في الموسوعة إلى احتمال افتقادها للوحدة والتماسك؟

يعتبر التوسع عاملا للوحدة والتماسك وليس العكس، لأننا رأينا في كثير من الشخصيات المبكرة روافد قامت بتغذية مجالات كثيرة في الحضارة العربية، ومنهم شخصيات لم يكتب عنها من قبل، ولا توجد عنهم سوى شذرات أو مقتطفات قليلة جدا لا تشفي غليل أحد.

والتفات الموسوعة إلى هذه الأسماء سوف ينبه الأذهان بعد صدورها إلى أهمية الكتابة عنها كشخصيات مجهولة لها قيمتها.

ولا تقتصر كلمة العرب، فى هذه الموسوعة، على الأصل العربى، بل يقصد بها الحضارة التى استوعبت مختلف الجنسيات.

فرغم أن ابن سينا، كما هو معروف، فارسى الأصل، والفارابى تركى الأم فارسى الأب، إلا أنهما يعدان بمؤلفاتهما العربية، من الفلاسفة العرب.

وأعتقد أيضا أن الموضوعية فى عرض المادة هى التى تحقق للموسوعة وحدتها وتضمن لها استمرارها فى القرون التالية.

تصور الفكر

ما هو تصورك لتاريخ الفكر الفلسفى العربى فى ماضيه وحاضره؟

من المعروف أن الفلسفة العربية قد انقطعت منذ ثمانية قرون، وبالتحديد منذ وفاة ابن رشد آخر فلاسفة العرب فى القرن السادس الهجرى الثانى عشر الميلادى.

ومع هذا فقد ظلت حياتنا على امتداد التاريخ العربى حافلة بالمفكرين الذين لديهم اتجاهات فلسفية، مثل عثمان أمين فى الفلسفة، وطه حسين وتوفيق الحكيم فى الأدب، وعلى عبد الواحد وافى فى علم الاجتماع، والشيخ محمد عبده فى الإصلاح الاجتماعى ..

ما هو منهج الكتابة عن هؤلاء الإعلام؟

تلتزم الموسوعة بالعرض الموضوعى لتاريخ حياة كل علم، وسرد مؤلفاته، وأهم أفكاره واتجاهاته الفكرية، وأهم ما كتب عنه فى المراجع.

والمقصود بالموضوعية عرض أفكار كل شخصية عرضا محايدا، دون القيام بتأويلها من قبل الكاتب، لأن التأويل عادة ما يكون محل خلاف من قارئ إلى قارئ. فمن الأفضل إذن أن يترك موضوع التأويل للقارئ، بحيث يستخلص بنفسه اتجاه الشخصية.

والعرض الموضوعى المحايد هو الذى يضمن عدم لى النصوص، أو وضع الفلاسفة فى عباءات لا تخلو من تعسف.

أنت تشترك فى الموسوعة ككاتب عن ابن رشد، وفى نفس الوقت لك أكثر من كتاب عنه. فما هو الفرق فى التناول بين الكتاب والموسوعة.

فى الموسوعة راعيت أن أقدم ابن رشد كما هو، وذلك بعرض أفكاره مجردة، أما فى الكتب فقد قمت بتأويل ابن رشد، وإصدار الأحكام.

ولعل الموسوعة تكون أقرب فى حيادها إلى دليل التليفون، بعكس الكتاب، الذى يكون من حق صاحبه تقديم رؤية ذاتية.

ألا يمكن أن يؤدى الحياد إلى حجب شئ عن الحقيقة؟

لا، لأن الكتابة عن الشخصية فى الموسوعة يجب أن تلتزم بالإشارة إلى كل الموضوعات التى بحث فيها المفكر، وعدم حجب أى جانب.

ومن المحتم ألا يتحيز الكاتب لأى موضوع دون الآخر.

يشغل فلاسفة لبنان وغيرها من الدول العربية حيزا واضحا فى الموسوعة، فما هى وجهة النظر إزاء هذه التغطية الشاملة لأعلام الفلسفة فى أنحاء الوطن العربى؟

آن الأوان لأن ينظر إلى العالم العربى كوحدة متكاملة. وإذا لم نلتزم بذلك فسنكون كالمستشرقين الذين يميزون بين الجنس السامى والجنس الآرى.

وفى الفكر الفلسفى المعاصر، لكل دولة عربية إسهاماتها. وقد سعت الموسوعة للكتابة عن أعلام كل دولة، وإبراز صلتهم بالبعد الفلسفى الإنسانى.

ولا شك أن لكل قطر سماته أو خصوصيته المختلفة.

ولا تعارض بين هذه الخصوصية وبين الوحدة العامة التى تضم كافة الأقطار العربية فى فكر فلسفى متكامل، يجعل قضيته الأولى هى التنوير، فى ارتباطه بأوروبا منذ العصور القديمة.

وهذا ما يؤكد دور العقل لا النقل فى الثقافة العربية. والدليل على ذلك أن الفلسفة العربية لم تظهر وتنضج إلا فى العصر العباسى بعد حركة الترجمة التى بدأت فى العصر الأموى.

أين تقف الموسوعة؟

فى ختام هذا الحوار، أين تقف الموسوعة بالنسبة إلى الموسوعات المماثلة فى العصر الحديث؟

هذه موسوعة عن الشخصيات وليست المصطلحات مثل موسوعة الفلسفة العربية التى أشرف عليها فى لبنان الدكتور معن زيادة.

كما تتميز هذه الموسوعة بالفهم الجديد للفلسفة العربية، وتشمل مجموعة من الشرائح النوعية مثل الفقهاء والنقاد والعلماء والمترجمين.

وأذكر هنا موسوعة أعلام الفكر الإنسانى التى أشرف عليها الدكتور إبراهيم بيومى مدكور، ولم يصدر منها غير الجزء الأول (أ، ب) وهى موسوعة عامة لكل العصور والجنسيات.

ونظرا لتوسع الثقافات فإن الموسوعة المتخصصة تعتبر فى تقديرى أفضل فى تقديم المعرفة، وأسهل فى التلقى.

ويعيب موسوعة الفلسفة للدكتور عبد الرحمن بدوى تحيزها فى الكتابة عن شخصيات أقل أهمية، بطريقة تفصيلية لا تحتملها الشخصية.

فليس من المعقول أن يكتب الدكتور عبد الرحمن بدوى عن نفسه فى الموسوعة عددا من الصفحات يفوق ما كتبه عن بعض الشخصيات الفلسفية العالمية ذات الأثر، فضلا عن أن مفهوم هذه الموسوعة للفلسفة مفهوم ضيق، يقتصر على مخاطبة المتخصص وليس المثقف الشامل.

(٢٣)

حوار حول "التنوير والتسامح الدينى"(*)

التنوير فى عالمنا يبدأ من التسامح الثقافى
وسماحة الإسلام تدعونا لإعادة النظر فى مناهج الدراسات الإسلامية

الدعوة مفتوحة، للجميع .. ونحن نبدأها اليوم مع مقاربة عقلانية يتحدث فيها الدكتور عاطف العراقى أستاذ الفلسفة العربية مشيراً فى البداية إلى أن قضية التسامح سواء فى جوانبها الدينية، أو الإنسانية، تعد من أبرز القضايا التى يجب أن تشغل اهتمامنا وخاصة فى عصرنا الحالى. ولا يخفى علينا أن هذه القضية، متعددة الجوانب، وثرية ثراء بالغا فى المجال الفكرى الإنسانى النظرى، والمجال العلمى السلوكى أيضا. إنها على رأس القضايا التى تبرز من خلالها أهمية الربط بين الفكر والسلوك، بين النظر والعمل.

وقلت له وما هى المجالات التى ترتبط بهذه القضية؟!

قال: إن قضية التسامح تتضمن على سبيل المثال، لا الحصر، البحث فى المصادر الأصلية للتشريع فى الإسلام، والعدل من المنظور الدينى والإنسانى، والصلة بين سماحة الإسلام، وسرعة انتشاره وموقف الإسلام من الأديان الأخرى، والمثل والقيم العليا فى الإسلام، وطبيعة التسامح الثقافى، وموقف الإسلام من الفنون والتنوير فى عالمنا الإسلامى. إلى آخر تلك القضايا والمجالات التى ترتبط من قريب أو من بعيد بقضية التسامح.

سألته عن وضع الدراسات الإسلامية فى جامعاتنا وكيفية تطويرها لتكون أداة لنشر التسامح؟!

فقال الدكتور عاطف العراقى، يبدو لى أن مناهج الدراسات الإسلامية فى جامعاتنا العربية الإسلامية تحتاج إلى كثير من التعديلات. ومنها تعديلات جذرية، وذلك حتى يمكن أن تكون وسيلة لخدمة مجتمعنا الإسلامى من خلال الإيمان بالتسامح. خاصة أن علماء التربية يتفقون فى أن المنهج وسيلة لا غاية، ومن هذا المنطلق يجب أن يكون تصورنا لأى منهج من المناهج المختلفة ومما لاشك فيه أن أهم غاية من غايات التعليم والتربية، هى إعداد الفرد للحياة فى حاضرها ومستقبلها وتنمية قدراته على مواجهة مشكلاتها والمساهمة النافعة فيها.

وإذا وضعنا هذه الاعتبارات أمامنا، فإننا نعتقد أن المناهج الحالية فى حاجة إلى الكثير من التعديلات والتطورات والتغييرات، بحيث تكون نابعة أساسا من كيفية تصورنا لما ينبغى أن يكون عليه مجتمعنا الإسلامى.

(*) قام بإجراء الحوار الأستاذ عبد السلام فاروق، ونشرنا بالأهرام المسائى بتاريخ ١٩٩٤/٥/٢٢م

وذلك حتى لا تكون مناهج الدراسات الإسلامية بمعزل عن واقعنا الإسلامى المعاصر، بل ينبغى أن تواكب تيارات العصر وتدفعنا دفعا إلى التمسك بالقيم الروحية الإسلامية الخلاقة. وقد أتيح لى الإطلاع على أكثر المناهج الدراسية فى مدارسنا وجامعاتنا العربية، وقد وجدت أنه من الضرورى القيام بتعديلات جوهرية وجذرية.

قلت من الظواهر التى يؤسف لها الاتجاه إلى تحريم الفنون بجميع صورها وذلك عن طريق اللجوء إلى الدين تارة وإلى الفهم الخاطئ لأقوال الدين تارة أخرى وإلى ضرب أمثلة من العصور التى تعبر عن فترة اضمحلال الحضارة العربية الإسلامية تارة ثالثة فكيف يرى أستاذ الفلسفة هذه الظواهر ولماذا انتشرت فى هذه الآونة؟!

أجاب الدكتور العراقى: قلت وأكرر القول: إن الذين يلجأون إلى تحريم الفنون باسم الدين، لا صلة بينهم وبين الفن من جهة، ولا صلة بينهم وبين الدين من جهة أخرى. كيف ننكر الفنون ونقوم بشن الحرب عليها وذلك عن طريق القول ظلما وعدوانا بأنها تتعارض مع الدين؟! إن الدين دعوة إلى سمو الروح وتهذيب الوجدان وتأكيد قيمة التسامح، فلماذا إذن نتخذ من الدين سلاحا لمحاربة ما يؤدى إلى سمو الإنسان وعلى هؤلاء الأقزام ذوى الفكر المغلق، الفكر السطحى، الفكر المظلم والرجعى أن يطلعونا على آية قرآنية واحدة نجد فيها تحريما صريحا للفنون بجميع أشكالها.

وأقول لهم ارجعوا إلى كتابات العديد من الفلاسفة والأدباء والمفكرين خاصة فى عصور ازدهار الحضارة العربية الإسلامية ولن تجدوا إلا التمسك بالفنون والعمل على تشجيعها.

انظروا إلى أوروبا

سألته هل يمكن التغافل عن دور الفنون فى النهضة الأوروبية مثلا؟!

أجاب الدكتور العراقى: كم كان الأوروبيون حريصين على نقل تراثنا العربى الإسلامى فى مجال الفنون وغيرها إلى لغاتهم، وكم كنا نحن العرب فى العصر العباسى حريصين على الاستفادة من الآداب والفنون اليونانية والأمثلة على ذلك لا حصر لها. وأتساءل هل كان الفارابى خارجا عن الإسلام حين كتب مجلده العظيم عن الموسيقا؟ وهل كان ابن سينا عدوا للإسلام حين ترك لنا مئات الصفحات التى تبحث فى الفنون والآداب وحين تحدث عن الغناء والألحان حتى وهو يكتب عن التصوف الإسلامى. وهل كان ابن حزم بعيدا عن الدين حين كتب الصفحات الرائعة عن الحب وعلامات المحب؟! كلا يا سادة، فكم فى تراثنا من الروائع الفنية الجمالية المعبرة عن العشق والحب والجمال، ولا أتصور إنسانا يحترم إنسانيته، إلا إذا كان مدافعا عن الفن، مدافعا عن الأدب فى كل صوره، وليرجع هؤلاء إلى التراث الفكرى الدينى الإسلامى فسيجدون فيه دعوة إلى عشق كل ما هو جميل.

(٢٤)
حوار(*) حول فكرة التقدم عند ابن رشد، وفكرة التخلف عند الغزالى

فى إطار مشاركة البرنامج الثانى فى الاحتفال بالذكرى الـ ٨٠٠ للفيلسوف العربى ابن رشد والذى يعد واحدا ممن أسهموا بقدر كبير فى صناعة الثقافة العربية والعالمية. فى إطار هذه المشاركة نلتقى مع د. عاطف العراقى الذى نحاول معه معرفة خطانا الثقافية نحو الجديد.

فى البداية لو تحدثنا عن ابن رشد وأثره فى الثقافة العالمية قبل الثقافة العربية وكيف أن فلسفته صنعت ثلاث ثقافات؟

-ابن رشد فيلسوف أندلسى، ترك لنا كتبا كثيرة واشتغل بالفقه فكان فقيها له عدد من الكتب والرسائل الفقهية على رأسها "بداية المجتهد ونهاية المقتصد" وعمله كفيلسوف عقلانى أثر فى نظرته الفقهية فهو يلجأ إلى تأويلات واجتهادات كثيرة جدا من منطلق عقلانى، كما ترك لنا كتبا ورسائل فى الطب ترجمت إلى أكثر من لغة سواء اللغات الأوروبية القديمة أو اللغات الحديثة، لكن المؤسف حقا أن ابن رشد عانى نكبة كبرى فى أواخر حياته هذه النكبة تمثلت فى نفيه خارج قرطبة إلى بلدة كانت تسمى "أليسانة" وكان يقيم فيها كثير من اليهود ومن هنا جاء قول بعض المستشرقين بأنه من أصل يهودى وإلا فلماذا نفى إلى هذه البلدة بالذات وهذه البلدة لم يكن يقيم فيها اليهود فقط وإنما كل المشكوك فى عقيدتهم!!

وفى رأيى أن نفى ابن رشد إلى هذه البلدة يرجع لأسباب دينية بمعنى أن ابن رشد اتهم باشتغاله بالمنطق والفلسفة فى وقت صدر فيه قرار من الخليفة بمنع تداول هذه الكتب وإحراق ما يمكن أن يوجد منها وكذلك كتب التنجيم، أقول إن هذه العلوم الثلاثة حوربت بضراوة شديدة انطلاقا من أن المنطق مدخل إلى الفلسفة والفلسفة شر ولابد أن يكون مدخل الشر شرا وأما الفلسفة فهى كفر كلها لأنها جاءت من بلاد اليونان الوثنية، والتنجيم هو محاولة معرفة الغيب، ورغم ذلك تبقى لابن رشد جهوده الرائدة فى الفلسفة من خلال مؤلفاته ويضاف إلى هذه الكتب شروحه "لأرسطو" فهو عظيم من خلال هذه الشروح كما قدر له أن يكون رائدا أو عميدا للاتجاه العقلى بشكل أكد بصمته فى حركة النهضة الأوروبية وإذا حللت هذا الاتجاه عند كل مفكر أو فيلسوف ستجد أنه يتفاوت قوة وضعفا مما جعل ابن رشد يقف على قمة عصر الفلسفة العربية، لماذا؟ لأنه من المعروف باستمرار فى تاريخ الفكر البشرى أن من يتمتع بحس نقدى يكون أرقى من غيره والمعروف أن الذى يؤدى لتقدم الأمم هى الحركة النقدية التى تحاول أن تغير من عادات وتقاليد الناس ولذلك دائما ما أردد أننا لو اهتممنا بابن رشد لأمكن أن نغير من أفكار وعادات

(*) أجرى الحوار الأستاذ محمد حسين ونشر بمجلة الإذاعة بتاريخ ١٩٩٤/٧/٣٠م.

وتقاليد شائعة في مجتمعنا العربى، لأن الحس النقدى كما قلت ضد التبعية للآخرين بل إن الحس النقدى يرتبط بتجديد الفكر ولو استعرضت أفكار كل المجددين لوجدت هذا الاتجاه متعمقا عند كل مفكر.

أقول والكلام للدكتور العراقى - إن ابن رشد أحدث حركة نقدية كبرى وضعته فى مكانة عظيمة عند الغرب فصدرت عنه آلاف الدراسات والأبحاث يقابلها فقر ونقص فى مكتبة الدراسات الرشدية عند العرب!! فالمكتبة العربية حتى الآن لا يوجد فيها من كتب عن ابن رشد إلا القليل وأغلبها للأسف مشوه تماما لأنه قد تم فى العالم العربى تزوير آرائه التى لم تفهم على وجهها الصحيح وأيضا لم يوضع فى الاعتبار أن ابن رشد لكى تتعرف على حقيقة آرائه لابد أن تجمع بين كل المؤلفات والشروح التى تضمنت آرائه الدقيقة والخطيرة.

هناك من يؤكد أنه لولا المستشرقون لظل تراث ابن رشد مجهولا بأكمله حتى هذه اللحظة؟

نعلم أن المستشرقين قدموا أكبر فائدة للفكر الرشدى ولولاهم لما استطعنا أن نتعرف على آرائه الحقيقية، وهناك أمثلة كثيرة تؤكد ذلك أولها جهود المستشرق "موريس يونس" الذى قضى حياته كاملة فى تحقيق أكثر كتب ابن رشد ومنها كتاب "ما بعد الطبيعة" الذى حققه فى أكثر من ٢٠٠٠ صفحة إذ قارن بين النص اليونانى، واللاتينى والفرنسى والعربى. وأعتقد أن هذا مجهود من الصعب على العرب تقديره!!

ولكن هل لدينا بعض من يفنون عمرهم فى تحقيق التراث؟

الحقيقة أننا نعيش عالة على جهود المستشرقين الفكرية والتحقيقية. إن ابن رشد قيمة فكرية حقيقية لو أمكن استثمارها لاختفت أكثر القضايا المطروحة الآن على الساحة الثقافية ومنها قضية الغزو الثقافى الغربى لنا، وأقول للذين يهاجمون الحضارة الغربية ويعتبرون أنها تمثل غزوا ثقافيا، لو كان هناك فهم ووعى بآراء ابن رشد لما كان هذا الهجوم من جانبكم!.

يقال إن ابن رشد من أكثر الفلاسفة تأثرا بغيره؟

تأثر ابن رشد بالكثير من الأفكار شئ طبيعى. فلابد أن يكون هناك تأثر بالسابقين لأننا نقول: إن الأصالة لا وجود لها لو قصد بها عدم التأثر بالسابقين فليس فينا أصيل، فالأفكار هجين. ولكن حجم الإبداع عند ابن رشد أكثر من حجم الإبداع عند من سبقوه ومن هذا المنطلق يعد ابن رشد ثورة فى الفكر العربى وأعتقد أن حل كل مشكلاتنا الفكرية لو أردنا أن نبحث لأنفسنا كعرب الآن عن أيديولوجية للفكر العربى أن نبدأ من حيث انتهى ابن رشد ونعمل على وصل ما انفصل ويكفى أننا تأخرنا كثيرا حتى لقد أصبحنا نقتات ونتسول الأفكار من أوروبا.

أنت تؤكد أن فلسفة ابن رشد ومنهجيته تتجاوب مع الواقع الفكرى الأمثل فى القرن العشرين تجاوبا واضحا كيف ذلك؟

القضية المحورية عنده تتمثل فى فكرة الدفاع عن قدسية العقل فى كل زمان ومكان، كما أن من أخطر ما نبهنا إليه هو التمييز الحاسم بين الدين والفلسفة ولو وضع كل هذا فى اعتبارنا لما سمعنا عن استخراج النظريات العلمية من القرآن وفى رأيى أن الذين ينادون بهذا يسيئون إلى الدين وإن كانوا يعتقدون غير ذلك، وكم نبهنا إلى هذا د. طه حسين وزكى نجيب محمود وفؤاد زكريا، لماذا؟ لأن حقائق الدين ثابتة وإلا لما كان دينا صالحا لكل زمان ومكان وحقائق العلم متغيرة فكيف أقارن بين ثابت ومتغير؟!

أما منهجية ابن رشد فى تفسير النص الدينى فكانت قائمة على إيمانه بمبدأ واضح جدا إذ يقول (نحن نقطع قطعا بأن كل نص فى ظاهره يخالف العقل فهذا الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربى) بمعنى أننى لو وجدت آية قرآنية يوحى ظاهرها أنها ضد العقل فهذه الآية تقبل التأويل لأن لها ظاهر وباطن. لقد كان ابن رشد باستمرار يتيح أكبر فرصة لتأويل النص الدينى وهذا جائز ففى القرآن آيات محكمة وآخر متشابهات، والمعروف أن ابن رشد كما يؤكد المؤرخون كانت الدراية عنده أغلب من الرواية. وهذا الجانب التأويلى فى رأيى يستطيع أن يؤدى إلى حل معظم مشكلاتنا الفقهية.

ويؤكد د. عاطف العراقى:

على أن التأويل لا حدود له عند ابن رشد صاحب المملكة النقدية المتميزة وأتحدى أن يوجد مجدد فى الفكر العربى يؤمن بأهمية العقل إلا ويؤمن بأهمية التفكير العلمى الذى نفتقر إليه.

ومن وجهة نظر د. عاطف العراقى كيف يمكن استلهام شخصية "ابن رشد" كتراث وقيمة فى استعادة الريادة الثقافية؟

فى رأيى أن الخطوة الأولى على طريق استعادة الريادة الثقافية هو نشر كل ما يعثر عليه من كتب لابن رشد صاحب التراث الضائع فى كل مكتبات الدنيا.

(٢٥)

حوار جريدة وطنى مع عاطف العراقى

ندوة(*) التربية الدينية .. فى حوار مع أستاذ الفلسفة عاطف العراقى

التعليم فى المدارس .. هل يعود تعليما مدنيا؟!

من المؤلم أن التربية الدينية فى مصر أصبحت مصدر قلق .. وأن تعليم الدين فى مدارسنا لم يعد يحقق الغايات التربوية الروحية منه فبدلا من أن يزرعوا الحب فى قلوب الصغار زرعوا الأحقاد .. وبدلا من أن يعلموهم السماحة علموهم القتال .. ولكن إلى متى؟!

وكان لابد أن نقدم طوق النجاة .. من هنا دعت "وطنى" الدكتور عاطف العراقى أستاذ الفلسفة فى جامعة القاهرة إلى ندوة فكرية لمناقشة قضية التربية الدينية .. وهو من أصحاب مدرسة العقل التجديدى والدعوة إلى التنوير .. وكانت المناقشة معه عميقة وساخنة .. فى البداية دعا إلى قصر التعليم الدينى على المرحلة الجامعية .. وعندما سألناه عن من يعلم النشء صحيح الدين .. قال إننى لا أطمئن إلى ترك هذا للآباء والأمهات فى مجتمع تتفشى فيه الأمية وعندنا تأكد لنا أنه لابد أن تترك هذه المهمة للمدرسة حذرنا الدكتور عاطف العراقى من المعلمين المتطرفين الذين سللوا بكثرة أفكار التطرف بين صفوف التلاميذ .. وظل ينقلنا من محظور إلى محظور فى جولة فكرية طويلة اتسمت بالوضوح والصراحة .. المهم أننا فى النهاية استطعنا أن نضع بعض الحلول والاقتراحات التى تحملها السطور القادمة .. وإلى أن تصبح هذه الحلول طوق نجاة سنستمر فى دق ناقوس الخطر.

وطـنى:

الدكتور عاطف العراقى، وهو واحد ممن دعوا، عن عمق وفهم، لحركة تنوير شاملة، وواحد من أصحاب مدرسة التجديد الفكرى والتنوير العقلى، متتبعا الاصول والفروع لابن رشد وابن سينا وابن طفيل، ثم معبرا عن الإسلام كدين للعلم والمدينة كما أذاعه الشيخ محمد عبده، فما هو مدى اللقاء بين المسيحية والإسلام فى احترام العقل والعلم والمدينة؟..

الدكتور عاطف العراقى:

ربما بحكم التخصص فان ما يشغلنى دائما هو الجانب النظرى، وربما كان هذا أيضا لأننى فى منصب أستطيع من خلاله أن أقوم بتنفيذ ما أراه.. لهذا فأنا ابحث دائما عن

(*) قام بإعداد الندوة الأستاذ فيكتور سلامة ونشرت بجريدة وطنى بتاريخ ١٩٩٤/٦/٢٦م وشارك فى الندوة يوسف سيدهم، وسليمان نسيم، ومكاوى أرمانيوس، وثروت فتحى، وسلوى سيفن، وباسمة وليم.

الجذور الفكرية. واقتصر دائما على نوع من التنظير. وأرى أن فى هذا التنظير مفاتيح لحل أية مشكلة من المشكلات ... وهذا ما يحدث فى أوروبا .. إنهم يبحثون عن الجذور الفكرية التى يؤدى الالتزام بها إلى حل المشكلة .. وهذا هو الفرق بين حالنا وحالهم .. من هنا فإن التقريب بين الدين والفلسفة، والحديث عن جوانب التوفيق بينهما، سواء عند فلاسفة المسيحية أو فلاسفة الإسلام، هذا كان متوقعا لأننا شعب متدين فى أعماقه ومن هنا لا يمكن لأى فكر يدعو إليه مفكر أن يكتب له النجاح والاستمرار إلا إذا كان داخله جذور دينية .. ولهذا فإننى أطلق على دعوتى إلى إصلاح الفكر "ثورة من الداخل" وليس من الخارج .. لأننى لو قلت ثورة من الخارج فهذا يعنى إسقاط الدين. ومن ثم لن يقدر لدعوتى النجاح .. وعندما أقول "ثورة من الداخل" فإنى أدعو إلى تجديد الفكر الدينى، أو البحث عن الأشياء التى ألصقت بالدين خطأ للابتعاد عنها .. تماما كما نفرق بين من يهدم منزله وبين من يقوم بإصلاح منزله، هدم المنزل ثورة من الخارج ولكن إصلاح وترميم المنزل هو ثورة من الداخل .. ومصر فى حاجة إلى ثورة من الداخل وليس من الخارج لأننا نتعامل مع شعب متدين منذ آلاف السنين .. إن نظرة إلى الناس وهم يؤدون الشعائر الدينية تدلنى تماما على أننى لا أستطيع أن أسقط الدين كجذر

من الجذور التى تشكل عقل ووجدان الشعب المصرى .. ولذلك كان متوقعا أن يعالج المفكرون موضوع الصلة بين الدين والفلسفة أو الفكر بوجه عام .. وهذه جذور قديمة نجدها فى فكر القديس أوغسطينوس والقديس توما الأكوينى، وأيضا عند فلاسفة العرب مثل ابن سينا وابن طفيل وابن رشد .. كل هؤلاء حاولوا التوفيق بين الدين والفلسفة.

ضغط الآبـــاء

وطـنى

لننتقل من القديم إلى الحديث .. من الجذور إلى المعاصرة .. ولأن الدكتور عاطف العراقى من الأساتذة الجامعيين، ومن المعلمين أصحاب الفكر المتحرر .. فهل نجد عنده إجابة لمشكلة ما زالت تحير المربى المصرى .. وهى التربية الدينية فى مجتمعنا؟

الدكتور عاطف العراقى:

دعونى أقولها بصراحة إنه لابد أن يكون التعليم فى مصر تعليما مدنيا وليس تعليما دينيا .. لا علاج لأكثر المشكلات التى نواجهها الآن والتى منها الفتنة الطائفية والإرهاب والتطرف إلا بالبحث عن الجذور، حل هذه المشكلات يمكن أن يتم إذا اتجهنا إلى تغيير جذرى فى مناهج التعليم الحالية بحيث يكون التعليم مدنيا .. ومدنيا فقط .. كما كان التعليم فى مصر قديما .. لكن أن يوجد فى مجتمع واحد وتحت دستور واحد ما يسمى بتعليم مدنى وتعليم دينى فهذا هو الخطأ الأكبر الذى سيؤدى بالتالى إلى نوع من عدم التآلف بين مصرى ومصرى آخر .. وفى تصورى أن الحل يكون ببدء التعليم الدينى مع المرحلة الجامعية، وأن يكون التعليم فى المراحل الابتدائية والإعدادية والثانوية تعليما موحدا .. أقول هذا وأنا أضع فى الاعتبار أن كثيرا من الأبناء يقبلون على التعليم الدينى منذ الصغر بنوع من ضغط الآباء عليهم. ولاختلاف شروط القبول مثلا فى كلية طب قصر

الصينى عن كلية طب الأزهر .. ومن ثم فإنه إذا كان التعليم الدينى سيبدأ بعد المرحلة الثانوية فإن المشكلة ستحل نفسها بنفسها ..

وأؤكد أيضا أن العبرة ليست فقط بتعليم دينى ومدنى، ولكن العبرة بمناهج التعليم وبما يتم تدريسه .. إنه لمن المؤسف أن مناهج التعليم تتضمن موضوعات قد تفرق بين مصرى ومصرى، بين صاحب دين وصاحب دين آخر .. لو أن الموضوعات اختيرت بعناية بحيث يكون المعيار هو البعد الإنسانى وليس البعد الدينى لاستطعنا حل العديد من المشكلات، لأن البعد الإنسانى معناه أن يجتمع الكل فى واحد، ولكن فى البعد الدينى من الممكن أن نجد فروقا بين دين ودين آخر، إلا فى القضايا العامة المشتركة، إننا نعترف أن نقاط الالتقاء بين الأديان كثيرة ولكن الثقافة الإنسانية عادة تكون أثمن .. والثقافة الإنسانية ترتبط بما نسميه الاتجاه العلمانى، لأن الاتجاه العلمانى يضع فى المقام الأول الثقافة الإنسانية وليس الثقافة الدينية، وبالتالى يضع فى الاعتبار أنه لا دين فى السياسة ولا سياسة فى الدين، والخلط بين الدين والسياسة قد يؤدى إلى صبغ مناهج التعليم بصبغةاتعصبية بحيث ينظر صاحب دين لآخر بتعصب ومن هنا فأنا أرى أن نجعل التعليم مدنيا .. ولو فتشنا فى مناهج التعليم، وقمنا بمراجعتها مراجعة دقيقة، وجنبنا أية إساءة من صاحب دين إلى دين آخر فإننا سنصل إلى التطور الفكرى والمستقبل المزدهر لهذا الجيل والأجيال القادمة.

أيــام زمان

وطنى

كيف يمكن أن تجد هذه الدعوة حتى مجرد القبول من فئات المجتمع خاصة وأننا مجتمع متدين يرى أن التعليم الدينى يخلق المواطن الصالح "بصرف النظر عن صحة هذا الاعتقاد أو خطئه - وهل من الممكن أن يقتصر تعليم الدين على البيت والمسجد والكنيسة وتترك المدرسة لتعلم العلم فقط؟

الدكتور عاطف العراقى:

الدليل على أنه يمكن حل هذه المشكلة أننا كنا فى الماضى لا نجد فصلا واضحا بين ما يسمى بالتعليم الدينى والتعليم المدنى .. لا أستطيع أن أقول - مثلا - إنه أيام النحاس باشا وجدت هذه الحدة بين ما يسمى بالتعليم الدينى والتعليم المدنى، وهذا دليل على أنه فى الإمكان إزالة الخلاف بين تعليم دينى ومدنى .. والسؤال الأشمل هنا .. هل ينظر إلى الدين كمنهج بمفرده أم أننا نستطيع أن نضع قواعد دينية خلال المناهج الدراسية .. وهل زيادة الجرعة الدينية فى المدارس ستؤدى إلى سلوك أفضل؟! .. أنا أعتقد أن المشكلة ليست فى زيادة الجرعة الدينية، زيادة الجرعة الإنسانية هى الأفضل، لأن الإنسانية ستؤدى إلى التوحيد أكثر بين الناس .. ونحن هنا فى مصر لنا تاريخنا الذى قد يختلف عن تاريخ باقى الدول العربية .. فى بعض الدول العربية قد لا تجد مسيحيا ولكن فى مصر يشكل الأقباط جزءا هاما من النسيج الوطنى فنحن وهم أبناء وطن واحد . ولهذا فإن زيادة الجرعة الدينية فى الإسلام لابد أن يقابلها زيادة الجرعة الدينية فى المسيحية .. ومن

هنا تتحول القضية إلى منافسة وصراع بين من له حصتان ومن له ثلاث، مع أن الجميع مواطنون يعيشون تحت سقف واحد.

والمشكلة الحقيقية في إعداد المدرس .. بعض المدرسين يعتقدون أن كل من ليس مسلما لابد أن يكون كافرا .. وهذه المشكلة لا يمكن معالجتها إلا إذا بدأنا بالجذور .. ولهذا أقول إن الحل هو التركيز على الثقافة الإنسانية أكثر لأن الثقافة الإنسانية هي الثقافة المشتركة بين الكل .. ولهذا أيضا نحن نتساءل .. هل تكون الجرعة الدينية عن طريق المدرسة أم عن طريق البيت والمسجد والكنيسة؟! .. إن الدعوة إلى ترك الدين للبيت والكنيسة والمسجد قد تجد صداها لو كان الحال غير الحال من تفشي الجهل في البيوت، والمؤسسات الدينية أحيانا، إننا مجتمع نسبة الأمية فيه مرتفعة للغاية ولهذا لا يمكن أن نعتمد على البيت في تصحيح المفاهيم الدينية .. إذن لنترك هذا للمدرسة .. ولهذا فأنا أفضل أن تشبع مختلف المناهج بالطابع الديني وبدون افتعال أو تعصب وليس من خلال مناهج مستقلة .. بمعنى أن أغذي الجوانب الدينية من خلال دراسة العلوم والتاريخ والجغرافيا والاقتصاد بشرط أن اللجنة التي تضع المناهج لا تنساق إلى أية شبهة للتفرقة بين مسلم ومسيحي لأن الخطأ ليس في الدين إنما الخطأ في الفهم غير الصحيح للدين .. الدين في حد ذاته مصدر قوة لكن الضعف يأتي من الفهم الخاطئ للدين والتفسير غير النقي وغير التربوي لمضامينه السامية.

تجار الديـن

وطني

لقد بدأت بالدعوة إلى إلغاء التعليم الديني في مراحل التعليم ما قبل الجامعي، وانتهيت إلى تعليم الدين من خلال كل المناهج الدراسية في كل مراحل التعليم .. فلماذا تستشعر خطورة ونحن نطلب تخليص التعليم الأساسي من المناهج الدينية .. هل هذا لمجرد أن ظروفنا الاجتماعية ما زالت لا تسمح للحلول الجذرية أن تجد طريقها إلى التطبيق حتى وإن كنا نتفق على أنها الحلول الحاسمة؟؟

الدكتور عاطف العراقي

الدين دعوا إلى التنوير هم دائما أهل البعد الديني .. ولكننا قلنا أنه لابد أن يفهم الدين فهما سليما .. وفي بداية الحوار قلت إن أي مفكر إذا ما قدم مشروعا فكريا وأسقط منه الدين فإنه يحكم على مشروعه الفكري بالموت من قبل أن يولد .. نحن نبحث عن الحل الأمثل لمعالجة هذا الإشكال .. وطرحنا مجموعة حلول للمشكلة التي مازالت تحير المربي المصري وهي التربية الدينية في مجتمعنا .. منها أن يبدأ التعليم الديني مع التعليم الجامعي تجنبا للفهم الخاطئ للدين عند البعض وحتى يبقى التعليم تعليما مدنيا، أو أن يبقى الجانب الديني وسط المناهج الأخرى التي يتم تدريسها للطلبة، أو أن تبقى حصة الدين على أن تجمع بين الطالب المسلم والمسيحي والمدرس المسلم والمسيحي من خلال كتب دينية تركز على القواعد المشتركة بين الديانة المسيحية والديانة الإسلامية .. طرحنا مجموعة تصورات طالما أن الوضع الموجود الآن يقودنا إلى التفرقة بين الطالب المسلم والطالب

المسيحى .. نحن نرى ضرورة تطوير مناهج التربية الدينية فى المدرسة، وهذا لا يعنى أننا نطالب بإلغاء التربية الدينية من المدرسة .. من هنا فليتعلم الأبناء الدين فى المدرسة، ولكن بشرط أن نطمئن إلى من سيعلم الدين للنشء .. نحن نريد معلما متنورا وليس متطرفا حتى لا تصبح المدرسة مجالا للصراع .. فتشوا عن المدرس الآن لتتساءلوا معى هل فاقد الشئ يمكن أن يعطيه؟؟ . وهذا يحتاج إلى سنوات طويلة وجهد مكثف لأن كل خطأ يقع فيه البشر ويستمر لفترة من الزمان يحتاج لتصحيحه إلى وقت أطول من الوقت الذى ترعرع خلاله الخطأ ونحن وقعنا فى المحظور لأكثر من ثلث قرن تعرضنا خلالها لتفسيرات خاطئة من جانب تجار الدين .. من هنا فإن العودة إلى الدين كما ينبغى أن يكون أصبحت أمنية مع أنها كانت موجودة فى مجتمعنا على مر الأزمان!!

الآن - أعتقد - أن الخيوط التى تصنع طوق النجاة قد تجمعت .. ولكن من ينسجها؟!.

هذه مهمة أخرى لا تقل صعوبة عن مهمة تجميع الخيوط .. لهذا فإن الحوار حول التربية الدينية وكيف تكون فى بلادنا وفى مدارسنا على وجه الخصوص لن ينتهى عند هذه الندوة وسيظل متصلا حتى نصنع طوق النجاة لإنقاذ البراعم الصغيرة والأجيال القادمة من زراع الأحقاد وصناع التفرقة بين أبناء أمة واحدة يتعانق فيها الهلال مع الصليب لأكثر من أربعة عشر قرنا والحوار مستمر من أجل مستقبل أفضل لشعب مصر الواحد بأقباطه ومسلميه.

(٢٦)

حوار[*] حول: ماذا يبقى من فلسفة ابن رشد اليوم؟

فى البدء كان العقل وفى البدء دوما يكون العقل والعقل يعنى الشك يعنى الأسئلة لا شئ أكثر صدقا من عقل رافض للقولبة على قوالب التبعية المريضة والتصديق الفورى لكل الأشياء.

فى البدء كانت الفلسفة وفى البدء يكون التفلسف بحثا عن جوهر الأشياء والعلاقات ..

ولكم فى التراث أسوة حسنة لو كنتم تعلمون أو تقرأون هذا التراث بروح من العقل ومنهج من التفلسف، أو على الأقل بحثتم عمن مارس العقلانية منهجا وتفلسفا وكان آخر الفلاسفة العظام، وقمتم بإدخاله جسد ثقافتكم بعملية تشبه عمليات زراعة الأعضاء.

عن ابن رشد نتحدث، والمناسبة التى تجرنا للحديث عن رجل مات منذ ثمانية قرون لا تعنى أننا منغلقون على ذاتنا الماضية بقدر ما تعنى أننا نحاول البحث عما انقطع فى تراثنا الذى لا نستطيع التخلص منه، وهل يتخلص الناس من تاريخهم الذى يسعى على الأرض، ولكن قراءتنا للتراث محاولة لكى يستعيد هذا التراث عافيته ولا يمشى بعكاز من تصوف، وجبيرة من بيان أو يواصل الارتحال للخلف ..

المناسبة: صدور كتاب ضخم (٨٠٠ صفحة) بعد أيام عن الفيلسوف العربى الكبير ابن رشد لمرور حوالى ٨٠٠ سنة على وفاته- جدا فقط - تصدره لجنة الاجتماع والفلسفة بالمجلس الأعلى للثقافة والمناسب أيضا طرح رؤى رائد العقلانية الآن فى زمن الفوضى الذى حل بنا، وفوضى التعتيم على العقل واغتياله- إذا استعرنا لغة المفكر "برهان غليون".

فى هذا الوقت تصبح عقلانية ابن رشد- روحها طبعا- طوق نجاة من تراث نجله ونحترمه ولكننا نطالب بقتله فهما حسب مقولة أمين الخولى، والفهم أول درجات القتل نقصد المعرفة تمهيدا للفرز واستحضار الجوانب المضيئة فليس كل التراث خيرا.

ومع الدكتور عاطف العراقى أستاذ الفلسفة العربية بجامعة القاهرة والمتخصص فى درس فلسفة ابن رشد، والمشرف أيضا على كتاب ابن رشد الذى تصدره لجنة الفلسفة والاجتماع بالمجلس الأعلى للثقافة نجرى هذا الحوار الذى سنواصله مع آخرين حول عقلانية ابن رشد وماذا يتبقى لنا منها فى هذا الزمن الردئ زمن التطرف والفتنة.

نبدأ الحوار بسؤال عن غياب عقلانية ابن رشد فى مقابل حضور العقلية النصية .. ولماذا لم تدخل الرشدية جسد ثقافتنا وظلت على "هامش؟

(*) قام بإجراء الحوار الأستاذ محمد حربي ونشر بجريدة الأهرام بتاريخ ١٩٩٢/٨/٧م.

يمكننا أن نقول إن ابن رشد رغم أنه عميد الفلسفة العقلية فى تاريخنا الفكرى، وآخر الفلاسفة العرب إلا أنه لم يدخل جسم الثقافة العربية ولم يصبح عضوا فاعلا فيها، بمعنى أننا لم نستفد منه استفادة تذكر، بينما كان الغرب أكثر احتفالا به وبفكره منا نحن العرب حيث سرنا فى ركب الاتجاه الأشعرى ومذهب الغزالى فوقفنا بينما تقدم العالم بفضل الاتجاه العقلانى عند ابن رشد.

ويمكن القول بأن ابن رشد يعد نموذجا لتقديس العقل بمعنى أن أى رأى لا يكون صحيحا إلا إذا استطعت البرهنة عليه عن طريق أحكام العقل.

ولماذا لم نأخذ عنه أو نقتدى به؟

ربما يكون الاتجاه الوسطى عند الأشاعرة، والميل إلى الجانب النصى عندهم هو الذى أدى بنا إلى الأخذ عن الأشاعرة أكثر من ابن رشد بالإضافة إلى تقليدية العقل العربى وميله للوقوف عند حد التراث الذى يقدمه الأشاعرة الذين يؤمنون بأنه إذا تعارض العقل مع النص فلابد من تغليب النص.

ويضيف الدكتور العراقى سببا آخر لغياب الرشدية عن ثقافتنا حيث يقول: إن مجال الفلسفة العربية فى مصر المعاصرة تأثر باتجاه خاطئ بدأ بالشيخ مصطفى عبد الرازق الذى أدخل علم أصول الفقه داخل إطار الفلسفة العربية- فى حين أن هذه الفلسفة بالمعنى الأكاديمى يجب أن تقتصر على الفلاسفة وحدهم- ولذلك تم تغليب الاتجاه الأشعرى - نسبة إلى أبى موسى الأشعرى - لصلته بأصول الفقه.

ولغلبة هذا الاتجاه لم يظهر فى العالم العربى فلاسفة بعد ابن رشد!!

كما أن كثيرا من الدول العربية تشجع التراث النصى والصوفى وتنفق عليه أكثر بكثير مما تنفقه على تراث العقلانية الرشدية بالإضافة إلى سبب متعلق بابن رشد نفسه حيث تعرق لحرق أكثر كتبه واتهم بالخروج عن الدين وتعرض للنفى فى حياته بسبب آرائه التى تميز بين الدين والفلسفة بل وتحاول التوفيق بينهما.

قدم المعتزلة عقلانية تعتمد "النص" وتنطلق منه بينما قدم ابن رشد عقلانية تنطلق من البرهان وهى العقلانية الأجدر بالطرح اليوم لإعادة القراءة والسحب بالتطبيق على مفردات الحياة والواقع؟

إذا كان المعتزلة قد اتجهوا اتجاها عقلانيا فإن عقلانيتهم لا تعد عقلانية بالمعنى الدقيق.

لماذا؟

لأنهم بدأوا بمقدمات دينية ولأنهم قالوا بأصل "الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر" وهو أصل غير عقلانى لأنهم - أى المعتزلة - فهموا المعروف على أنه رأيهم هم والمنكر هو رأى الآخرين من الفرق الإسلامية وخذ مثلا مشكلة خلق القرآن. ومثل هذا الاتجاه خلق نمطا من ديكتاتورية الرأى ولونا من الإرهاب الفكرى لجأوا إليه عندما خلطوا الفكر بالسياسة واستعانوا بالسلطة (المأمون - والمعتصم - والواثق) لنشر آرائهم وفرض محاكم التفتيش على الآراء المخالفة لهم.

كما أن مقدمات المعتزلة مقدمات جدلية (أن قالوا فنقول) والجدل أقل بكثير من البرهان في مراتب الفلسفة بينما مقدمات الرشدية مقدمات برهانية عقلانية والمشكلات التي بحث فيها المعتزلة لا تفيدنا كثيرا في حياتنا الراهنة بينما يفيدنا طرح ابن رشد على مائدة الحوار.

لكل حق حقيقة فما حقيقة هذا الحكم؟

أولا: التمييز بين الدين والفلسفة: نحن حاليا نخلط بين الدين والعلم في محاولة لاستخراج النظريات العلمية من بطن الآيات القرآنية. ولو كنا وضعنا مبادئ ابن رشد لما قمنا بهذه المحاولة التي نبه لخطورتها طه حسين في كتابه "من بعيد" لأن في هذه المحاولة إساءة للدين لأنه ثابت بينما العلم متغير وتغيره يؤدي في حالة الربط بالدين إلى حدوث خطر على الدين نفسه ولدينا مفكرون رفضوا محاولة الربط هذه مثل زكي نجيب محمود والراحل توفيق الطويل.

ثانيا: الحديث عن الدولة الدينية:

في فلسفة ابن رشد مبادئ علمانية لأنه لم يدع إلى إقامة دولة دينية، وفصل الجانب البرهاني (الفلسفة) عن الجانب الخطابي الديني ومثل هذا الحديث يصلح اليوم في حياتنا!!

ثالثا التنوير: تقوم فلسفة التنوير الرشدية على أن العقل أعدل الأشياء قسمة بين البشر، ولذلك لا يعد المعتزلة تنويريين لفرضهم الرأي بالقوة ورفضهم للاختلاف على العكس من ابن رشد. كما أن التنوير لا يقوم على اللجوء للسلطة لإقرار رأي من الآراء، كما أن ابن رشد يفيدنا في قضية الغزو الثقافي لأن الثقافة الأجنبية لها دور كبير في تشكيل ثقافة ابن رشد أكثر من دورها في تشكيل فكر المعتزلة لأن خامة الثقافة عند المعتزلة الآية القرآنية بينما الخامة عند ابن رشد خاصة أرسطية برهانية ولذلك نجده يدعونا للبحث في كتب القدماء ويقول في ذلك:

إن كان فيها شئ يعد صوابا قبلناه منهم وشكرناهم عليه، وأن كان فيها ما يعد خطأ نبهنا إلى هذا الخطأ. ولو كنا استفدنا من عقلانية ابن رشد وإرادة التعامل مع الثقافة الأجنبية لما تحدثنا عن الغزو الثقافي ولتفاعلنا مع الحضارة الغربية بمرونة خاصة وقد أصبح العالم الآن قرية صغيرة.

الاختيــار

بهذه الإرادة الواعية في التعامل مع الآخر هل نمتلك معايير اختيار الصواب والخطأ؟!

المعيار هو العقل، وهناك معان محددة للعقل متعارف عليها .. فإذا اتفق الرأي مع العقل نستطيع أن نقول إن هذا شئ عقلاني قبلناه. وإذا لم يتفق الرأي مع العقل رفضناه. فالعقل سيد كل الأشياء، ولو تنبه الناس إلى أخطاء المعتزلة لما اعتمدوها كمؤسس للعقلانية بل كمقدمة للإرهاب الفكري (الكلام للدكتور العراقي وعلى مسئوليته العلمية).

النص والواقع

فى العقلانية الجديدة التى ننشدها هل ننطلق من مقدمات النص أو من مفردات الواقع؟

انطلاقنا يجب أن يكون من الواقع ثم نقوم بتفسير أو تقنين الواقع على ضوء الاستفادة من النص وقد فعل ذلك ابن رشد فكان يقول برأى حول مشكلة ما بناء على معطيات العقل أو الواقع فإذا وجد آيات قرآنية تتعلق بمجال هذه المشكلة ذكرها ..

ألا تعد هذه محاولة توفيقية أو تلفيقية؟

لا تعد هذه المحاولة المتأثرة بالرشدية محاولة تلفيقية، لأنها تبدأ بالواقع ومفرداته وتستخدم النص بعد ذلك لتأييد ما وصلت إليه من نتائج- بينما الجانب التلفيقى يظهر فى البدء بالمقدمات الدينية أو الربط بين الدين والفلسفة وقد كان ابن رشد يرى أن التوفيقية فشلت منذ أيام الكندى ولم يتم التوفيق بين الدين والفلسفة.

مفردات الواقع تفرز الآن أشكالا من التطرف الفكرى .. فلماذا تسود هذه الأشكال الآن؟

لأن خط الفكر العقلى التنويرى يكاد لا يوجد إذا قورن بالفكر التقليدى. فوسائل الإعلام مقصورة على الفكر التقليدى ومغلقة تماما أمام الفكر العقلانى التنويرى الذى لا يجد مساحة لنشر أفكاره ومبادئه بالإضافة لسيادة الشللية على مجريات الأمور فى الصحافة دون النظر لمصلحة الوطن.

وهناك عامل آخر هو التركيز فى العالم العربى على التراث بحيث إذا واجهنا مشكلة تجدنا نقول: افتح الكتاب أى كتاب من كتب التراث للبحث عن حل لهذه المشكلة، ولو عاد أصحاب هذه الكتب إلى الحياة لرفضوا أسلوبنا لأنهم كتبوا كتبهم لعصرهم هم.

إذا كان لابد من عودة للتراث فكيف نقتله فهما كما يقول أمين الخولى؟

قتل هذا التراث فهما يكون فى التفسيرات المختلفة والتى لن تأتى إلا مع وجود قراءات مختلفة لهذا التراث للوقوف على حسناته وعيوبه ومحاورته بأكثر من اتجاه ومعرفة ماذا يصلح من هذا التراث فنبقيه مع تطويره ليلائم عصرنا، وما لا يصلح إلا لعصر إنتاجه فقط فنستبعده من دوائر الاهتمام والتأثير ..

-النص الأصلى -

البعض يرى أن إحداث قطيعة معرفية مع التراث يعنى القطيعة مع النص الأصلى للقرآن - ماذا ترى؟

يجب أن نميز بين ثوابت ومتغيرات فى التراث،فالثوابت هى الأمور المتعلقة بالدين وبعض الآيات المحكمات، والمتغيرات هى الأمور التى تتغير من عصر لعصر .. فتراث العرب فى مجال الطب والفلك والرياضيات مثلا لا يفيدنا اليوم لأنه معتمد على نظرية العناصر الأربعة لأرسطو (الماء والهواء والتراب والنار).

فإذا كنا نسأل عن مجال الشريعة والفقه الذى يحتك يوميا بمفردات الحياة وطقوس الواقع؟

يجب أن نؤمن بمبدأ أصيل عند ابن رشد هو التأويل ودور هذا التأويل في المذاهب الفقهية يختلف من مذهب لآخر فأبو حنيفة أكثرهم استخداما للتأويل وأقلهم هو ابن حنبل ويقع الشافعي ومالك في منطقة البين- بين.

وعلى التأويل أن يراعي وأن يضع في الاعتبار ظروف المجتمع والمستجدات الحياتية التي تحتاج فكرا جديدا وفقها جديدا.

لكل فعل شرطه الموضوعي الذي لابد من تحققه قبل الولوج لمنطقة الشرح والتفسير فما هو شرط التأويل؟

يتأثر التأويل عند ابن رشد بالمنهج العقلاني الذي قال فيه في كتابه (فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال): ونحن نقطع قطعا بأن كل ظاهر في النص يخالف العقل فإن هذا الظاهر يمكن تأويله على ضوء العقل.

ماذا تبقى؟

بعد ٨ قرون من وفاة ابن رشد ماذا يبقى منه لزماننا وهل تصلح عقلانيته منهجا وموضوعا لأيامنا اللاعقلانية؟

بعد ثمانية قرون يبقى من ابن رشد وفلسفته الكثير.

أولا: الفكر النقدي (للدكتور العراقي كتاب عن المنهج النقدي عند ابن رشد)

وابن رشد هنا يشبه الفلاسفة العظام من أمثال أرسطو عند اليونان وتوما الأكويني في العصور الوسطى المسيحية وكانت في العصر الحديث لأن كلا منهم كان نقديا غير تقليدي كما أن ابن رشد كان عدوا للعرفان (التصوف) والبيان الأشعري اللذين سيطرا على الفكر العربي والإسلامي ودمغاه بالتقليدية.

كما يبقى فكره العلمي ودمجه العلم بالفلسفة وتبنيه المنهج العلمي العقلي أو كما كان يقال عنه: وتغلب عليه الدراية أكثر من الرواية. أي العقل أغلب من النقل.

ويبقى منه رفض الدولة الدينية وعدم التطرف في رفض الأفكار الواردة من الخارج، وغير التقليدية ولو آمنا بمبادئه لما هاجمنا الفلسفات دون دراستها ويبقى من فيلسوفنا العربي الكبير إعلاء قيمة الحوار لمقاومة الإرهاب الفكري والعنف (تعرض ابن رشد لمحنة شديدة بسبب أقواله أو بسبب اشتغاله بالفكر)

ونستفيد كثيرا إذا قرأنا ابن رشد الآن في زمن القحط الفكري والضمور العقلاني لندرك أن العلم هو العلم ولنهتم بالواقع وننشر الروح العلمية ونؤمن بمبدأ التنوير، ولا نقف عند حد الآية الظاهر ونستخدم التأويل، فالعقل أعدل الأشياء قسمة بين البشر.

هذه ملامح مما يمكن أن يبقى من ابن رشد قدمها متخصص في الفلسفة العربية الإسلامية وابن رشد بشكل خاص. ونواصل الحوار مع مفكرين متخصصين آخرين علنا نجيد القراءة النقدية الواعية لمفردات تراثنا الذي كان في جوانب منه أكثر عقلانية وأكثر اتساقا مع روح عصرنا.

(٢٧)

حوار(*) حول اعترافات د. توفيق الطويل للدكتور عاطف العراقى انتصارى للعقل والفلسفة صرفنى عن الإبداع الأدبى!

مواجهتنا هذا الأسبوع ذات طابع فلسفى، نجريها بين الدكتور توفيق الطويل، والدكتور عاطف العراقى .. الأول (الدكتور توفيق الطويل) قضى فى تدريس الفلسفة أكثر من أربعين عاما .. وهو صاحب عشرات المؤلفات الفلسفية والبحوث والترجمات ..

وهو يؤمن بالاتجاه المثالى العقلى ويؤثره على اتجاه الحسيين، والتجريبيين معتقدا بقيم ومثل عليا إنسانية خالصة تتخطى الزمان والمكان، ومن أجل هذا كانت موضوعا لدراساته الفلسفية. ولكنه لا يتعاطف مع اتجاهات المتزمتين المتشددين فى تصور هذه المثل العليا الإنسانية ..

وهو يضيف الوجدان إلى العقل متمشيا فى هذا مع مثالية المعتدلين والثانى الدكتور عاطف العراقى وهو لا يؤمن إلا بالعقل كطريق وحيد للتجديد والتقدم.

وفى البداية يطرح الدكتور العراقى هذا السؤال:

القيم والمثل العليا من اهتمامات الدكتور توفيق الطويل، مع أنها غير موجودة، فما رأيك!

ويجيب الدكتور توفيق الطويل:

القيم العليا من: خير وحق وجمال، منارة يهتدى بها الناس فى تطلعهم إلى حياة أفضل، وهى موجودة حتى فى أكثر الشعوب تدهورا .. وأيضا فى أعظمهم تطلعا إلى التخلص من واقعهم الأليم.

وحتى على الصعيد الدولى تراها فى ميثاق عصبة الأمم وهيئة الأمم المتحدة وفى أحلام الفلاسفة فيما سموه (يوتوبيات) .. أى المجتمعات التى تخيلوها محققة لكمال الأفراد وسعادتهم.

وأنا دائما أقول لتلاميذى: إن الناس جميعا على اختلاف مستوياتهم ينشدون القيم العليا التى تقضى بتأدية الواجب، وقيام المحبة والإخاء وإشاعة الصداقة وكفالة الحرية، وإقرار الأمن والسلام والتزام العفة والأمانة .. والامتناع عن القتل والاغتصاب والكذب والحقد والنفاق ونحوه من آفات.

ونلاحظ على حياتنا الفكرية غياب العقل مع سخرية الجيل الطالع من العلم ألا ترى معى أن هذا من الممكن أن يؤدى لانتشار الخرافة بين الشباب؟

(*) أجرى الحوار الأستاذ مصطفى عبد الله. ونشر بجريدة الأخبار بتاريخ ١٩٨٠/٤/٢م.

أجل .. فنحن فى أمس الحاجة إلى نصرة العقل على نحو ما كان الحال عند ابن رشد فى القرن الثانى عشر، والإمام محمد عبده فى مطلع القرن العشرين. وغيرهما ممن حاربوا الشعوذة والخرافة وانتصروا للعقل ومنطقه حتى كانوا مثارا لحملات من النقد والتجريح شنها عليهم الجهال وضحايا الوهم والخرافة.

ولا سبيل إلى النهوض، ومواكبة التقدم العلمى العالمى إلا باحترام العقل والاعتزاز بمنطقه.

هل تعتقد أن فى مصر اليوم فلاسفة؟

كثيرون يفهمون الأصالة والابتكار فى الفلسفة فهما خاطئا. إن الجديد فى الفلسفة الحديثة والمعاصرة عند الغربيين ليس فى العناصر التى تتشكل منها مذاهبهم. فمثلا فى انجلترا تشيع اليوم (الوضعية المنطقية) وإمام الداعين إليها (أ. ج. اير) هو نفسه) الذى يعترف فى كتابه الذى يعد انجيل الدعوة إلى الوضعية المنطقية– بأنه ليس صاحب هذه الفلسفة ولا منشئها، إنما أخذها عن جماعة فينا وكل ما فعله هو أن أحسن عرضها والدفاع عنها وتفنيد حجج خصومها بل إن (جماعة فينا) نفسها استعانت فى إنشائها بالوضعية الكلاسيكية والمنطق وغيره: ومع هذا فمن الذى يمكنه أن يقول إن (أير) أو غيره من أعضاء (جماعة فينا) ليسوا بفلاسفة؟!

وفى ضوء ذلك نقول إن فى مصر فلاسفة أيد كل منهم مذهبا لم ينشئه ولكنه أحسن عرضه والدفاع عنه وتفنيد حجج خصومه وأشاعه فى لغتنا العربية .. وبهذا استحق أن يكون فيلسوفا.

حدد لنا بعضهم؟

عبد الرحمن بدوى (فى الوجودية) وزكى نجيب محمود فى (الوضعية المنطقية) ومن أسهموا فى الدراسات الفلسفية على النحو السالف مثل: الشيخ مصطفى عبد الرازق، وإبراهيم مدكور، والتفتازانى، وعاطف العراقى.

ورغم أن الدكتور توفيق الطويل ذكر الدكتور عاطف العراقى من بين فلاسفة عصر إلى أنه يعلن اختلافه قائلا:

هذه وجهة نظرى ورأيى أن العالم العربى لم يشهد فى القرون الثمانية الأخيرة فيلسوفا بالمعنى الدقيق بعد (ابن رشد).

لك ذكريات خاصة عن نجيب محفوظ .. هل تفصح عنها؟

نعم. كان نجيب محفوظ زميلى فى قسم الفلسفة بآداب القاهرة، وأدهشنا منه وكنا أربعة – قوله المتكرر أنه يدرس الفلسفة ليعد نفسه ليكون قصاصا وروائيا وكان هذا يضحكنا لأن القصة والرواية لم تكونا فى ذلك الوقت هدفا لإنسان مثقف وقد كان نجيب محفوظ يشترى – كل صباح صحيفة وينزع منها صفحة الحوادث عساه يستعين بوقائعها فى كتابة رواياته.

ما رأيك فى زميلك الدكتور زكى نجيب محمود؟

تميزه ثقافته الواسعة المطعمة بثقافة أجنبية يزينها أسلوب عربى رصين لا يعوق انطلاقه إلا إسرافه فى الحذر .. ومبالغته فى تقدير الاحتمالات.

الدكتور لويس عوض:

بقدر ما تعجبنى سعة ثقافته الغربية التى ينقلها إلى قرائه بالعربية بقدر ضيقى بدعوته التى نهض بها منذ عشرات السنين حين هاجم العربية الفصحى وقواعدها قائلا إننا نريد أن "نبغبغ اللخبطات" وأنا أضيق بهذه الدعوة لما يترتب عليها من نتائج مروعة. وأرى أن اتقان العربية ميسور لمن كان جادا فى طلبها. فإن حقق طلبه كانت هذه اللغة متعة له ومتعة لمن يقرأونه كاتبا أو يسمعونه متحدثا.

وسألته أنا وما رأيك فى الدكتور عاطف العراقى:

عاطف العراقى غزير الإنتاج يهب حياته للعلم والفلسفة .. وأحسن ما نشده فى مؤلفاته انتصاره للعقل دون غيره طريقا للمعرفة وسبيلا وحيدا للتقدم. وقد تمثل هذا فى سلسلة (العقل والتجديد).

هل لك محاولات فى كتابة القصة أو القصيدة ..؟

أنا لم أحاول كتابه القصة ولا نظم الشعر. وأعتقد أنهما يجينان فى سن مبكرة وكنت أنا فى السن المبكرة انتصر للعقل وحده فى حماسة بالغة. فلعل هذا هو الذى صرفنى عن نظم الشعر وكتابة القصة مع ولعى بالأساليب الأدبية التى كانت تسترعى نظر كل من حولى من أبناء جيلى.

(٢٨)

حوار(*) حول قضايا العلمانية

المناسبة: اغتيال رجل فكر. لا يملك غير القلم، فى مواجهة الخصوم.

السبب: اتهامه بأنه علمانى وبالتالى فمن الواجب قتله. والتعامل معه لا بالفكر كما يؤمن هو وإنما بالرصاص.

الحكم: أصدره د. عمر عبد الرحمن فى فتوى تقضى باغتيال كل الكتاب العلمانيين، كما جاء فى اعتراف المتهم الأول فى قضية مقتل د. فرج فودة.

السؤال: من قال إن العلمانية كاتجاه فى الفكر تقف ضد الدين أو تحاربه وإذا افترضنا أنها تقف ضده فعلا وتحاربه فلماذا لا نتعامل معها نحن أيضا بذات السلاح: الكلمة الهادئة المقنعة والحوار بالتىهى أحسن فهذا أبقى وأقوى؟

مع الدكتور عاطف العراقى:

لابد أنه شئ مؤسف أن نقف اليوم ١٨ يونيه ١٩٩٢م لنسأل من جديد وربما للمرة الألف: هل العلمانية ضد الدين؟

إن الإجابة معروفة: ومن أراد أن يستزيد فليرجع إلى مقال للدكتور زكى نجيب محمود عنوانه: عين _ فتحة - عا!

ولكن ما حيلتنا. إذا كنا مكرهين على أن نعيد ونزيد فيما استقر عليه رواد التنوير منذ بداية هذا القرن!

والدكتور عاطف العراقى حين يشهد فى مثل هذه القضية الشائكة، فهو شاهد من أهلها لأنه يدرس الفلسفة الإسلامية بآداب القاهرة وغيرها وله فى تيارات الفكر بوجه عام رأى منشور فى كتبه.

وحين طرحت عليه تساؤلاتى هذه قال: لا يمكن القول بوجود معنى واحد للعلمانية خاصة وقد نشأ سوء فهم حول هذا المصطلح ولكن بوجه عام يمكن القطع بأن معنى العلمانية إنما يدور حول التمييز بين الدين من جهة والعلم من جهة أخرى وعدم الاعتراف بالسلطة الدينية، والتركيز على مبدأ التنوير والفصل بين الدين والدولة وبالتالى نقد القول بإمكانية وجود حكومة دينية.

هذه كلها معان مستخلصة من معنى العلمانية وهى تركز على المجالات الخاصة بالعقل الإنسانى وقدرته على التفكير الحر الخلاق دون وجود أى نوع من السيطرة الدينية عليه مع التمييز بين الدين من جهة ورجال الدين من جهة أخرى.

(*) قام بإجراء الحوار الأستاذ سليمان جودة. ونشر بجريدة الوفد بتاريخ ١٩٩٢/٦/١٨م.

هل ظهورها أى العلمانية فى الغرب وارتباطها به هو الذى "كرس" لها هذا العداء عندنا وهيأ لها هذه الدرجة من سوء الفهم.

بدايتها الغربية كانت فى القرن السادس عشر وازدهارها كان فى القرن الثامن عشر وقد ارتبطت. بحركة التنوير التى جاءت بعد حركة الإصلاح الدينى ومن الواضح أن هذه القرون التى تمثل الفكر الحديث، وكانت خصائص الفكر فيها غير خصائص الفكر فى العصر الوسيط عند المسلمين والمسيحيين، إذ أن العصر الوسيط بوجه عام باستثناء فكر أفراد قليلين. نجد فيه نوعا من الخلط بين الجوانب الفلسفية الإنسانية والجوانب الدينية ومحاولات لم يقدر لها النجاح للتوفيق بين الدين والفلسفة، ومن هنا جاء التركيز فى الفكر الحديث، على النزعات الإنسانية والنزعات العقلية والعلمية وكلها نزعات ترتبط ارتباطا وثيقا بحركة التنوير فى علاقتها بالعلمانية!

وهل لها جذور فى فكرنا العربى؟

من الصعب الإقرار بأن لها جذورا عندنا، خاصة فى فكر العصر الوسيط وإن كان هناك بعض الأقوال والاتجاهات فى فكر الفيلسوف العربى الكبير ابن رشد وهى اتجاهات يمكن أن تلتقى مع الفكر العلمانى ولكن فى العصر الحديث، ارتبط الفكر العلمانى من بعض جوانبه بتيار التنوير فنجد– مثلا بعض أسسه عند رفاعة الطهطاوى ولعل حزب "الوفد" وكان فى مقدمة الأحزاب التى دعمت مثل هذا الاتجاه، وهو اتجاه فكرى ليس جديدا. لأنه برز بوضوح عند مفكرين كبار فى أوائل هذا القرن ومن بينهم: أحمد لطفى السيد وطه حسين وسلامة موسى وشبلى شميل وإسماعيل مظهر وفرح أنطون ثم زكى نجيب محمود والمستشار سعيد العشماوى والدكتور فرج فودة.

هل اعتناقها كتيار فى الفكر يجعل أصحابها بالضرورة ضد الدين؟

من الغريب جدا أن يقال ذلك، ولعل ذلك نابع من سوء فهم للعلمانية كمذهب فكرى وقد نجد فى أوروبا وفى مصر أيضا مفكرين كبارا علمانيين وفى نفس الوقت نجدهم من أكثر الناس إيمانا بالدين وقضاياه وأكثرهم حرصا على بيان أهمية الدين ودوره فى نفوس وعقول كل أبناء شعوب العالم.

إن الفصل بين الدين والدولة، والقول بأن الدين لله والوطن للجميع والتركيز على مبدأ التنوير لا يمكن أن يمثل اتجاهات غير دينية وإذا كان القول بفصل الدين عن الدولة يحارب المطالبة بحكومة دينية، فهو لا يعنى إلغاء الدين وأصحاب الاتجاه العلمانى يدركون ذلك تماما وعالمنا العربى بوجه عام، يعد التدين نابعا من وجدانه، ومفروسا فى فطرته الأولى، ومن هنا لا نجد مفكرا علمانيا يستخف بالشعائر الدينية لأن الالتزام بها شئ مخالف تماما للقول بضرورة وجود حكومة دينية.

ويمكن أن نجد أمثلة لشعار فصل الدين عن الدولة، ابتداء من الدولة الأموية ثم العباسية، ومع ذلك لم نسمع أحدا يقول أن الدولة الأموية كانت لا دينية، أو أن العباسية قد ألغت الشعائر الدينية.

إنه لظلم فادح أن نتهم العلمانيين بأنهم يحاربون الدين وهو اتهام لا يصدر إلا عن صاحب فكر متطرف يدعو لاستخدام العنف، واللجوء إلى القوة الجسدية وقوة السلاح. ولا يصدر إلا عمن يخلطون أوراق السياسة بالدين ولا يتمتعون بالقدر الكافى من وضوح الرؤية، الذى إن توفر لهم. فسوف يكتشفون أن الدين أعظم وأسمى بكثير من الخلط بينه وبين السياسة.

هذا الخلط له سبب والشباب – فى رأيى – ليس مسئولا عنه مسئولية كاملة؟

شبابنا معذور حين "يسمع" نعم يسمع أن العلمانية ضد الدين فينجرف وراء الذين يقولون ذلك فى الوقت الذى يفتقد فيه القنوات الجيدة للمعرفة. هل سأل شبابنا أنفسهم. لماذا لم يظهر هذا الفهم الخاطئ للدين فى مصر خلال عصرها الذهبى ومن منتصف القرن التاسع عشر حتى القرن العشرين مثلا؟ ولماذا لم نسمع وقتها من ينادى بعلم نفس إسلامى واقتصاد إسلامى .. إلى آخره؟

إن العلم هو العلم ولا يصح رفض الحضارة الغربية ووصفها بأنها كفر، فى الوقت الذى نجد أنفسنا فيه عالة على منجزات تلك الحضارة.

ولا يصح كذلك الدعوة إلى استخراج تفسير النظريات العلمية من القرآن الكريم إنها دعوة باطلة لأن الدين ثابت والنظريات العلمية متغيرة فكيف نلحق الثابت بالمتغير؟

ماذا يفعل شبابنا إذن وقد أصبح معبرا كل التعبير عن جيل كرة القدم وجيل التليفزيون والساندوتش والمعلومات السطحية الهامشية والمتسرعة، جيل يجد الطريق أمامه مظلما، وهو حائر يتخبط يعمل على موجة غير الموجة التى يتحدث عليها الطرف الآخر.

إن شبابنا يفتقد القدوة الفكرية ومن الغريب أن نجد فى مصر قانونا للغش التجارى ولا نجد قانونا للغش الفكرى والتدليس الأدبى حتى أصبحت المسافة بين عقولنا، وبين حقائق الأشياء كالمسافة التى بين المشرق والمغرب.

وعلى مستوى الفكر كيف ترى "معنى" و"دلالة" اغتيال صاحب فكر من جانب من يتوهمون أنه خصم لهم؟

الذين فعلوا ذلك هل أدركوا أنهم بما فعلوا أساءوا إلى الإسلام وهم يحسبون أنهم يدافعون عنه؟ لقد ترك الحادث انطباعا لدى كثيرين، بأن الإسلام لا يتعامل إلا بالسيف وتلك مسألة تنافى الحقيقة تماما إننى حين أختلف مع شخص ما، فكريا، ولا أجد وسيلة للتعامل معه غير سفك الدماء، فمعنى ذلك أن الإسلام – دين – لا يعبر إلا عن لغة السلاح، وليس لغة الحجة والبرهان والعقل، مع أن هذا الأخير. هو الصحيح تماما.

إن اغتيال مفكر، بتهمة العلمانية يعبر عن تراجع فكرى بغير حدود ولابد – فى المقابل – من صحوة تنويرية تدك أرض التقليد دكا.

يكفى هؤلاء أن يعرفوا، أن الغرب الذى نصفه بالظلام. لم يشهد اغتيال كاتب أو مفكر بسبب رأيه العقلانى، طوال التاريخ الحديث.

الإسلام عقل .. وعقل .. ثم عقل، وهو برئ من العنف تماما، وليتأمل الذين لجأوا للعنف، أنفسهم جيدا، ليدركوا حجم الإساءة التى وجهوها للدين الحنيف.

(٢٩)
حوار(*) حول وسائل الإعلام والثقافة

على مدى أربعين عاما استطاع الدكتور عاطف العراقى أن يجعل لنفسه مكانا متميزا بين أساتذة الفلسفة والمفكرين، وأصدر العديد من الكتب، من بينها "مذاهب فلاسفة المشرق" و"ثورة العقل فى الفلسفة العربية" و"الفلسفة العربية والطريق إلى المستقبل" وآخرها "ثورة النقد فى عالم الأدب والفلسفة السياسة". وقد حصل على العديد من الجوائز. منها: جائزة أحسن البحوث من جامعة القاهرة عامى ١٩٧٢ و١٩٧٣ ووسام العلوم والفنون والآداب من الطبقة الأولى عام ١٩٨١م، أما آخر الجوائز فهى جائزة الدولة للتفوق، التى حصل عليها رغم استقالته من عضوية لجنة الفلسفة بالمجلس الأعلى للثقافة العام الماضى والحوار الذى أجريناه معه يتناول هذه المسألة، مع قضايا أخرى تحدث فيها د. عاطف العراقى بصراحة، وكانت آراؤه مخالفة لكثير من الآراء السائدة فى حياتنا الثقافية.

قدمت استقالتك فى العالم الماضى من عضوية لجنة الفلسفة بالمجلس الأعلى للثقافة احتجاجا على سير أعمال المجلس، ورغم ذلك تقدمت لجائزة الدولة للتفوق، وفزت بها .. نرجو تفسيرا لذلك.

لقد تقدمت باستقالتى من لجنة الفلسفة إلى د. جابر عصفور، وحددت أسباب تقديم الاستقالة، خاصة أننى أعد أقدم عضو باللجنة، وربما يعلم القراء أن نشاط اللجنة ارتبط بوجودى طوال أكثر من ١٥ عاما، لأن الكتب التذكارية التى صدرت عن المجلس كانت كلها تقريبا تحت إشرافى، مثل الكتب التى كانت عن يوسف كرم أو ابن رشد أو توفيق الطويل أو الشيخ مصطفى عبد الرازق. وبعض الأمور لم تعجبنى وكان على رأسها أننى وجدت نوعا من التأخير فى الإعداد لمؤتمر عالمى كان من المقرر عقده عن الفيلسوف الكبير ابن رشد، فقدمت استقالتى، وبعد ذلك تقدمت للحصول على جائزة الدولة للتفوق نتيجة إلحاح من زملائى المقربين، فحاولت أن أجرب، كنوع من جس النبض، وعندما حصلت على الجائزة شعرت بالرضا، لأننى لو حصلت عليها وأنا عضو بالمجلس، ربما رأى البعض أن حصولى عليها كان لعملى بالمجلس، وحصولى عليها وأنا خارجه فيه نوع من المصداقية. وأقول بدون مجاملة إن جوائز هذا العام- بوجه عام - فيها نوع من المصداقية أكثر من أعوام ماضية، يضاف إلى ذلك أنه لم يحصل أى متخصص فى الفلسفة على أى من جوائز الدولة هذا العام سواى.

(*) قام بإجراء الحوار الأستاذ إبراهيم عبد المعطى، ونشر بجريدة الوفد بتاريخ ٢٠٠٠/٧/١١م.

قانون الجامعات

ما رأيك فى القانون الجديد للجامعات؟

أستاذ الجامعة لا يصح أن يحـال إلى المعاش بأى صورة من الصور، لا ماديـا ولا أدبيا، فهناك أساتذة تعدو الثمانين، وعطاؤهم أكثر من عطاء شباب الأساتذة. وهل يمكن أن يوجد الآن شباب لديهم القدرة على تخريج جيل مستقبلى "للحصول على الماجستير والدكتوراة"؟!. ففى فرنسا يوجد أساتذة وظائفهم الأساسية الإشراف على رسائل الماجستير والدكتوراة، ولذلك تجد الفرق فى الدول الأوروبية بين الجيل القديم والجيل الحديث فرقا بسيطا، فهم حريصون على أن ينقل الجيل القديم خبراته إلى الجيل الحديث. ولكن عندنا يوجد فرق جذرى بين الجيل القديم والجيل الحديث. وأنا أشهد بأن الجيل القديم أكثر حرصا والتزاما على أداء واجباته الجامعية وحضور المحاضرات. أكثر بكثير من جيل الشباب. وقد انتشرت الآن السرقات العلمية، ومعنى أن تتخلص الجامعة من الجيل القديم أن نقوم إذن بإغلاق الجامعات. فبصمات الصغار بصمات تافهة بعكس بصمات الكبار. وأطلب أن يعاد النظر فى هذا القانون أو تلغى التعديلات حتى ترد الكرامة إلى الأساتذة الذين أفنوا حياتهم وأعمارهم فى تأسيس كل فرع من فروع العلوم الإنسانية والطبيعية وكل علوم الحياة بوجه عام. والأفضل أن يظل الأساتذة فى مواقعهم حتى يطلبوا هم أن يتركوا العمل. أما صدور قرار بإنهاء خدمة الأساتذة فى سن معينة. فهذا ما لا يمكن تصوره فى أى جامعة محترمة فى العالم.

محكمة الجنايات

لقد وقفت فى عام ١٩٩٥م أمام محكمة الجنايات .. فما هى قصة هذا الموضوع؟

عندما عقد مؤتمر عالمى عن الفيلسوف ابن رشد، وقلت ببعض الآراء التنويرية الخاصة بابن رشد، ويبدو أن هناك بعض الناس يتعقبوننى، فقامت جريدة تصدر عن الحزب الوطنى بتصعيد كلام عنى فى سبعة أعداد متتالية، مما أدى بأحد المحامين فى السنبلاوين الى رفع قضية ضدى، وقال: إن كلام عاطف العراقى فى هذا المؤتمر أدى إلى إيذاء مشاعرى الدينية، وتطورت القضية، ووجدت نفسى مطلوبا للمثول أمام محكمة الجنايات بالمنصورة، وصدر حكم بالبراءة فى نفس اليوم. لكن المشكلة الكبرى أن هذا بين لى أنه لا يوجد نوع من الترابط بين المثقفين، فحزنت جدا، لأنه لم يقف بجوارى أى مثقف، وهنا آمنت بأننا نعيش ثقافيا فى مجتمع "الصراصير" ولا نعيش فى مجتمع "النمل والنحل" فالصراصير تتقاتل ومجتمع النمل والنحل يتعاون فيه كل فرد مع الآخر. فمن أسباب نكبة الثقافة فى مصر والعالم العربى أنه لا توجد رابطة تجمع بين المثقفين، وبالتالى لا توجد أيديولوجية عربية مشتركة، والمثقف فى مصر الآن تدفعه المصالح والتربيطات فقط لا غير.

وما الذى جعل المثقفين يتحولون من قادة للتنوير إلى أناس يبحثون عن مصالحهم؟

هذا التحول يرجع إلى ظاهرة "البتروفكر". فإذا ارتبط الفكر بالبترول فإننا نقول له وللثقافة وداعا. والمجلات والجرائد التى تصدر فى العالم العربى محاربة للفكر التنويرى

أضعاف المجلات التى تصدر لحماية الفكر التنويرى، وما يقال عن الصحف والمجلات يقال عن البرامج الإذاعية والتليفزيونية بعكس ما يحدث فى العالم الغربى. وأضاف: المثقفون التنويريون لا تجمعهم رابطة، فكل شخص فى حرب مع الآخر، وأصبح الفكر التنويرى مبعثرا لا أهل له.

وما رأيك فى بعض المؤسسات العربية التى تخدم الثقافة بمنح الجوائز وإصدار المجلات؟

فى الظاهر تبدو هذه المؤسسات كمن يخدم الثقافة، ولكن أى نوع من الثقافة؟!

كل من يحصل على جوائز من هذه الجهات أشك فى قيمته الثقافية، وأرى أن المؤسسات الغربية أدق بكثير من المؤسسات العربية، فالأخيرة لا تعطى جوائز إلا لأصحاب "الشلة"، وتوجد مؤسسات تتفق مع من ستمنحهم الجائزة أن يتنازلوا عن نصفها. وهذا فيه نوع من التمثيلية، والنصب الذى لا حدود له، وأنا أفضل أن يحترم الإنسان نفسه ولا يتقدم لأى جائزة من هذه الجوائز.

الزواج والإبداع

لماذا لم تتزوج إلى الآن؟ وهل هناك علاقة بين الزواج والإبداع؟

فى رأيى، كل شخص يشتغل بعالم الأدب والفلسفة بالذات ويسعى إلى الزواج. معنى هذا أنه لا صلة له بالإبداع من قريب أو بعيد. فالعزوبة ترتبط بالإبداع، وهى ضريبة الفكر الأدبى والفلسفى، وأشك فى القيمة الفلسفية والأدبية لأى متزوج مع بعض الاستثناءات القليلة.

لك رأى فى شعر شوقى والعقاد: نريد أن نتعرف عليه.

أقول بعد أن قرأت الكثير من شعرهما، إن شعر العقاد أكثر شاعرية من شوقى، ولكن ماذا نفعل والشهرة عمياء. شعر العقاد يمثل الشعر كما ينبغى أن يكون أكثر من شعر شوقى، فشوقى فى كثير من قصائده أقرب إلى النظم، أما العقاد فإذا أخذت بيتا واحدا وأخرجته من قصيدته فإن القصيدة تنهار. فالوحدة الموضوعية التى ينبغى أن تكون موجودة فى القصيدة متمثلة فى شعر العقاد أكثر من شعر شوقى.

لقد هاجمت فى أحد كتبك التليفزيون، وقلت إنه يعلن الحرب على الثقافة .. كيف يحدث ذلك؟

ما زلت حتى الآن أهاجم البرامج التليفزيونية، وأعتز بدراسة قرأتها فى مجلة أجنبية منذ زمن، كانت تذهب الدراسة إلى أنه ربما يكون من أسباب انتشار التخلف العقلى فى مصر المسلسلات التليفزيونية العربية، والتليفزيون لا يمكن أن أرضى عنه إلا إذا أتاح مساحة للثقافة وقضاياها، وأن يبحث عمن يعملون فى صمت، ولا يصح إطلاقا أن يركز على المشهورين وأصحاب الشللية والتلميع، لأن من يعملون فى صمت أفضل بكثير جدا من أصحاب التلميع، فالمفكر غير الراقصة والمطرب، فإذا أردنا أن نعمق الثقافة فى التليفزيون فلنبحث عن أناس خدموا أوطانهم ولا يرتضون لأنفسهم - اعتزازا بكرامتهم - أن يجروا فى الركاب أو يتقربوا من المسئولين عن البرامج. والتليفزيون لا قيمة ثقافية له الآن. وهو يضرب عرض الحائط بأى قضية ثقافية جوهرية. وهذا ليس فى مصر فقط. بل فى العالم العربى كله من مشرقه إلى مغربه وعلى التليفزيون أن يبدأ عهدا جديدا من التطوير والتغيير إلى الأفضل.

(٣٠)
حوار[*] حول العقل وكيف أنه الطريق الوحيد إلى التجديد

لا تلوموا العقل بل انظروا إلى المهام التى أنجزها والمهام التى ما زالت أمامه والتى تتجدد يوما بعد يوم. ويقينى أنه سيقوم بإنجازها إذ أن تاريخ الفكر الإنسانى والفلسفى على وجه الخصوص يعد تاريخا للعقل إلى حد كبير.

كان هذا الدفاع عن العقل بداية الحوار مع الفيلسوف العقلانى (عاطف العراقى) أستاذ الفلسفة الإسلامية.

يقول الدكتور (عاطف العراقى) إن المفكر فى البلاد النامية يجب أن يتوافر عنده الحس الواقعى نظرا لأن هذه الدول تواجه مشكلات كبيرة مرتبطة بالجانب الثقافى، والاجتماعى والاقتصادى. وهى مشاكل الفقر، والجوع، والمرض فى حين أن الدول المتقدمة لا تعانى من هذه المشكلات. مثلا حينما نقد الإمام محمد عبده نظام التعليم فى الأزهر فإن هذا النقد وجد صداه فى المجتمع الذى عاش فيه (محمد عبده)، ولكن لن يكون له نفس الأثر بالنسبة لدولة أخرى لا تعانى مد هذه المشكلة.

هل يجب أن يلتزم المفكر بالتخصص الدقيق أم بالثقافة العامة؟

يجيب الدكتور (محمد عاطف العراقى) إنه لا يمكن للمفكر أن يقتصر على تخصص معين ففرق بين العالم والمفكر. فالمفكر يجب أن تكون لديه دراسة واعية ومتأنية للمشكلات الفكرية الموجودة فى مجتمعه فالبحث فى قضية (الأصالة والمعاصرة) يبحث فيها المفكر ولكن لا نجده يبحث فيها من جانب (العالم) ضيق التخصص بالمعنى الدقيق لأنه يدرس المجتمع بنظرة أبعد من ذلك (نظرة شمولية).

وأيضا لا يقتصر دور المفكر على دراسة الواقع وإلا أصبح باحثا فى المجال الاجتماعى. بل لابد من إبرازه لخطوات تطوير هذا المجتمع من الناحية الفكرية بوجه خاص ثم تطويره بالفكر نفسه.

ويقول أيضا إن المفكر هو الذى يضيف إلى مجال تخصص معين دراسة واسعة لأغلب المجالات الثقافية الأخرى وهنا نجد فرقا بين مجرد أستاذ فى الجامعة مثلا وبين المفكر بمعنى أنه ليس من الضرورى أن يكون كل أستاذ فى الجامعة مفكرا. فالمفكر لابد أن تكون له وجهة نظر محددة إزاء المشكلات التى يبحث فيها، مثل الدكتور زكى نجيب محمود الذى يعد من أكبر المفكرين فى عصرنا. ومن يكتفى بمجرد عرض المشكلة، فإنه لا يعد مفكرا.

وماذا عن المشكلات التى تواجه المفكر فى الدول النامية؟

إن هناك بعض الأسباب التى تساعد على هجرة المفكرين باعتبارها من المشكلات التى تواجهها فى مجتمعنا فالجانب الاقتصادى قد يدفع بعض المفكرين إلى الهجرة إلى البلاد المتقدمة، فالجامعة مثل المعمل والمكتبة. فالمفكر عندما نجعله يهاجر حتى يستطيع أن ينتج فى الخارجى فسيأتى اليوم الذى تكاد تخلو فيه الجامعة من الأساتذة – ونواجه

---

[*] قام بإجراء الحوار الأستاذ على السيد خليل. ونشر بجريدة المساء بتاريخ ١٩٨٠/٤/٢٨م.

بهذه المشكلات المعنوية والمادية ومشكلات أخرى كعدم توفير الإمكانيات فلابد أن نوفر للمفكر مناخا صحيا معينا وبدونه لا يستطيع أن يفكر.

مظاهر التقليد فى فكرنا المعاصر

بعض مظاهر التقليد فى فكرنا المعاصر؟ وكيف يمكن للعقل أن يتغلب عليها؟

إننا لو سرنا فى طريق التقليد مئات السنوات وانحرفنا عن نهر العقل فلن نستطيع التقدم خطوة واحدة فى سبيل إرساء دعائم فلسفتنا العربية وكشف ما فيها من مواطن القوة والضعف ولابد من ثورة عقلية لكى ننتقل من التقليد إلى التجديد ثورة من الداخل تقوم على أساس البرهان واليقين وعلى أساس أن لا نبتعد عن نهر العقل وننحرف عنه. والعقل ودائما يتغلب عليها بأن يصحح نفسه بتمرده على نفسه إذ لا يقوم اللا معقول بتصحيح المعقول فالعقل يتميز باتساع النطاق والتنوع الخصب والعمق وهذه الميزات تسمح للعقل بأن يتجدد مساره إذا أحس أنه انحرف عما ينبغى أن يكون عليه الفكر العقلى وهذه هى الثورة من أجل التجديد وإنه لواجب مقدس علينا أن نستلهم ما فى تراثنا من أنماط فكرية ونكشف ما فيها من جذور عقلية حتى نواكب تيار الحضارة. ولا يتم ذلك إلا عن طريق التمسك بالعقل وهنا تكون الحياة أما إذا تخلينا عن العقل ففى ذلك الجمود والموت.

وماذا عن أوجه النقد فى حياتنا الفكرية المعاصرة

إننا ما زلنا حتى الآن نجد فى بلادنا دفاعا عن الجانب اللاعقلى فى حين أن الدول لا يمكن أن تتقدم إلا بانتصار العقل، كما نجد سخرية من جانب بعض الكتاب بالجانب العلمى فى حين أن العلم هو أساس التقدم .. فكيف يتحقق التقدم الحضارى بدون تحقيق البناء العلمى والعقلى؟ إننا لا نجد فنا خلاقا مبدعا بل نجد تقليدا ومعنى هذا أنه لا يوجد (فن أصيل) أو (خلاق). وهذا ينطبق على مجال الموسيقا والمسرح والسينما .. إلخ.

أما عن أهمية الفن بالنسبة للإنسان فيقول الدكتور (عاطف العراقى) أن الإنسان له جانبين .. جانب (فكرى) مجرد وجانب (وجدانى) وإذا كانت الكتب تنمى الجانب الأول فإن الفنون تنمى الجانب الوجدانى.

فمن الأفضل أن يكون المشتغل فى المجال الأدبى بوجه عام دارسا للنظريات الفلسفية والنظريات النقدية خير مثال على ذلك (نجيب محفوظ).

فنحن نقلد الطرب فى أشياء كثيرة ليست صالحة لمجتمعنا ولا تتمشى معه فعلينا أن نقلدهم بالاعتزاز بالعلم والحضارة.

الشباب والثقافة

وأخيرا يقول أننا لكى نعبر بمجتمعنا نحو التقدم الحضارى لابد أن ننمى الجانب الثقافى من الشباب عن طريق وسائل الإعلام وأن يكون الكتاب فى متناول يده. أما وسائل الإعلام اليوم فهى تهتم بحياة المطربين وتقدم برامج مطولة عنهم وتهتم أيضا بلاعبى الكرة والراقصين وهذا يجعل الشباب يتصور أن أهم قيمة فى حياته هى أن يكون مقلدا لهؤلاء ولا يعلم فى نفس الوقت أى شئ عن المفكرين ففى نفس هذا العام تمر الذكرى الألفين (لابن سينا) فهل جهزت لها وسائل الإعلام ولن يتغير حال الشباب إلا بتعميق البعد الفكرى والثقافى عنده.

القسم الخامس

خطابات[*] فكرية فى مناسبات ثقافية عديدة وصور تذكارية

يتضمن القسم الخامس من أقسام الكتاب التذكارى بعض المقالات والخطابات ومن بينها:

-خطابات من أحد المهتمين بالفلسفة الرشدية لرد الاعتبار لابن رشد.
-جزء من دراسة الباحثة الألمانية أنكا فون كوجولجن.
-مقالة بقلم عاطف العراقى عن بعض أحداث محاكمته أمام محكمة الجنايات.
-خطاب بخصوص دراسة عنه بجامعة قسنطينة بالجزائر.
-خطابات بخصوص الجوائز التى منحت له، والجوائز التى تمنح باسمه سنويًا فى بعض الجامعات المصرية.
-خطابات من الفاتيكان تتعلق بكتاب تذكارى عن يوسف كرم أشرف عليه عاطف العراقى.
-خطابات خاصة بموضوعات الحوار بين الأديان فى بعض البلدان الأوربية شارك فيها عاطف العراقى.
-خطابات فى مناسبات شتى من بعض البلدان العربية والبلدان الأوربية.
-خطابات من بعض المفكرين والأساتذة: زكى نجيب محمود، وتوفيق الطويل، وإبراهيم مدكور .. إلخ.
-خطاب بخصوص اختياره خبيرًا للفلسفة بمجمع اللغة العربية بالقاهرة.
-إهداءات من بعض المفكرين (توفيق الحكيم - زكى نجيب محمود).

---

[*] توجد مئات الخطابات والوثائق فى مكتبة عاطف العراقى الخاصة، ومن بينها وثائق كثيرة تتعلق بأحداث فكرية، كالوثائق المتعلقة بمحكمة الجنايات التى وقف أمامها عاطف العراقى وتزيد عن مائة صفحة. وقد اخترنا كمجرد نماذج بعض الخطابات والمقالات وتركنا آلاف الصفحات الأخرى التى قد يفكر عاطف العراقى فى إصدارها ذات يوم وكشف النقاب عنها فى كتاب أو أكثر مستقبلاً. (لجنة الإشراف)

خطابات من أحد المهتمين بالفلسفة الرشدية للمطالبة برد الاعتبار للفيلسوف ابن رشد

والخطابات تكشف عن مدى الاهتمام بالفلسة الرشدية ومتابعة ما يكتب عن ابن رشد وتمثل ظاهرة إيجابية، إذ أنها تثير قضية فكرية في المقام الأول.

الخطاب الأول

الأستاذ الدكتور/ عاطف العراقي:

مقدمه لسيادتكم/ عبد الفتاح محمد عبد العال - المحامى بالرزقة - مركز أبو تشت - محافظة قنا.

أتشرف بعرض الآتي:

أثارت القضية الجنائية التى اتصلت بشخصكم الموقر عميق الاستحياء لدينا. ولم يخفف من وطأة ذلك الاستحياء إلا حكم القضاء بالبراءة .. ومحاكمتكم عن ماذا؟ عن ربطكم بين ابن رشد من جهة وبين حركة التنوير من جهة أخرى!! أم عن دعوتكم الملحة لتجديد المذاهب الفلسفية والكلامية!

أستاذنا الجليل/ إن ما كتبتموه سيادتكم - على الأخص - بصدد فيلسوفنا الإسلامى الكبير ابن رشد، يتناغم مع القيم الضابطة للسلوك الإنسانى "الحق والخير والجمال" ولذا كان القضاء ببراءتكم عنوانًا للحقيقة.

أستاذنا الجليل/ إن من مظاهر الاستحياء العميق لدينا من جراء تلك المحاكمة أننا تقدمنا بطلب لرد الاعتبار القانونى لفيلسوفنا الإسلامى الجليل ابن رشد، قدم للنائب العام برقم ١٦٧٥٨ فى ١٩٩٦/١١/٢١م من الحكم الجنائى الصادر بحق فيلسوفنا ابن رشد عام ١١٩٨م والذى قضى بنفيه إلى مدينة أليسانة، عرضنا فيه لأوجه ومبررات النعى على الحكم ومنها:

إخلال المحكمة بحق دفاع ابن رشد. والفساد فى الاستدلال .. إلخ.

والطلب يقع فى حوالى ٨٠ صفحة - كما طالبنا أيضا برد اعتبار سقراط والعالم الإيطالى جاليليو فى طلبين مماثلين وقدمناهما للنائب العام وقيدا بالرقم السابق.

سيدى الأستاذ الدكتور عاطف العراقى/ إننى لم أشأ الدخول فى التفاصيل بشأن محاكمتكم فى الطلب موضوع رد اعتبار ابن رشد، لسببين:

أولهما: عدم الإطلاع على العناصر الواقعية لتلك المحاكمة.

وثانيهما: أننا التزمنا منهجكم فى مثل تلك الحالات: "لا أمل إلا أن أظل فى صومعتى الفكرية وعزلتى .." بعد أن أصبح الناس غير الناس.

إن محاكمتكم تثير لدينا القلق، وتقرب إلى الذهن دراما محاكم التفتيش البشعة، لكن ما يخفف من وطأة ذلك كله هو صدور حكم ببراءة سيادتكم أعتبارا بتطابق ما كتبتم مع الحق والعدل، والقضاء بالبراءة يتمثل لدينا ردا لاعتبار ابن رشد وتلميذ ابن رشد/ د. عاطف العراقى.

وتفضلوا سيادتكم بقبول فائق الاحترام والتقدير ..،

مقدمه لسيادتكم

عبد الفتاح محمد عبد العال

المحامى

الرزقة - أبو تشت - قنا

١٩٩٦/١١/٢٥م

الخطاب الثانى

الأستاذ الدكتور/ عاطف العراقى:

تلقينا ببالغ السعادة رسالة سيادتكم المؤرخة ١٨/١٢/١٩٩٦م، وقد أطلعنا عليها أكثر من مرة، وقررنا الرد عليها وحول ما جاء برسالة سيادتكم/ أستاذى الجليل وفيما يلى الرد:

أ- نحن لم نبلغ الصحافة بهذا الموضوع المهم .. وإن كنا قد اتصلنا هاتفيًا برئيس تحرير الأهرام إبدو Alahram Ebdo وتوجهنا إلى مبنى الأهرام وتركنا ملخصًا لرد اعتبار: (سقراط - ابن رشد - جاليليو)، ووعدت بعرض الأمر - لاحقًا - على رئيس تحرير الأهرام إبدو .. ولم نتمكن - لضيق الوقت - من الاتصال بأى من الجرائد أو الصحف الأخرى وغادرنا القاهرة مساء يوم ٢٥/١١/١٩٩٦م - وعلى هذا لم تتناول الصحف هذه القضية.

ب- إننا لم نعرض فى طلب رد اعتبار الفيلسوف الإسلامى الكبير ابن رشد مذكرة بدفاعنا عن موضوع محاكمة سيادتكم لسببين:

أولهما: أننا لم نتمكن بعد من الإحاطة بواقعات المحاكمة les jaites وهذا أمر لازم لمناقشة ما عساه يمثل تكييفًا قانونيًا للعناصر الواقعية للدعوى، حتى يمكن مناقشة أدلتها إثباتًا ونفيًا .. وبرغم ذلك كله، لدينا - حاليًا - انطباعات ووجدانات مردها إلى قناعتنا التامة بعبقرية ابن رشد، وأنكم سيادتكم - فيما كتبتم عن ابن رشد بصفة خاصة - قد قلتم بما يعد عدلاً وصدقًا ويستقيم وثالوث القيم (الحق والخير والجمال).

وإذ كان ذلك كذلك فلا يصح - لدى من لديه ذرة من فهم - أن يثير جدلاً على أىّ نطاق حول أطروحات سيادتكم عن ابن رشد وفلسفته، ويضحى الجدل فى ذلك باطلاً يفتقد إلى العقلانية، وينحلّ - تبعًا لذلك - إلى محض عبث فكرى مرفوض عند العقل الجمعى.

حقًا، لقد شعرنا بالمرارة والأسى لمحاكمة سيادتكم وذلك للمكانة العلمية الرفيعة التى تشغلونها فى محراب العلم، ودعوتكم إلى التنوير من خلال فلسفة ابن رشد؟ .. وهذا حق.

إن من قدموا سيادتكم للمحاكمة - لم يستطيعوا ملاحقة الطرح الفلسفى الرائع الذى جادت به قريحتكم نظرًا لتقوقعهم فى أطر تقليدية ساذجة، ولم يحاولوا أن ينقّحوا مفردات فكرهم بلوغًا بها إلى ما هو أقرب إلى الحق لإنقاذ الحقائق النسبية التى ضاعت بسبب ركام الفكر الرجعى الباهت.

وثانيهما: أننا لم نشأ الخوض فى القضية المتصلة بسيادتكم (المحاكمة) لأننا لم نتلق وكالة من سيادتكم ولو ضمنية، وحسبنا أننا أعربنا عن بالغ القلق لتلك المحاكمة لأحد عمالقة الفكر/ أستاذنا الجليل د. عاطف العراقى.

سيدى د. عاطف العراقى:

سوف أوافيكم فى خلال الأربع والعشرين ساعة القادمة برسالة أخرى أكثر تفصيلاً عن الطلب الذى تقدمنا به بصدد رد اعتبار ابن رشد.

بقي من موضوع الرسالة ما يلي:

أ- يقع طلب رد اعتبار ابن رشد في ٨٠ صفحة - ورق فلوسكاب - عرضنا فيه لبطلان محاكمة ابن رشد، وللفساد في الاستدلال، والقصور في البيان، والإخلال بحق دفاع فيلسوفنا ابن رشد عن نفسه وعن فكره، والطلب قدم إلى النائب العام برقم ١٦٧٥٨ في ١٩٩٦/١١/٢١م وتقدمنا بطلب لاحق لإرجاء نظر الطلب لحين تقديم دليل الصفة.

ب- سلف لنا تقديم طلب مماثل لرد اعتبار الفيلسوف سقراط ويقع الطلب في ٩٠ صفحة - ورق فلوسكاب - إلى المحامي العام الأول لنيابة استئناف قنا عرضنا فيه لدفاع سقراط كاملا ولدفاعنا نحن عنه، وقيد برقم ٢٢ س لسنة ١٩٩٤م ولما لم يتم البت فيه اضطررنا لإرفاقه ضمن طلب رد اعتبار ابن رشد وقدم بالرقم السابق وبذات التاريخ لمكتب النائب العام.

جـ- وأخيرا - تقدمنا بطلب لرد اعتبار العالم الإيطالي جاليليو Galilieo من الحكم الصادر بحقه من محاكم التفتيش الإيطالية ودفعنا ببطلان محاكمته أيضا في ٣٣ صفحة - ورق فلوسكاب - وقيد بمكتب النائب العام بالتاريخ والرقم السابق ١٦٧٥٨ في ١٩٩٦/١١/٢١م هذا ولم يتم عرض طلبي برد اعتبار ابن رشد أو جاليليو حتى تاريخه - ونحن نأمل إلقاء الضوء الصحفي عليهما. ويمكن لسيادتكم - إذا شئتم - عرض هذه الأمور على الصحافة وتعقيب سيادتكم عليها.

يبقى - أخيرا - رغبتنا الجامحة في الإطلاع على وقائع محاكمتكم لكتابة دفاع قانوني بصددها - لا ليقدم للمحكمة - بل ليبقى وثيقة تاريخية تدل على عبقريتكم فيما سطرتم .. ولكي نرفق ذلك كله بطلب رد اعتبار ابن رشد، إذا شئتم سيادتكم.

وتفضلوا سيادتكم بقبول فائق الاحترام والتقدير ،

تلميذكم المخلص

عبد الفتاح محمد عبد العال

المحامي

١٩٩٦/١٢/٣٠م

الخطاب الثالث

الأستاذ الدكتور/ عاطف العراقي:

أول أمس أرسلنا لسيادتكم رسالة بريدية مستعجلة طويت على ما طويت - وفيها وعدنا برسالة أخرى أكثر تفصيلاً تتمحور حول موضوع الساعة "رد اعتبار فيلسوفنا الإسلامي الكبير ابن رشد" .. وإذ لم يتسع الوقت - اضطررنا - لكتابة هذه الرسالة، لإبداء الاعتذار لسيادتكم عن ضيق وقتنا لعرض التفاصيل التى وعدنا سيادتكم بها، وسوف نعرض لسيادتكم التفاصيل - فيما نحن بصدده - فى غضون الثمانى والأربعين ساعة القادمة ..

على أن هذه الرسالة سوف تتضمن إيجازًا بما سوف نعرضه تباعًا - كلاً فى حدود زمانه ومكانه - فيما يلى:

نحن نروم - فى ثبات وإصرار - عرض طلب رد اعتبار فيلسوفنا ابن رشد على الرأى العام محليًا ودوليًا - إذ ليس مردّ الأمر شخصية ابن رشد بحسبان أنه فيلسوف إسلامى كبير له دور بالغ الأهمية فى معركة الذهن الإنسانى، بقدر ما يعنينا أن تكون أفكاره بمثابة خطة عملية ينتهجها الناس فى سلوكهم اليوم وفى حواراتهم، لتحقيق مطلب عزيز لدينا يتمثل فى حرية الرأى والفكر بدلاً من التزمُّت الشديد والتطرف الصارخ اللذين يتنافران مع الموضوعية الحقة فى أبسط معانيها - ولهذا السبب لابد أن تتناقل وسائل الإعلام - إذاعة وتليفزيون وجرائد ومجلات وغيرها - بالتفصيل اللازم أطروحات طلبنا عن ابن رشد، فذاك مطلبنا .. لكن تنفيذ ذلك، أمر ليس فى مقدورنا للعديد من الأسباب الشخصية، منها أننا بصعيد مصر نقطن وبمحاكمها نعمل، وبعد المسافة وعدم سابق معرفتنا بإذاعيين أو صحفيين يحول دون تنفيذ ما نحن بصدده.

إننا لا نعدم إحساسًا قويًا - برغبة سيادتكم - باعتبار أن سيادتكم كما تصرحون دومًا "تلميذ لابن رشد" - فى أن تنال هذه القضية الاهتمام البالغ والذيوع والانتشار؛ لكى يعلم من يحاولون حذف ابن رشد من دفاتر السجل الفلسفى أن ابن رشد سيبقى فى السجل الفلسفى فيلسوفًا عبقريًا، وتبعًا لذلك سيبقى ابن رشد - ما بقى العقل البشرى - أحد أبرز رموز العقول البشرية التى امتلكت قدرات ذهنية تستعصى على التقييم الدقيق، وتفلت من طائلة المقارنة.

وعلى هدى ما تقدم، يحق لنا أن نناشدكم، ونلتمس منكم أن تقربوا بين قضيتنا هذه، وبين الرأى العام كله محليًا وعالميًا .. لأنه من قبيل العزة القومية أن نحتفى بهذا الفكر العملاق الذى جادت به قريحة الفيلسوف ابن رشد.

نحن نشكر سيادتكم ونقدّر لكم اهتمامكم البالغ بفلسفة ابن رشد وتوجهاته الفكرية التى تمثل العطاء الفكرى الفذ للعقل الإنسانى الجمعى.

لماذا نتنكر لابن رشد؟ وانجلترا - من قبيل العزة القومية - تقول إن انتساب شكسبير إليها أعظم من ممتلكاتها التى - كانت - لا تغرب عنها الشمس.

أستاذنا الجليل د. عاطف العراقى/ سوف نوافيكم فى أقرب وقت بالصور الضوئية للطلب الذى قدمناه إلى النائب العام بالقاهرة فى ١٩٩٦/١١/٢١م.

وأخيرا نود لو أمكننا الإطلاع على وقائع محاكمة سيادتكم لكتابة مذكرة نرد فيها وفق معطيات القانون والحق والعدل - على المعاندات السوفسطائية التى أثاروها بحقكم .. حتى تصبح مذكرتنا وثيقة تاريخية ووسام شرف على صدركم. وتكون فى الوقت ذاته دليل إدانة بحق من قدموا سيادتكم للمحاكمة.

وتفضلوا سيادتكم بقبول فائق الاحترام والتقدير .

المخلص

عبد الفتاح محمد عبد العال

١٩٩٧/١/١م

الخطاب الرابع

السيد الأستاذ المستشار/ النائب العام .

تحية طيبة وموفور الاحترام

يقدمه لسيادتكم - متشرفا - عبد الفتاح محمد عبد العال المحامى - بصفته - ويقيم بالرزقة/ مركز أبو تشت/ بمحافظة قنا.

الموضــوع

طلب لرد الاعتبار القانونى فى الحكم الجنائى الصادر بحق الفيلسوف الإسلامى الكبير/ وقاضى القضاة/ والطبيب الأول للسلطان/ والشارح الأعظم لمؤلفات أرسطو الفيلسوف اليونانى - الصادر من محكمة قرطبة بالأندلس والذى قضى بنفى المحكوم عليه ابن رشد إلى مدينة أليسانة.

الواقعـات

ونعرض تباعا - كلا فى حدود زمانه ومكانه - للموضوعات التالية:

١- عرض عام/ تقديم.

٢- الخطوط العريضة للطلب/ ابن رشد عميدا للفلسفة العقلانية.

مبررات الطلب وأطروحاته.

٣- التعريف بابن رشد.

٤- محاكمة ابن رشد - الواقعات.

٥- أسباب وأوجه الطعن على الحكم الجنائى الصادر بحق المحكوم عليه ابن رشد:

أ - القصور فى التسبيب.

ب- الإخلال بحق الدفاع.

جـ- الفساد فى الاستدلال.

٦- خاتمة للطلب/ أطروحات قانونية:

أ - الصفة.

ب- المصلحة.

جـ- الاختصاص.

د - مدى حجية الحكم الجنائى الأجنبى فى مصر.

هـ- الحكم الصادر بحق الفيلسوف الإسلامى ابن رشد- حقيقة تاريخية ومؤدى ذلك أنه لا ضرورة لتقديم مسودة الحكم طى هذا الطلب.

والتفاصيل - سيدى الرئيس - فيما هو آت، وسوف نتقدم - لاحقا - بمذكرة دفاعنا.

عرض عام/ تقديم
لطلب رد اعتبار الفيلسوف
الإسلامي الكبير ابن رشد

محاكمة فيلسوفنا الكبير "ابن رشد" تبدى صفحة سوداء فى دفتر العقل وفى الضمير الإنسانى وتتمثل لنا بمثابة فلوكلور مظهرى خال من المعنى والعمق، أو هى فى عبارة كاريكاتورية، أقرب فى التجسيد، تبدو وكأنها فيلم من أفلام الترفيه الخالى من الفكر - والحكم الصادر بحق فيلسوفنا قد بلغ المدى فى التحكم الظالم لأن الحكم قد أخطأ فى فهم العناصر الواقعية للدعوى، وفى التكييف القانونى لما حصله من فهمه للواقع المطروح، على نحو ما سوف نناقشه تباعا كلا فى حدود زمانه ومكانه من هذا الطلب.

طلبنا لرد اعتبار فيلسوفنا - على جليل شأنه - نستهدف من خلاله، محاولة إحياء فلسفة ابن رشد، عن طريق الفهم الجيد لمعطياتها الفكرية الفذة، وأصالتها وتفردها، إضافة إلى رغبتنا الجامحة فى إعادة الوقار التقليدى للفلسفة فى مجموعها.. إذ ماذا يضير مجتمعنا الإسلامى جله لو أصبح كل أفراده فلاسفة!! وكترجمة فورية لذلك نحن ننادى بتعليم الفلسفة فى جميع مراحل التعليم.

ثمة غاية أخرى نتغياها من هذا الطلب تتمثل فى رغبتنا فى إزالة الأفكار الخاطئة، والصفات المستهجنة، التى أطلقت على فلاسفة كبار أمثال: الفارابى وابن سينا، لأن إزالة الأفكار الخاطئة أجدى بكثير من إزالة أورام الجسد. فيما قرره الفيلسوف الروائى الكبير إبكتوس، وسوف نعرض لذلك تفصيلا.

طلبنا لرد اعتبار ابن رشد، لم يجئ وليد الصدفة، أو بقصد الشهرة، بقدر ما هو يتصل بشخصية إسلامية يحتذى بها وبمؤلفاتها التى تستعصى على التقييم الدقيق، وتفلت من طائلة المقارنة بغيرها حتى إن المستشرق الفرنسى روجيه جارودى تكريما له أقام تمثالا له إضافة إلى ثلاثة أعلام آخرين هم: ابن عربى وابن ميمون اليهودى، والملك ألفونس العاشر المسيحى، فى قلعته بالمغرب المعروفة باسم "قلعة جارودى" رابطا بينهم وبين "نهضة حقيقية كانت مع الله وليس بإنكاره، بفضل جهود رجال حكماء مؤمنين من الأديان السماوية". وذلك منه شهادة حق بصدد فيلسوفنا ابن رشد، نعتبرها أحد أدلة نفى "تهمة المروق عن الدين" المنسوبة ظلما لابن رشد.

وفى ذات السياق، قرر الأديب الكبير نجيب محفوظ - بصدد ابن رشد ما معناه "أن فكر ابن رشد يبدو وكأنه فكر القرن العشرين وأن المعارضين لفلسفته كأنهم يعيشون فى القرون الوسطى" نقلا عن جريدة الأهرام (أكتوبر ١٩٩٦م).

وأستاذنا الجليل د. عاطف العراقى - وهو من أبرز المهتمين بقضايا الفلسفة الرشدية، فى عالمنا العربى - يربط بين فلسفة ابن رشد من جهة وحركة التنوير

Enlightenment فى فكرنا المعاصر فيقدم إلى محكمة الجنايات!! .. فى الصفحة التالية مرفق صورة ضوئية مما كتبه سيادته بصدد محاكمته والقضاء ببراءته.

ضرورة رد اعتبار الفيلسوف ابن رشد، تبقى هدفا محمودا لدينا، على نحو ما سوف نعرضه من أطروحات تتصل بفكره الثاقب العبقرى. وعلى نحو "أن على المرء بعد هذا كله أن تكون لديه الشجاعة لاستعادة تاريخ الإنسانية داخل نفسه وأن يحياه وكأنه تاريخه الخاص" أويرباخ. وعلى نحو "ضرورة أن يستشعر المثقف مسئوليته عن أحداث مجتمعه وأن يساهم فى تكوين صورة مستقبلية له إرنست بلوخ. وعلى نحو ما نراه نحن من أن تداعيات هذا الطلب ترتبط بتوافر حس تاريخى مرهف لدينا قادر على التواصل مع غابر الزمن وربطه باللحظة الآنية، بحيث تبدو ساعة الصفر لتاريخ الإنسانية بمثابة الدقيقة الماضية قبل الآن حتى ليمكن سرد تاريخ الإنسانية كله، بصيغة المضارع التام فى اللغة الانجليزية (المضارع التام فى اللغة الانجليزية يعنى تمام الحدث مع بقاء آثاره فى الحاضر الآن).

وبمناسبة هذا الطلب – نشكر أستاذنا الفاضل د. عاطف العراقى تلميذ ابن رشد المخلص، الذى ينادى فى إصرار بضرورة الربط بين الفكر الرشدى وبين تجديد المذاهب الكلامية والفلسفية، ونشكر المستشرق الفرنسى الكبير روجيه جارودى لاهتماماته بفلاسفة المسلمين وفى طليعتهم ابن رشد.

ونوجه الشكر إلى فخامة ملك المغرب الشقيق سمو الملك الحسن الثانى وكذلك وزير الثقافة المغربى/ عبد الله أزمانى لرعايتهم تراثنا الفلسفى الإسلامى واستضافتهم الكريمة للمستشرقين، ويحدونا كبير الأمل فى زيارة قلعة المستشرق، المفكر الكبير جارودى، ومشاهده تمثال فيلسوفنا ابن رشد.

سيدى الرئيس/ لقد أصدر بابا الفاتيكان قرارا ببطلان محاكمة العالم الإيطالى جاليليو، من منظور ثبوت صحة ما قال به بصدد دوران الأرض، وبصدد الوجود الفعلى لكوكب المشترى، وبصدد فائدة التليسكوب لنا، والذى اخترعه العلامة الإيطالى، وبصدد نظرياته العلمية الأخرى، وانتهى البابا إلى أن الكنيسة لم تكن على حق، فلماذا لا يصدر قرار مماثل يقضى ببطلان محاكمة ابن رشد، من خلال لجنة دينية/ فلسفية/ علمية، تشكل لهذا الغرض، من أمثال: فضيلة الإمام الأكبر شيخ الأزهر – مفتى الجمهورية – وزير الأوقاف – وزير الثقافة – أساتذة الجامعات .. إلخ.

سيدى الرئيس/ لقد قال ابن رشد: "وقد رأيت ها هنا أن أقطع القول فى هذه الأشياء، والاستغفار من التكلم فيها، ولولا ضرورة طلب الحق مع أهله – وهو كما يقول جالينوس: رجل واحد خير من ألف – والتصدى إلى أن يتكلم فيه من ليس من أهله ما تكلمت فى ذلك بحرف".

سيدى الرئيس/ أضع قضيتى أمامكم لتحكموا فيها بما هو خير لنا جميعا.

والله الموفق للصواب.

جزء من دراسة الباحثة
أنكافون كوجولجن (ألمانيا الاتحادية)
لكتبى فى مجال الفلسفة الرشدية والباحثة أنكافون
قد خصصت فصلا مطولا فى رسالتها للدكتوراة
عن دراسات عاطف العراقى فى مجال الفلسفة الرشدية

تقول الباحثة أنكافون كوجولجن- جامعة بوخم بألمانيا الاتحادية فى جزء من بحث لها بعنوان: "الرشدية العربية المعاصرة"(*) منشور بالمجلة التونسية للدراسات الفلسفية - ١٩٩٨م.

إن الباحثين العرب الذين أصفهم فيما يلى "بالرشديين" ينطلقون من أربع مسلمات:

-أولا: إن الفلسفة العربية - بوفاة ابن رشد - قد أشرفت على نهايتها.

-ثانيا: يبدو أن ابن رشد قد دخل طى النسيان- بصفة شبه نهائية - فى المشرق الإسلامى.

-ثالثا: إن ابن رشد قد أنار العقل فى أوروبا.

-رابعا: يجب أن يعاد إحياء أثر ابن رشد فى العالم العربى لأن ذلك يمكن من رد الاعتبار إلى العقل لديه.

إن المسلمة الأولى التى تقر بأن ابن رشد هو آخر فيلسوف عربى تستند إلى الرأى الشائع بأن الفلسفة الهلينستية ذات الطابع العقلانى تمثل وحدها الظاهرة الفلسفية فى الإسلام. وبهذا التحديد للفلسفة يناهض الرشديون العرب التعريفات الأخرى كتلك التى تضم الحكمة الإلهية التى ظهرت تحت تأثير ابن سينا والتصوف من ناحية، كما يعارضون عن ناحية أخرى أولئك الذين يعتبرون أن الفقه الإسلامى وعلم الكلام يمثلان السمة الوحيدة والحقيقية للفلسفة العربية ويرفضون الفلسفة الهلينستية فى الإسلام على أنها "غير أصيلة".

أما المسلمة الثانية التى تقول بأن ابن رشد لم ينل اعتباره فى وطنه ونسى تماما فهى تستند إلى طرح إرنست رينان ومصادره العربية فقط. وهى حقا فى حاجة إلى مراجعة رغم أنه ليس هناك شك لأن الاستعداد لاستيعاب ابن رشد أصبح واضحا لا محالة فى القرن العشرين، فبغض الطرف عما صار معروفا خاصة عن طريق عروض رينان لما ورد فى المعاجم الببلوجرافية والسير وكذلك فى المدونات التاريخية للقرنين الثانى عشر والرابع عشر والتى أقل ما يقال عنها أنها تكن الاعتراف لأعمال ابن رشد فقد استقطب ابن رشد أيضا اهتمام

(*) هذا النص قدمته الباحثة فى إطار ندوة حول "الرشدية فى العصر الوسيط وفى عصر النهضة" تحت عنوان: الرشديون فى القرن العشرين. حول قراءة ابن رشد فى العالم العربى. ونشر ضمن أعمال الندوة فى دار شبور للنشر ١٩٩٤م والتى نشكرها على السماح لنا بترجمته ونشره (ترجمة د. محمد التركى).

علمين مشهورين هما المتكلم الحنبلي والفقيه ابن تيمية (١٢٦٣ – ١٣٢٨هـ) والمؤرخ العربي المعروف والمنظر في علم العمران ابن خلدون (١٣٣٢ – ١٤٠٦هـ).

لقد ألف ابن تيمية ردا على رسالة ابن رشد الفلسفية والكلامية "الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة" – لم تتم -- حسب إطلاعي – دراسة هذا الرد حتى الآن. أما ابن خلدون فيذكر في المقدمة لعمله الوافي حول تاريخ الأمم عددا من شروحات ابن رشد وينقده في مواضع كثيرة جدا وحسب ما جاء في سيرة صديقه الحميم المؤرخ الأندلسي ابن الخطيب (١٣١٣ – ١٣٧٤هـ) فإن ابن خلدون قام أيضا بتلخيص العديد من كتب ابن رشد، ويبدو أن مدرسة الفيلسوف الفارسي ملا صدر (المتوفى سنة ١٦٤٠م) قد اهتمت هي الأخرى في القرنين السابع عشر والثامن عشر بشروح ابن رشد لأرسطوطاليس.

ويبدو عموما أن كتاب "تهافت التهافت" قد لقى قبولا أكثر من شروح ابن رشد. فرغم قلة توافر المخطوطات التى وصلتنا عنه فإن هذا الكتاب كان متداولا في مدرسة أصفهان في القرن السابع عشر على الأقل، وكذلك في الأوساط العلمية داخل الامبراطورية العثمانية ومصر في غضون القرن الثامن عشر.

أما الحقيقة التى لا نزاع فيها فهى أن مؤلفات ابن رشد الفلسفية والكلامية لم تكن ضمن برنامج الدرس بجامعة الأزهر ولا غيرها من المدارس الإسلامية المرموقة حتى نهاية القرن التاسع عشر. ولم يتم إدماجها في ذلك البرنامج إلا في بداية القرن العشرين، وعلى استحياء؛ نظرا للمعارضة التى لقيتها من قبل مشايخ التعليم المحافظ.

والمسلمة الثالثة التى تقول بأن ابن رشد قد أنار العقل في أوربا تستند هي الأخرى – شأنها شأن الطرح الثاني – أساسا إلى دراسة رينان. غير أن مختلف الباحثين العرب يقيمون "الرشدية اللاتينية" بصفة متباينة. فلا أحد منهم يشك في وجودها ولكن شكهم يستهدف مدى صدق التأويلات الرشدية من حيث صيغتها النقدية الدينية.

أما المسلمة الرابعة التى تطالب بإحياء أثر ابن رشد في العالم العربي لما له من تأثير يساعد على إعادة الاعتبار للعقل فهى تشكل موضوع التحليل التالي:

إن المرجع الذى يحتل الصدارة في التعامل مع آثار ابن رشد أولا في مصر، ثم ابتداء من الستينات في سوريا ولبنان والمغرب وتونس، هو متن مغاير لما عرفه القراء "اللاتين".

فأرضية التعامل مع ابن رشد ليست الشروح وإنما الرسائل الكلامية والفلسفية الأربعة. أما أوربا فلم يكن لها إطلاع إلا على واحدة منها وهى "تهافت التهافت" الذى أصبح متداولا باللغة اللاتينية منذ سنة ١٣٢٨م كأحد مؤلفات ابن رشد. أما الرسالة القصيرة "ضميمة المسألة التى ذكرها أبو الوليد في فصل المقال" والتى تعرف اليوم عموما بـ "الضميمة" فهى قد ترجمت فعلا إلى اللاتينية. ولكن كان من الصعب جدا نسبتها إلى ابن رشد.

فالقسيس الدومينيكي الإسباني ريمون مارتيني الذى كان ضليعا في اللغات الشرقية ضمها إلى مؤلفه "Pugio Fidei adversus mauros et Judoes".

ناعتا إياها: رسالة ابن رشد إلى صديقه "Epist ola ad amicum".

لكن بالنسبة إلى الرسالتين الباقيتين فلم يعثر حتى الآن عن ترجمات لهما إلى اللاتينية، باستثناء الترجمات القليلة أو التلاخيص لبعض الفقرات التى جرت فى القرن السادس عشر. ونقصد هنا بالرسالتين الباقيتين كتاب "فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال" ورسالة "الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الملة" السابق ذكرها، وقد نشرت هاتان الرسالتان بالإضافة إلى "الضميمة" من قبل ماركوس يوسف مولر Marcus Joseph Muller سنة ١٨٥٩م بميونخ باللغة العربية تحت العنوان الألمانى Philosophie und Theologie des A verroes أى: "الحكمة والشريعة لدى ابن رشد"، وأصبحت بعد طبعها فى متناول القراء جميعا والمستشرقين والجمهور العربى. فهذه الأعمال هى الأكثر نشرا باللغة العربية ورواجا من بين مؤلفات ابن رشد.

لقد حاول ابن رشد فى هذه الأبحاث أن يفرض على النخبة المثقفة دراسة الفلسفة أو الحكمة باعتبارها واجبا ينص عليه الشرع وأن يستدل فى نفس المقام على وحدة الحقيقة. فهو قد بين أن الحقيقة المبنية على الأدلة الفلسفية اليقينية والأدلة النصية الخطابية هى واحدة. وبذلك سعى إلى التوفيق بين نظريات الفلاسفة المسلمين (الذين اتهموا بالإلحاد) وبين التعاليم القرآنية. وهذه النظريات هى بالأخص: مسألة قدم العالم، واستحالة حشر الأجسام، والقول بأن المعرفة الإلهية مقتصرة على علم الكليات.

فبعض هذه المسائل التى يناقشها الباحثون حاليا تماثل تلك التى خاضها الرشديون اللاتين وكانت سببا لتكفيرهم من قبل السلطة الكنيسة.

غير أن عملية إحياء أثر ابن رشد تدخل فى إطار مغاير للوضع الذى استقطب آنذاك الاهتمام بشروحه لمؤلفات أرسطو رغم تقارب وجهات النظر مثلا فى محاولة فتح مجال مستقل أكثر للعقل. فمنذ أكثر من قرن ونصف يسعى المثقفون العرب من مسيحيين ومسلمين إلى تحرير العقل من قيود العقيدة بدون اللجوء إلى ابن رشد. كان استيعابهم المباشر للفكر الغربى مدعما فى بعض الحالات بالقول بأن الإسلام دين عقل لا يقف حجر عثرة فى سبيل استقلالية العقل. أما عدد الذين يرغبون فى الوصول إلى هذه الغاية بالاستعانة بابن رشد فهو مقارنة بالآخرين ضئيل جدا. والمحاولات الجادة فى هذا الاتجاه لم تتسع مساحتها إلا منذ العقد الخامس من هذا القرن فى الأوساط الدينية الأصولية (التى تنظر إلى الدين والدولة كوحدة) وفى نهاية الستينات بالنسبة إلى العلمانيين. على أن المطمح الأساسى الذى يحتل الصدارة لدى الرشديين – رغم اختلاف الدوافع التى تغذيه – يمثل فى الالتحاق بموكب الحداثة عن طريق إرساء وتدعيم أفكار التنوير داخل تراثهم دون التخلى عن هويتهم. إلى جانب ذلك فهم يراجعون فى الوقت نفسه – رغم تباين المقاصد – المواقف والمحاولات الإصلاحية الماضية التى باءت بالفشل مثل تلك التى تبناها المصلح الإسلامى محمد عبده (١٨٤٩ – ١٩٠٥م) الذى قدم الدين على الثقافة كعامل لتكريس الهوية وتنشيطها.

وعلى كل فقد بدأ هناك اهتمام في بداية هذا القرن بابن رشد على المستوى الأيديولوجي. وهو ما سأعرج عليه قبل التعرض الوافي لمثلين أنموذجين. اما القراءة الأكاديمية لابن رشد التي ترفع شعار الحياد في البحث فيجب هنا عدم مراعاتها.

لقد وجد ابن رشد في بداية القرن العشرين أول مناصر له في المفكر العلماني السوري المسيحي فرح أنطون (١٨٧٤ - ١٩٢٢م). فهذا الأخير قدم - في مجلته بعنوان "الجامعة" سنة ١٩٠٢م وكذلك في الدراسة التي تلتها بعد زمن قصير - ابن رشد كأحد الذين يفصلون بوضوح سبل المعرفة الفلسفية عن السبل الشرعية وأن نظرياته حول قدم العالم واتصال العقل الهيولاني بالعقل الفعال تقود حتما- وحسب تسلسل منطقي - نحو النزعة المادية. بل وحتى إلى الإلحاد. ومن هذه الاستنتاجات أقر أنطون وجوب الفصل بين الدين والدولة، ولقد انطلق أنطون من الصورة التي وضعها رينان عن ابن رشد، بعد أن تممها وحورها حسب القضايا والإشكاليات التي كان المثقفون يواجهونها آنذاك في العالم الإسلامي، فخلافا لما ذهب إليه رينان - كرس أنطون لنظرية السببية المعروضة في كتاب "تهافت التهافت" مجالا واسعا، وبهذه الطريقة فند قول المتكلمين الذين يعتقدون بأن الله، قادر على خرق القوانين الطبيعية. فهذا الاعتقاد يناقض حسب رأي أنطون - وهو يتبع الاستدلال الرشدي - ليس العلم فحسب وإنما التفكير أيضا.

كما يرى أنطون أن التمسك بالتجويز الدائم في الفقه لتغيير مجرى الظواهر إضافة إلى ذلك يتخذ أنطون موقفا نقديا من مسألتين: أولاهما تتمثل في أن ابن رشد قد حافظ على وحدة الحقيقة رغم الفصل الذي أقامه بين سبيلي المعرفة. والأخرى أنه بفضل التأويل المجازي قد يحدد ما هو حق. فمن خلال التأويل المجازي أنزل ابن رشد العقيدة إلى مقام الخادمة للحكمة غير أن العقيدة في نظر أنطون هي مسألة تخص الإيمان، أي أنها موضوع القلب وليس العقل. ولذلك يجب أن تبقى موصودة أمام سلطة العقل.

وفي نفس السنة - أي: عام ١٩٠٢م - نشر المصلح الإسلامي الكبير الشيخ محمد عبده (١٨٤٩ - ١٩٠٥م) ردا في سبع مقالات على قراءة فرح أنطون لابن رشد وما تضمره من خفايا وغايات سياسية كفصل الدين عن الدولة. ففي ستة من الردود السبعة عرض محمد عبده دليله الأساسي الذي يبرهن به على أن الإسلام- عكس العقيدة المسيحية اللاعقلية - هو دين العقل. ولم يعرج على ابن رشد ويهتم به إلا في الرد الأول من مقالاته. ومن النقاط المهمة التي حاول محمد عبده دحضها: حكم فرح أنطون على المتكلمين بأنهم أنكروا السببية. فقد سعى عبده إلى أن يوفق بين نظرة ابن رشد للسببية وبقية الفلاسفة المسلمين ذوي النزعة الهلينستية من ناحية، وبين موقف علماء الكلام منها من ناحية أخرى، كما حاول أن يبرئ ساحة ابن رشد من النزوع إلى المادية، وذلك بوصفه أولا مفكرا ميتافيزيقيا وبأنه ينسب إليه ثانيا نظرية فيضية تقربه من الأفلاطونية المحدثة وثالثا القول بأن العقل الفعال هو الذي يقود النفس البشرية إلى تعقل المعقولات.

غير أن محمد عبده يضع حدودا للعقل وهو ما يتجلى فى حكمه على النظريات القائلة بوحدة العقل وفى مسألة استحالة حشر الأجسام التى يعتبرها ناتجة عن تحريف من قبل الرشديين اللاتين.

"فابن رشد كان مسلما ويعلم أن الإسلام لا يتناقض والعلم، بل يناقض هذا النوع من الغباء الذى نسقط فيه حينما نتعثر فى مسألة العلم أو نتيه فى الخيال". فمحمد عبده لا يقبل نظرية الاتصال الرشدية على أنها عملية توحد بالعقل الفعال بل يحصر دور العقل العاشر من العقول المفارقة فى قيادة النفس العاقلة نحو أسمى مرتبة. هذا ويرى محمد عبده أن ابن رشد قد أقر بخلود النفس الفردية ولم ينف تعلقها بجسم آخر غير هيولانى. فهو يقول: "فإذا استحال الجسم عن أن يكون آلة لها وحافظا للعلاقة معها بالموت لم يضر ذلك جوهرها بل تكون باقية بما هى مستفيدة الوجود من الجواهر العقلية. فالنفس بعد مفارقتها للبدن باقية على استقلالها لا تعدم شخصيتها بالفناء فى شئ سواها لا عقل فعال ولا وجود واجب. وهى تستعد لكمالها العلمى والأدبى الذى حصلته مدة تعلقها بالبدن. وجوز الفيلسوف ابن رشد أن تتعلق بعد فراقها للبدن بجسم آخر من عالم آخر (تتخيل فيه ما هو لذة لها. وتشقى بجهلها ورداءة ملكاتها) فالنفس عند الفيلسوف باقية خالدة، خلودها خلود لشخصها المتميز من كل شئ سواها سواء أكان عقلا فعالا أو غيره".

غير أن محمد عبده لم يقدم استشهادا صريحا يدعم رأيه. فطرحه يبين أنه لا يرى أى اختلاف جوهرى بين تعاليم ابن رشد ونظريات بقية الفلاسفة المسلمين، رغم أن نظرية إمكانية الخلود بالنسبة للنفس الفردية بدون تعلق بالمادة لا تتطابق والموقف الرشدى، بل تعود إلى ابن سينا. لكن هذا الطرح يشير من ناحية إلى أن محمد عبده قد اطلع على الأقل على النقاش الدائر حول "تهافت التهافت" وكتاب "الكشف عن مناهج الأدلة". ففى هذين المصدرين يقر ابن رشد حقا بإمكانية تعلق الروح فى المعاد ببدن آخر.

فنظرة فرح أنطون العلمانية لابن رشد وقراءة محمد عبده الكلامية تمثلان العلامتين الأساسيتين للقراءة الأيديولوجية الراهنة فى العالم العربى بالنسبة لابن رشد. وهو ما أصفه بشئ من الاستفزاز "بالرشدية العربية"- على أن هذا لا يعنى أن مختلف الباحثين يسايرون فى توجههم آراء عبده أو أنطون. أو أن هناك تجانسا مطلقا فى تأويلاتهم. فالقائمة تمتد من حالة إعادة الاعتبار إلى ابن رشد كمسلم "ورع" على جميع المستويات، إلى حد وضعه فى رواق المنتسبين إلى سلالة الماديين والملحدين. غير أنه يمكن رد الرشديين العرب إلى تيارين تقليديين مختلفين هما "الرشدية اللاتينية"، و"العقلانية الإسلامية". فإلى جانب الكاتب والصحفى فرح أنطون ينتمى إلى الرشدية اللاتينية بعض مؤرخى الفلسفة وأخص بالذكر المفكر الليبرالى المصرى عاطف العراقى (المولود سنة ١٩٣٥م) والذى يدرس حاليا بقسم الفلسفة بكلية الآداب- جامعة القاهرة، والاشتراكى المغربى محمد عابد الجابرى (المولود سنة ١٩٣٦م) والذى يدرس فى جامعة محمد الخامس بالرباط، وكذلك الماركسى السورى الطيب تيزينى (المولود سنة ١٩٣٨م) من جامعة دمشق - على أن هذا الانتماء لا يعنى أنهم يواصلون التيار "الرشدى اللاتينى" بتبنيهم نفس النظريات الرشدية أو

وضعها فى مقدمة تعاليمهم، وخاصة تلك التى تقول بوحدة العقل وقدم العالم أو أنهم يحلون أرسطو من خلال ابن رشد. بل إن التوجه على غرار "الرشدية اللاتينية" يستقطب الانتباه لظاهرة تطور الحضارة الأوروبية والسعى إلى محاكاتها على مستوى التاريخ العربى. وهذا يعنى بصفة ملموسة إدراج العلمانية على صعيد الفكر وهو ما يؤدى إلى فصل العقل عن العقيدة. وكذلك فى المجال السياسى والقانونى وهو ما ينتج عنه فصل الدين عن الدولة. وفى هذا الإطار يستحضر هؤلاء الإرث الرشدى من حيث شحنته الفلسفية النقدية وعقليته وتوجهه الفكرى. فى حين أن جل تنظيراته تبدو قد ولت وتجاوزها الزمن فى ظل التحول التاريخى الذى عرفته الفلسفة والعلوم ولا يمكن تأويلها إلا فى ضوء ما آل إليه العلم اليوم.

تلميذ ابن رشد "عاطف العراقى"
أمام محكمة الجنايات

بقلم: عاطف العراقى

ليس القصد من هذه السطور. الحديث عن قضية فردية تتعلق بكاتبها. ولكن الهدف الرئيس هو الحديث عن قضية عامة. وبشاء القدر أن أقف أمام محكمة الجنايات فى قضية رأى. وأن يكون هذا لأول مرة فى تاريخ مصر. إذ لم يحدث فى تاريخنا الحديث. بل فى تاريخنا القديم، أن وقف أستاذ للفلسفة أمام محكمة الجنايات.

وموقف مستشارى المحكمة كان موقفًا يدعو إلى التحية والاحترام. لقد كان فكرهم معبرًا عن سعة الأفق وغزارة الإطلاع. فشكرًا لهم ثم شكرًا على موقفهم النبيل. الموقف الذى إن دلنا على شئ، فإنما يدلنا على أن قضاء مصر بخير.

وإذا تساءل القارئ العزيز عن مغزى عنوان المقالة، وعن صلة ابن رشد بمحكمة الجنايات، فإننى أجد نفسى مضطرًا، ودون الدخول فى تفاصيل. أن أقول: لقد عقد بمصر مؤتمر عن ابن رشد(*). افتتحه الأستاذ فاروق حسنى وزير الثقافة وألقيت فيه كلمات للدكتور عصمت عبد المجيد، والأستاذ عمرو موسى، وكان قد طلب منى إعداد بحث عن فلسفة ابن رشد ومستقبل الثقافة العربية. وقد رحبت بهذا الطلب لأسباب عديدة من بينها أننى أعتبر نفسى من أكثر المهتمين بقضايا الفلسفة الرشدية فى عالمنا العربى من مشرقه إلى مغربه. وقد كتبت عن فكر ابن رشد آلاف الصفحات، وقمت بتصحيح كثير من الأخطاء التى وقع فيها أشباه المثقفين حول حقيقة فلسفة ابن رشد، ومن بينها أيضًا اعتقادى بالصلة الوثيقة بين ابن رشد من جهة، وقضايا التنوير والعقلانية فى عالمنا العربى المعاصر من جهة أخرى، بحيث إذا أردنا وصل ما انقطع، وأردنا البحث عن جذور للتنوير فى فكرنا العربى القديم، فإنه من الضرورى الربط بين ابن رشد من جهة، وحركة التنوير فى فكرنا المعاصر من جهة أخرى، أى من عند رفاعة الطهطاوى مثلاً.

وبعد إلقاء بحثى بالمؤتمر العالمى بالقاهرة، والذى ضمَّ حشدًا من المفكرين الكبار، قلت إن العيب ليس فى الدين، بل فى الفهم الخاطئ للدين، ودليلى على ذلك أن ابن رشد كان فقيهًا وقاضيًا للقضاة فى بلاد الأندلس. وفى نفس الوقت كان عالمًا وطبيبًا. فما أجدرنا - كعرب معاصرين - أن نستفيد من ذلك بحيث نسمح بالتأويل، تأويل النص الدينى، وإذا قمنا بالتأويل، فإن ذلك سيؤدى إلى القضاء على مجموعة من القضايا الزائفة، ومن بينها قضية الغزو الثقافى، وقضية أسلمة العلوم، وقضية الهجوم على الحضارة الأوروبية،

(*) عقدت المؤتمر "الجمعية الفلسفية الأفرو آسيوية" فى الفترة من ٥ - ٨ ديسمبر ١٩٩٤م. وكان موضوع المؤتمر: ابن رشد والتنوير.

كما قلت: مرحبا بهذا الغزو إذا كان يؤدى بنا إلى التقدم وخاصة ان أوروبا الآن هى سيدة العلوم والآداب والفنون، بالإضافة إلى أننا لا يصح أن نقول بأسلمة العلوم، فى الوقت الذى لا يصح فيه التمييز بين علم طبيعة إسلامى وعلم طبيعة للكفار. لا يصح فيه التمييز بين علم فلك إسلامى، وعلم فلك عند الكفار، إذ أن العلم هو العلم. كما أننا لا نجد عند المسلمين أساسا أى علم دقيق إلا ابتداء من العصر العباسى، وذلك بعد أن استفاد العرب من العلوم الوافدة من اليونان بصفة خاصة، كما أكدت على القول بأنه من الضرورى الاستفادة من منجزات الحضارة الأوربية، بحيث لا يصح لأى فرد من الأفراد الهجوم على الحضارة الأوربية، وفى الوقت نفسه يسعى من جانبه إلى استخدام التطبيقات التكنولوجية القادمة منها كما نبهت أيضا خلال كلمتى بالمؤتمر إلى ضرورة التخلص مما أسميه "البتروفكر" أى: الفكر الذى يكون مرتبطا بالبترول، والصلة بين البترول والدولار معروفة. وبحيث يكون من الضرورى أن يستفيد المتأخر (الدول النامية) من المتقدم (الدول الأوربية)، وأن هذه سنة الله فى خلقه، ولن تجد لسنة الله تبديلا.

فوجئت بعد أيام قليلة بهجوم عنيف على فى إحدى المجلات التى يقال عنها إنها مجلة إسلامية(*). والغريب أن هذا الهجوم لم يكن منصبا إلا على شخصى، وذلك على الرغم من أن أكثر الحاضرين – وخاصة من المفكرين الأوربيين والأمريكان – قد اتفقوا معى تماما فى كل رأى قلت به. واستمر الهجوم على فى أكثر من عدد من أعداد تلك المجلة، واشترك فى الحملة الهجومية الضارية أناس كان من المنتظر أن يبتعدوا تماما عن لغة السباب والشتائم، بحيث وصفنى واحد من المهاجمين بأننى أصبحت كاللقطاء!!!

وحينما تم إجراء حوار معى، نشر الحوار بطريقة مشوهة. وفى الحقيقة كنت أفكر فى رفع "قضية سب وقذف" ضد هذه المجلة التى تصدر بمصر أسبوعيا وللأسف الشديد فى الوقت الذى نتحدث فيه عن أهمية التنوير، وضرورة القضاء على الإرهاب بأية صورة من صوره وما أكثرها، إرهابا فكريا أو إرهابا جسديا أو إرهابا نفسيا.

لم أقم برفع قضية، وقلت لنفسى: إن الإهمال من جانبى سيكون سلاحا أقوى للقضاء على تلك الحملة الظالمة ضدى، إذ كيف يصدق القراء ما قيل عنى بأننى كاللقيط، فى الوقت الذى أعرف فيه على سبيل اليقين، من هو أبى، ومن هى أمى، وقد عشت معهما حتى انتقالهما إلى رحمة الله تعالى. كيف يقال إننى لم أفهم حقيقة الفكر العربى الإسلامى، فى الوقت الذى كتبت فيه عشرات الكتب ومئات المقالات وآلاف الصفحات داخل صومعتى الفكرية التى أعيش فيها منعزلا عن العالم وما فيه من شرور.

وكانت المفاجأة، أن يقوم أحد المحامين برفع قضية ضدى أمام محكمة الجنايات، ويرفق بصحيفة الدعوى بعض أعداد من تلك المجلة إياها، ويتم إخطارى

(*) مجلة اللواء الإسلامى التى تصدر بالقاهرة وهى تصدر عن الحزب الوطنى الديمقراطى

بصحيفة الدعوى، وأن الجلسة موعدها، الخامس عشر من شهر مايو من هذا العام(*). ولا أجد داعيا للدخول فى تفصيلات ما جاء بصحيفة الدعوى، والتى تذكرنا باتهامات محاكم التفتيش فى العصور الوسطى. وقد صممت على الوقوف أمام محكمة جنايات المنصورة، وخاصة أننى لم أجد اتهاما واحدا يقوم على أساس. كما أننى تعودت على تلك المعارك طوال أكثر من ربع قرن من الزمان. ويشاء القدر أن تكون المنصورة هى عاصمة المحافظة التى ولدت فيها، وقريبة من البلدة التى قدر لى أن أشهد أول لحظة من لحظات حياتى بها، بلدة "كفر الدبوسى" التابعة لمركز شربين بمحافظة الدقهلية. وقد سمحت لى هيئة المحكمة مشكورة بالدفاع عن نفسى وكنت أصحب معى أحد المحامين الممتازين علما وخلقا، ومن المستنيرين، كما كان بصحبتى فريق من الزملاء الأعزاء أساتذة الفلسفة بجامعاتنا المصرية.

كنت وأنا فى طريقى إلى المحكمة تتوارد على ذهنى خواطر عديدة تدور حول التساؤل: هل هى المصادفة التى جمعت بينى وبين محاكمتى فى القرن العشرين. وأنا تلميذ مخلص لابن رشد، وبين محاكمة ابن رشد فى القرن الثانى عشر الميلادى، والذى تم إصدار حكم ضده بالنفى والطرد وإحراق كتبه؟.. هل هى المصادفة التى جعلت يوم المحاكمة هو اليوم الذى يوافق ذكرى حركة التصحيح أى: الخامس عشر من مايو؟ .. كيف وصلنا إلى هذه الدرجة من احتقار الفكر والعقل والتنوير، بحيث أصبحنا نقدر لاعبى كرة القدم، ونهمل من يفكرون بعقولهم، وكأننا نرفع الأرجل فوق العقول؟ هل يعقل أن يقف المشتغل بالفكر فى بلادنا جنبا إلى جنب داخل المحكمة مع المتهم فى قضية قتل، أو قضية مخدرات، أو غيرها من قضايا؟ .. هل يا ترى نحن جادون فى السعى نحو النور والتنوير؟ .. كلا ثم كلا وإلا كيف نفسر أن الآراء التى كانت تقال بمصر فى بداية عصر التنوير، بل الآراء التى كانت تقال فى العصر العباسى، ومنذ قرون بعيدة، لا يستطيع الإنسان أن يقول بها الآن؟ .. هل توجد صلة بين أموال البترول، وفرض الوصاية الفكرية، والإرهاب الفكرى؟. وكنت أقول لنفسى وأنا سائر فى الطريق إلى المحكمة والمحاكمة. نعم توجد صلة وإلا كيف نفسر انتشار الإرهاب الفكرى بعد ظهور البترول فى تلك الدول، بحيث أصبح – للأسف الشديد – أداة للرجوع إلى الوراء والصعود إلى الهاوية.

أسئلة كثيرة كانت تدور فى ذهنى وأنا فى الطريق إلى المحكمة، وبعد أن وصلت إلى محكمة الجنايات. وبعد ساعات من الانتظار والترقب والترافع ثم إصدار حكم لى بالبراءة، حكم مشرف فى تاريخ القضاء المصرى. حكم أعتز به ما حييت، وخاصة بعد تلك الحملة الشعواء والظالمة التى شنتها ضدى تلك المجلة (إياها). حكم عادل ليس بالنسبة لى فحسب، بل بالنسبة للمشتغلين بالفكر بمصر. حكم يجعلنا نعيد النظر فى طريقة التقاضى ورفع الدعاوى، فهل من المعقول أن يقرأ أى فرد سطرا من السطور ولا يفهم ربما حقيقته ثم يقوم برفع قضية ضد الكاتب، وهب أن الكاتب يقيم فى أقصى شمال مصر. ورافع الدعوى يقيم

(*) عام ١٩٩٥م.

فى أقصى الحبوب. فماذا سيكون عليه الحال؟ هل أصبح الفكر جريمة؟ هل أصبح التنوير رجسا من عمل الشيطان؟ أين مفكرو مصر من هذه القضية ووقوفى متهما أمام محكمة الجنايات. للأسف الشديد لم أجد إلا فى النادر من اهتم بهذه القضية وكأننا أصبحنا كما قال توفيق الحكيم، نعيش فى مجتمع الصراصير. وليس فى مجتمع النمل. كل صرصور يتنازع مع الآخر، بحيث يقول: أنا وبعدى الطوفان. ولسنا ككل نملة تتعاون مع الأخرى فى وئام واتفاق. ويقينى أننى لو كنت من أهل الطرب والرقص والغناء لكان الحال غير الحال. ولكن ماذا أفعل وبضاعتى هى الفكر. والفكر هو آخر ما نفكر فيه كمطلب من مطالبنا. أين الهيئات العلمية والهيئات الفكرية؟ هل يا ترى لم يصبح الفكر داخلا فى اهتماماتها؟. لقد خرجت من المحكمة وأنا متفائل بالقضاء المصرى. وفى الوقت نفسه أعلن تشاؤمى من مستقبل الفكر فى مصر. إن أكثر من يتحدثون عن العقل والتنوير فى مصر تعد أقوالهم كلاما فى كلام. إنهم يقولون بأشياء، وسلوكهم غير أقوالهم. ومن ينتظر أن يقف معه وإلى جانبه مفكر آخر، فوقته ضائع عبثا، إنه كمن يريد أن يبحث عن قطة سوداء فى الظلام.

لقد خرجت من المحكمة وأنا أقول: لا فائدة. أقول: لابد لى من الذهاب فى سرعة نحو صومعتى الفكرية أعتصم فيها من الناس، بعد أن غلب الشر على الخير. بعد أن زادت مساحة الظلام على مساحة النور. أقول: لا أمل إلا أن أظل فى صومعتى وعزلتى بعد أن أصبح الناس غير الناس وأصبح الكتاب هو الصديق الوحيد للإنسان. نعم إننى أردد هذه الأقوال كل صباح وكل مساء وإلى أن أنتقل من تلك الحياة الظالمة الكئيبة إلى الموت وما فيه من سعادة وطمأنينة. إن فى الدنيا حياة الأشرار بحيث أصبح كل إنسان ذئبا يتحين الفرصة لأخيه الإنسان، فمرحبا بالموت، والخيبة على من يؤمن بالتفاؤل الساذج، التفاؤل الذى يكون صادرا عن تخلف عقلى والعياذ بالله. إن ما حدث لى قبل المحاكمة وبعدها يؤكد لى صدق قول أبى العلاء المعرى فى تشاؤمه، وخيبة ابن سينا فى تفاؤله.

شهادات وصور تذكارية

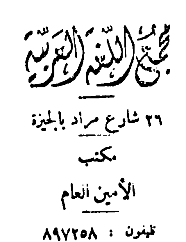
CONSTANTINE

"AVERROES ET LES FACTEURS POLITIQUES ET RELIGIEUX DE SA DECHEANCE"

Thème d'une conférence du Dr El Iraky demain à l'Université Populaire

Le Doyen de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines de Constantine porte à la connaissance des Professeurs, des Etudiants, des intéressés qu'une conférence publique en langue arabe sera donnée par le Docteur Attef El Iraky, Professeur de Philosophie à la Faculté des Lettres de Constantine, à la salle de l'Université Populaire le mardi 5 mai 1970 à 18 h. 30.

Sujet de la conférence : « Averroes et les facteurs politiques et religieux de sa déchéance ».



٢٦ شارع مراد بالجيزة
مكتب
الأمين العام
تليفون : ٨٩٧٢٥٨

القاهرة في ٢٥/٩/ سنة ١٩٧١

عزيزي الدكتور العراقي

تحية طيبة وبعد ،

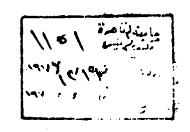
فأنا شاكر لك أصدق الشكر على كريم اهدائك ، ويسعدني أن تخرج " الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا " للقراء والمتخصصين كي يفيدوا منها ، ويهتدوا بها فيما يمكن أن يتجهوا اليه من دراسات حول الشيخ الرئيس. وما أجدرك أنت أن تتابع السير في طريق سلكته من قبل ، واني لأرجو أن يطرد انتاجك ، وأن تضطلع بعبء الدراسات الفكرية في الاسلام على النحو الذي نرقبه منك .

وختاما أكرر لك شكري ، وأبعث اليك بأصدق تحياتي ،،،

د. [signature]



مكتب رئيس الجامعة



السيد الأستاذ الدكتور / محمد عاطف العراقى

الاستاذ بكلية الآداب

تحية طيبة وبعد ....

يطيب لى أن أبعث اليكم بخالص شكرى وتقديرى بمناسبة الكلمة العلمية القيمة التى ألقيتموها فى الاحتفال بالذكرى المئوية لميلاد شاعر باكستان وفيلسوفها " محمد اقبال " والذى أقامته الجامعة مساء السبت الموافق ٢٦ نوفمبر ١٩٧٧ م .

مع قبول خالص تحياتى وتمنياتى لكم بالتقدم والتوفيق ......

رئيس الجامعة

(دكتور / صوفى حسن ابو طالب)

٦ / شارع ابن مالك
الجيزة
٢١ / ١٢ / ٧٥

أخي العزيز الدكتور عاطف العراقي

أهديك تحية قلبية، وبعد، فلقد سعدت بتهنئتكم الكريمة بالترشيح، فلكم مني أخلص الشكر على هذا الذي تفضلت به علينا، وعلى ما سبق أن أسبغته على من فضل أسعدني وشرفني معًا، إذ قدمت إلى مؤلفاتك القيمة، والتي كان بديع كتاب ثورة العقل الذي زدت تفضلك به تفضلاً، حين أهديته إليّ؟ وهل أملك أكثر من أن أدعو لك الله بالتوفيق والنجاح والسعادة؟ إنك لكل خير جدير.

أكرر شكري وتحياتي —

زكي نجيب محمود



السيد الأستاذ الدكتور عاطف العراقي

تحيـــة طيبـــة ، وبعد ،

فيسرني أن أعرب لكم عن تقدير المنظمة وشكرها لكريم تعاونكم مع إدارة الثقافة في الإعداد لمهرجان ابن رشد بالمشاركة في أعمال اللجنة التحضيرية للمهرجان

وأتشرف بالإشارة إلى ما انتهى إليه رأي اللجنة بشأن مشاركتكم في إعـــداد الكتيب التعريفي الذي سيرفق بالدعوات التي توجهها المنظمة للباحثيــــن والدارسين والهيئات للمشاركة في أعمال المهرجان .

لذا أرجو التفضل بالاتصال بالسيد الأستاذ الدكتور زكـــي نجيب محمـــود للتعاون مع سيادته في وضع تصور أولي لهذا الكتيب ومحتوياته ، تمهيـــداً لإعداده في أقرب وقت ممكن .

وتفضلوا بقبـــول فائـــق الاحـــترام .

١٦/٥/١٩٧٦م

مديـــر إدارة الثقافـــة

(الدكتـــور صالح خرفـــي)

بسم الله الرحمن الرحيم

مجمع اللغة العربية
١٥ ش عزيز اباظه بالزمالك
مكتب الرئيس
تليفون : ٨٠٥٩٣١

القاهره فى ٥ يناير ١٩٨

السيد الاستاذ الدكتور عاطف العراقى
الاستاذ بقسم الفلسفة ـ كلية الاداب
جامعة القاهرة .

تحية طيبة وبعد ..

فأنا شاكر لك كل الشكر على كريم اهدائك للطبعة الثانية من كتابك "الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا" . وصلتى بهذا الكتاب كما قلت قديمة وقد لاحظت أن درسك دقيق ومتعمق . ينفذ الى بواطن الآراء ومدلولاتها . ويعلق عليها فى ضوء تقدم العلوم الطبيعية وما انتهت اليه اليوم .

وأتابع أيضا أحاديثك الاذاعية وأرجو متابعتها . ومن الخير أن تتمهل فى القائك بعض الشىء .

وتقبل شكرى مرة أخرى وخالص التحيات ..

رئيس المجمع

د . ابراهيم مدكور

عزيزي الدكتور عاطف ---

تحية الصباح وبعد فقد حضرت الى الكلية صباح اليوم أملا

في أن أراك [illegible] رفضك للسفارة [illegible]

بالجلوس [illegible] ، [illegible] أعلام المعجم [illegible]

أعلام [illegible] ، [illegible] الدكتور عاطف [illegible]

المعجم [illegible] الاسلامية الغزيرة [illegible] أعلام المغرب

لم [illegible]

مع تحية مقرونة بالشكر في كل الحالات

والسلام عليكم ورحمة الله

توفيق الطويل

الاربعاء ٢٤/١٢/٨٠

توفيق الحكيم

إلى الأستاذ الدكتور عاطف العراقي
مع التحية والتقدير
توفيق الحكيم
٣٠/٧/١٩٨٢

ملامح داخلية

ملتزم الطبع والنشر
مكتبة الآداب ومطبعتها بالجماميز ت ٩١٩٣٧٧
٤٢ ميدان الأوبرا - ت ٩٢٠٨٦٨
المطبعة النموذجية
٦ سكة الشابوري بالحلمية الجديدة

١١١٢

مكتب رئيس الجامعة

" بسم الله الرحمن الرحيم "

٤٢١
١٩٩٢/٧/١٤

السيد الاستاذ الدكتور محمد عاطف العراقي

استاذ ورئيس قسم الفلسفة بكلية الآداب

تحية طيبة وبعد ،

يسعدني كل السعادة أن أهدى اليكم بأخلص التهاني القلبية المقرونة بأطيب التمنيات بمناسبة حصولكم على جائزة الدولة التشجيعية لعام ١٩٨٢/٨١ .

ان هذا التقدير الكريم صادف أهله ، ويعبر عن تكريم الدولة للعلم ورجاله من العلماء فى شخصكم العزيز .

ويطيب لى أن أنتهز هذه الفرصة لاعبر لسيادتكم عن أصدق مشاعرى الطيبة نحوكم ، راجيا العلى القدير أن يمتعكم دائما بموفور الصحة والسعادة متمنيا لكم دوام التوفيق والتقدم .

وتفضلوا بقبول فائق الاحترام ...

رئيس الجامعة

(دكتور حسن حمدى ابراهيم)

تحريرا فى ١٩٨٢/٦/١٤

بسم الله الرحمن الرحيم

مجمع اللغة العربية
١٥ ش عزيز اباظه بالزمالك
مكتب الرئيس
تليفون : ٨٠٥٩٣١

٢٢ مايو ١٩٨٤

السيد الاستاذ الدكتور عاطف العراقى

رئيس قسم الفلسفة - كلية الآداب

تحية طيبة وبعد :

فأشكركم أصدق الشكر على كريم اهدائكم . وقد أسعدنى حقا أن أشعر بأنه لا يزال هناك قراء للفكر الفلسفى بحيث يعاد نشر الكتاب عدة مرات فى خلال سنوات قصيرة ولعل الفضل لا يرجع للقراء وحدهم وانما يرجع بخاصة الى الدارسين والمؤلفين . وفقك الله بما أنت بصدده ، ومكنك من اداء رسالتك فى وطنك حيث هجره الكثيرون .

وتقبل شكرى مرة أخرى وأصدق تحياتى ...

رئيس المجمع

د . ابرهيم مدكور

د ابرهيم مدكور

بسم الله الرحمن الرحيم

مجمع اللغة العربية
١٥ ش عزيز اباظه بالزمالك
مكتب الرئيس
تليفون : ٨٠٥٩٣١

٢٤ مارس ١٩٨٥

السيد الدكتور عاطف العراقي

تحية طيبة وبعد :

فمن الثابت أنه لا يصح إلا الصحيح ، وعلى هذا أنا واثق أن العواصف الصغيرة لن يكون لها أثر ، وأرجو أن تعالجها بحكمتك ولو عن طريق غير مباشر . لانى أعتقد أن ما مرت به الاسرة فى أحداث الامس لا يسمح بأن يضاف إليه جديداً

ويسعدنى أن أرفق بهذا بحثاً صغيراً سبق أن نشر واحتفظت لك بنسخة منه .

وتقبل تحياتى الخالصة ...

رئيس المجمع

د . ابرهيم مدكور

بسم الله الرحمن الرحيم

مجمع اللغة العربية
١٥ ش عزيز اباظه بالزمالك
مكتب الرئيس
تليفون : ٨٠٥٩٣١

٧ ابريل ١٩٨٥

السيد الاستاذ الدكتور عاطف العراقى

الاستاذ بكلية الآداب ـ قسم الفلسفة

تحيـــة طيبـــة وبعـــد :

فشكـــرا خالـــص لك على رقيق تهنئتكم ، وإنــا سعادتى من جيل الثانى لا تقل عما أمر به من سنيـــن وأعـــوام . وعلى جيلكم أعول فى تحمل الرسالة ومتابعـــة السير .

وشكـــرا مـــرة أخـــرى مـــع أصـــد ق تحياتـــى ...

رئيس المجمع

د . ابرهيم مدكور

بسم الله الرحمن الرحيم

جمهورية السودان الديمقراطية

جامعة امدرمان الاسلامية

مكتب المدير

تليفونات : ٥٣٤٩٤ - ٥٤٢٥٢

ص. ب. ٣٨٢ امدرمان

التاريخ ٣٠/٤/٢٠٠٦م

الموافق [illegible]

النمرة ج أس/١/مم/٩

الأستاذ الدكتور/ عاطف العراقي

السلام عليكم ورحمة الله تعالى وبركاته .. وبعد :

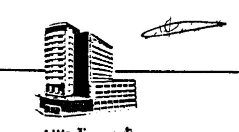
فقد سعدت باستلام خطابكم الاخوى .. والحق أن اللحظات التى قضيتها معنا بالرغم من قصرها ـ مكنت الجامعة من أن تزهو بوجودكم وتفتخر بما قمتم به من اثراء لحصيلتها العلمية وسمو مكانتها الأدبية .. فشكرا لله أن هيأ لنا أمثالكم ممن يعد درة فى جبين الأمة العربية .. والأمل كبير فى أن يمتد عطاؤكم العلمى للسنوات القادمة خاصة وطلابكم وزملاؤكم يتحرقون شوقا اليكم ويكررون السؤال عنكم .

وفقكم الله وسدد خطاكم ومتع الأمة الاسلامية بكم ..

والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته ،،،،،

أخوكم

د. الفاتح قريب الله





تأسس سنة ١٨٧٥

القاهرة فى : ١٩٨٦/٥/٤

السيد الأستاذ الدكتور [redacted] عاطف العراقى

أستاذ الفلسفة — كلية الآداب — جامعة القاهرة

تحية طيبة وبعد

يطيب لى أن أعرفكم أن صفحة " الحوار القومى " بصدد فتح حوار عن المثقفين العرب من خلال مقالات لممثلى مختلف الاتجاهات الفكرية .

ونظرا لما نتوسمه فيكم من أصالة فكرية فانه يسعدنا أن ندعوكم الى المشاركة فى هذا الحوار — المرفق ورقة عمله مع هذه الرسالة — بمقال أو مقالين لا يتجاوز الواحد متعدد أو ضعف ألف كلمة

تهمنا أن نعرفكم أن صفحة الحوار القومى تنشر فى طبعات الأهرام الثلاث — المحلية والعربية والدولية

وفى انتظار أن يصلنا اسهامكم خلال أربعة اسابيع من وصول خطابنا ، نقدم لكم عميق الشكر والامتنان .

وتفضلوا بقبول أطيب تحية .

لطفى الخولى

عنوان المراسلات

صفحة الحوار القومى — جريدة الأهرام —

شارع الجلاء — القاهرة — جمهورية مصر العربية

تليفون : ٧٥٥٧٢٥

القاهرة : شارع الجلاء — العنوان التلغرافى الاهرام بالقاهرة — تليفون ٧٥٥٥٠٠ — ٧٤٥٦٦٦ — ٧٥٨٣٣٣ تلكس : ٩٢٠٠١ و ٩٢٥٤٤ اهرام يو ان

بسم الله الرحمن الرحيم

مجمع اللغة العربية
١٥ ش عزيز اباظه بالزمالك
مكتب الرئيس
تليفون : ٣٤٠٥٩٣١

القاهره فى ٢٩ ابريل ١٩٨٧

السيد الأستاذ الدكتور/ عاطف العراقى

تحية طيبة .. وبعد :

فقد قرأت مقالك الذى لم تترك فيه شاردة ولا واردة ، وما أطول نفسك .
وقد ذكرتنى كلمتك بحديث سمعته من زميل وصديق كريم هو المرحوم
الدكتور عبد الوهاب عزام . وذلك أنه استقبل يوما فى القاهرة أستاذا من أساتذته
بجامعة لندن وذهب معه فى رياضة بجزيرة قصر النيل . وبينما كان سائرا
معه يسأله هل تسمح بأن تعطينى فكرة عن تاريخ حياتك فأجاب الأستاذ الانجليزى
بالتالى : ألقنى بى فى هذا النهر وستوافيك الصحافة الانجليزية بكل ماتريد .
وقد تبت أنت فى حديثك الطويل بالمهمة دون أن تلقينى فى نهر النيل .
نشكر لك .

وتقبل تحياتى الخالصة .

رئيس المجمع

د . ابراهيم مدكور

بسم الله الرحمن الرحيم

مجمع اللغة العربية
الأمين العام

الاستاذ الدكتور عاطف العراقي

رئيس قسم الفلسفة بجامعة القاهرة

تحية طيبة

وبعد ، فيسرني أن أبلغكم أن مجلس المجمع في جلسته المنعقدة يوم الاثنين ١٩ من صفر سنة ١٤٠٨ هـ (الموافق ١٢ من أكتوبر سنة ١٩٨٧ م) وافق على ترشيحكم خبيرا بلجنة الفلسفة بالمجمع .

وإني إذ أهنئكم على هذه الثقة الغالية أرجو لكم اطراد التوفيق والنجاح إن شاء الله

أما الدعوة لحضور الجلسة فسوف تصلكم قبل موعد الانعقاد بوقت كاف .

وتفضلوا بقبول وافر الاحترام ..

الامين العام

(عبد السلام هارون)

مكتب رئيس الجامعة

٩٠١ / ١١ / ١ك

السيد الاستاذ الدكتور / عاطف العراقـــى

الاستاذ بقسم الفلسفة / بكليه الاداب

جامعة القاهرة

تحيـــة طيبـــه وبعـــــد ...

يسعدنى أن اتقدم الى سيادتكم باسم الجامعة بخالص الشكر لتبرعكم الكريم بانشاء جائزة باسم سيادتكم وقيمتها (١٠٠٠ جنيه مصرى) الف جنيه لشراء شهادات استثمار يخصص ريعها لاول خريجى الكليـــه (قســم الفلسفة) لكل عـــام .

وانى ارجو لسيادتكم التوفيق فى خدمة الكليه والجامعة وأســأل الله لسيادتكم خير الجزاء وموفــور السعادة .

وتفضلـــوا بقبـــول فائـــق الاحـــــترام ...

رئيس الجامعة

(أ.د / محمود نجيب حسنى)

بسم الله الرحمن الرحيم

مجمع اللغة العربية
١٥ ش عزيز اباظه بالزمالك
مكتب الرئيس
تليفون : ٨٠٥٩٣١

القاهره فى ......٢٣..مارس.........٨٨ ١٩

السيد الأستاذ الدكتور عاطف العراقى

تحية طيبة وبعد :

فأهنئك بانتاجك المتصل وقد وقفت فى كتابك الاخير عند الكندى.
وما أجدرنا أن نقف عنده وهو حتى الآن لم ينل حظه من البحث والدرس.
وسبق لشيخنا الكبير مصطفى عبد الرازق أن وجه النظر اليه وما الرسائل
التى نشرها الدكتور أبو ريدة إلا توجيه منه.

ولجميع الجوانب الأخرى التى عالجتها فى بحثك هذا أفق عام ، فهى
تعرض للفلسفة الطبيعية فى الاسلام ، وعندى علم أنها لم تعالج بعد العلاج
الكافى ، أما الالهيات فالقول فيها فسيح .

وتقبل شكرى مرة أخرى وأصدق تحياتى ...

رئيس المجمع

د . ابراهيم مدكور

بطريركية الأقباط الكاثوليك
شارع ابن سيندر رقم ٣١
كوبري القبة

القاهرة فى أول أغسطس ١٩٨٨

دعــــوة شخصيــــة

يسعد بطريركية الاقباط الكاثوليك ان تدعو :
الاستاذ الدكتور عاطف العراقى
للاشتراك فى لقاء عالمى حول : " صلاة الى الله " برأسه قداسة بابا روما - يوحنا بولس الثانى مع مدعوين من جميع الاديان ، وذلك علامة وحدة البشرية فى حاجتها الى الله الخالق ، والحاجة الى توحيد كل جهد بشرى من أجل السلام والمحبة واللقاء بتاريخ ٢٤ أكتوبر - ٢٨ أكتوبر ١٩٨٨ بمدينة أسيز الايطالية وكافة التكاليف على نفقة قداسة بابا روما والبرنامج ملحق بهذه الدعوة .

المعاون البطريركى
ا. يوحنا قلته
دكتور الانبا يوحنا قلتــة



SECRETARIATUS PRO NON CHRISTIANIS

E Civitate Vaticana, die 12 November, 1988.

Prot. N. 26.150
(In responsione fiat mentio huius numeri)

Dear Friend,

Enclosed you will find the text of the final report of our meeting, slightly modified according to the suggestions received. I hope that it will be useful for keeping up the dialogue in the "spirit of Assisi".

May God bless you and all your efforts towards greater understanding and collaboration between Christians and Muslims.

Sincerely Yours,

M. L. Fitzgerald

Michael L. Fitzgerald, pb
Secretary

Auke von Kügelgen
Dahlmannstr. 30
1000 Berlin 12
West - Germany

الدكتور محمد عاطف العراقي
قسم الفلسفة
كلية الآداب
جامعة القاهرة
القاهرة - مصر

برلين في ٢/ ١٢/ ١٩٨٨.

الدكتور محمد عاطف العراقي المحترم

تحيتي وتقديري لكم وبعد.

قبل أن أعرض مطلبي عليكم أريد تقديم نفسي:
اسمي Auke von Kügelgen وأنا طالبة في الدراسات الإسلامية بالجامعة الحرة في برلين الغربية حيث أحضر أطروحة الدكتوراه منذ حوالي سنتين، وذلك تحت إشراف الدكتور Fritz Steppat. وتحمل أطروحتي هذه العنوان المؤقت التالي: «مواقف مثقفين عرب معاصرين من الفلسفة الإسلامية للعصر الوسيط - على سبيل مثال الرؤيات المختلفة لفلسفة ابن رشد».
وإنه من الواضح أنكم أحد هؤلاء المثقفين الذين أستقصي موقفهم من التراث الفلسفي للإسلام بل أنتم في مقدمة المجددين للفكر العربي في هذا المجال. من هنا يأتي مطلبي بالحديث معكم حول تجديدكم في الفكر الفلسفي العربي ولا سيما حول موقفكم من فلسفة ابن رشد.

وسوف أتجه إلى القاهرة في نهاية شهر يناير القادم، في الوقت الذي يفتتح فيه معرض الكتاب العربي وسأقضي في بلدكم أربعة أو خمسة أسابيع تقريباً.
إن مقابلتي لكم هي من الأهداف الرئيسية لقدومي إلى مصر وهذا إذا أتحتم لي بهذه الفرصة طبعاً.

إني بانتظار جواباً منكم في أقرب وقت ممكن إن كان ذلك في وسعكم، معتذرة في نفس الوقت عن تأخيري في الكتابة إليكم

أتقدم إليكم بوافر الاحترام والشكر سلفاً

Ala Bajly

ملاحظة إني بعثت رسالة للدكتور زكي نجيب محمود في كلية الآداب - جامعة القاهرة. ولكن لا أدري إذا كان مازال يدرس فيها فلذلك أرسل نسخة مصورة لهذا الخطاب إليكم راجية أنكم تسلمونها له إن كان قد انتقل إلى مكان آخر مع شكري الجزيل سلفاً

NONCIATURE APOSTOLIQUE
EN REPUBLIQUE ARABE D'EGYPTE

Le Caire, le 29 mai 1990.

Monsieur le Professeur,

J'ai bien reçu le livre commémoratif que vous avez composé en l'honneur de Youssef Karam, Penseur Arabe et Historien de la Philosophie et que vous avez eu l'obligeance de me dédicacer. Je vous en remercie de grand coeur.

Comme vous me l'avez suggéré, je l'ai envoyé au Vatican, certain qu'il trouvera sa place dans quelque Bibliothèque de Philosophie, ou quelque centre culturel.

Veuillez agréer, Monsieur le Professeur, l'assurance de mes sentiments les meilleurs et de ma haute considération.

+ Antonio Magnoni

+ Antonio MAGNONI
Pro-Nonce Apostolique

Monsieur Atef El Iraqui
Professeur de Philosophie
Faculté des Lettres
Université du Caire



SECRÉTAIRERIE D'ÉTAT

PREMIÈRE SECTION - AFFAIRES GÉNÉRALES

DU VATICAN, le 8 juin 1990

N. 263.750

Monsieur le Doyen,

Par l'entremise de Mgr le Nonce Apostolique au Caire, vous avez eu la courtoisie d'offrir en hommage à Sa Sainteté Jean-Paul II votre importante publication sur le Professeur Youssef KARAM.

Le Saint-Père a été sensible à votre démarche et aux sentiments qui l'ont inspirée. Il vous remercie cordialement et il vous félicite d'avoir mis en lumière la riche personnalité du Professeur KARAM, qui a marqué profondément la vôtre. Un tel ouvrage peut certainement contribuer à la qualité des relations entre musulmans et chrétiens. C'est le souhait du Pape qui confie au Tout-Puissant les responsabilités que vous assumez à l'Université du Caire.

Veuillez agréer, Monsieur le Doyen, l'expression de mon respect et de mon dévouement.

C. Sepe

Mgr C. Sepe
Assesseur

Monsieur le Professeur Atef El Iraqui
Doyen de la Faculté de Philosophie
de l'Université du Caire
LE CAIRE

نائب رئيس الجامعة
فرع الخرطوم

"بسم الله الرحمن الرحيم"

السيد الزميل الأستاذ الدكتور/ محمد عاطف العراقي

تحية طيبه ... وبعد

يطيب لي أن أتقدم الى سيادتكم بخالص الشكر على الجائزة التشجيعية التي تحرصون على تقديمها كل عام لأول خريجي قسم الفلسفة بكلية الآداب جامعة القاهرة بالخرطوم والتي قمتم برفعها الى ١٠٠٠ جنيه (ألف جنيه سوداني) ولاشك أن مثل هذه الجوائز تحث الطلبه والطالبات على التفوق واحراز التقدم العلمي المنشود .

وتفضلوا بقبول وافر الإحترام ،،،

نائب رئيس الجامعة
لشئون فرع الخرطوم
أ.د. علي علي النعسان

٥/٩/١٩٩١م
سعيد / .



Center for Arabic Study Abroad

القاهرة فى ٢٢ اكتوبر ١٩٩٢٠

السيد/ الاستاذ الدكتور عاطف العراقى

الاستاذ بكلية الآداب - جامعة القاهرة

تحية طيبة وبعد ...

باسم مركز الدراسات العربية بالخارج بالجامعة الامريكية بالقاهرة ، وباسم الدارسين فى هذا البرنامج نتقدم الى سيادتكم باسمى آيات الشكر والعرفان على المحاضرة القيمة التى قدمتموها لنا عن : " تاريخ العلمانية : مفهومها وروادها فى الوطن العربى "، آملين أن يظل التواصل بيننا مستمرا على الدوام .

وفقكم الله وجزاكم خيرا .

وتفضلوا بقبول فائق الاحترام ،

د. علاء الجبالى
علاء الجبالى
المدير التنفيذى للمركز

THE AMERICAN UNIVERSITY IN CAIRO
113, SHARIA KASR AL-AINI, CAIRO,
EGYPT, A.R.E.
P.O.BOX 2511 - CAIRO, EGYPT
TEL.: 3575057 - 3575059
FAX (202) 355 - 7565 CAIRO, EGYPT



الجامعة الأمريكية بالقاهرة
١١٣ شارع قصر العينى، القاهرة
مصر، ج. م. ع.
ص. ب: ٢٥١١ - القاهرة، مصر
تليفون: ٣٥٧٥٠٥٧ - ٣٥٧٥٠٥٩
فاكس: (٢٠٢) - ٣٥٥ - ٧٥٦٥ القاهرة

الدكتور عاطف العراقي في ضيافة جامعة الزيتونة

بدعوة من جامعة الزيتونة يزور تونس الدكتور المصري عاطف العراقي استاذ الفلسفة الاسلامية بكلية الآداب بجامعة القاهرة من 15 الى 22 فيفري 1993 لالقاء سلسلة من المحاضرات بالمعاهد العليا لجامعة الزيتونة حول الفلسفة وقضايا الفكر الاسلامي المعاصر.

جريدة الحرية يوم الاربعاء 17 فيفري 1993

الهيئة العامة للاستعلامات
موسوعة الشخصيات المصرية

السيد الاستاذ / أ ٠د / محمد عاطف رجب العراقى ـ الاستاذ بقسم الفلسفه ـ كليه الاداب جامعه القاهرة ٠
تحية طيبة وبعد ...

نتشرف بالاحاطة بأن الهيئة بصدد اعداد "الطبعة الثالثة "من الموسوعة القومية للشخصيات المصرية البارزة التي ساهمت بدور بارز في شتي مجالات الحياة المصرية

ويسعدنا أن نخطر سيادتكم بأنه قد تم ترشيحكم ضمن شخصيات هذه الموسوعة .

رجاء التكرم باستيفاء الاستمارة المرفقة واعادتها الينا بريدياً او شخصياً .

وتفضلوا بقبول فائق الاحترام ،،،

رئيس مجموعة العمل
سامية مشالي
سامية فتح الله مشالي

٢/١٢/٢

1998 أفريل 29

الوزيـــر

001182

حضرة الأستاذ الدكتور عاطف العراقي
كليّة الآداب ، جامعة القاهرة
جمهوريّة مصر العربيّة

تحيّة طيّبة وبعد ،

فيشرّفني أن أدعوكم إلى الإسهام في الندوة المولديّة بالقيروان ، في دورتها الخامسة والعشرين التي ستنعقد يومي 1 و 2 جويلية 1998 ، تحت سامي إشراف :

سيــادة الرئيس زين العابدين بن علي

لبحث الموضوع الآتي\
«المسلمون وتحديات القرن الحادي والعشرين»

ونظرا لأهميّة هذا الموضوع باعتبار خطورة هذه التحديّات ودور المسلمين في تعاملهم معها ، فإنّ مشاركتكم في درس أحد جوانبه تمثّل إسهاما فاعلا في إثراء أشغال هذه الندوة .

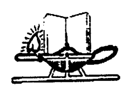
وإنّي إذ أرجو إعلامي بتفضّلكم قبول هذه الدعوة حتّى يقع اتّخاذ الإجراءات اللاّزمة لضمان حسن استقبالكم وإقامتكم في بلدكم الثاني تونس ، ألتمس من حضرتكم موافاتي بعنوان بحثكم قبل موفّى شهر ماي 1998 .

وتفضّلوا ، حضرة الأخ الكريم ، بقبول أزكى تحياتي ، وفي حفظ الله جلّ وعلا دمتم.

والسّلام

وزير الشؤون الدينية
علي الشابي





بسم الله الرحمن الرحيم

أستاذنا الفاضل الأستاذ الدكتور/عاطف العراقى

تحية الإحترام والاعزاز والتقدير.. وبعد

يسعدنى غاية السعادة أن أتقدم لسيادتكم باسمى وباسم مجلس كلية الآداب - جامعة عين شمس، بأسمى آيات الشكر والعرفان على تفضلكم الكريم بتقديم ألفى جنيه مصرى (٢٠٠٠ جنية) إلى كلية الآداب - جامعة عين شمس يخصص ريعها السنوى ليمنح كجائزة باسم "الأستاذ الدكتور/عاطف العراقى" لأول الخريجين من قسم الفلسفة سنويا.

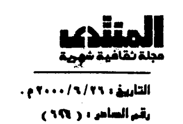
وإنى إذ أقدر لسيادتكم هذا الفضل حق قدره، وهذه الروح العلمية الراقية، التى تعبر عن معدنٍ أصيل للأستاذية متمثلة فى سيادتكم. أتمنى لكم دوام الصحة وموفور العافية، لتضيفوا إلى بستان العلم دوما زهورا متفتحة يانعة على مر الأجيال.

وتفضلوا سيادتكم بقبول وافر الاحترام والتقدير،،،

عميد الكلية

(أ.د.صلاح عبد الحميد محمد)

العباسية - القاهرة - الرقم البريدى ١١٥٦٦ - تليفون - ٤٨٢٦٠٧٧ - فاكس - ٢٨٥٤٠٧٩
ABBASYIA. CAIRO, EGYPT- POST CODE: 11566- PHONE: 4826077- Fax; 2854079



المنتدى
مجلة ثقافية شهرية

التاريخ : ٢٦/٦/٢٠٠٠م .
رقم الصادر : (٦٩٦)

أخي الفاضل الأستاذ الدكتور / عاطف العراقي المحترم ...

تحية طيبة وسلاماً مباركاً ،

من أعماق قلوبنا أبعث إليك بتهنئتي وتهنئة الأسرة بمناسبة فوزك بجائزة التفوق التي تشرف بك وبجهودك التنويرية في ميدان الدراسات الفلسفية التي تدل على فكر متفتح وقلب مخلص للعلم وللحقيقة .

وستظل أنت وأمثالك راية تهتدي بها الأجيال وإلى اللقاء في أغسطس إن شاء الله مع دعائي لكم بالتوفيق دائما وبالصحة والعافية لتظل علما يرفرف فوق تلال الحقيقة التى نحن في حاجة إليها الآن.

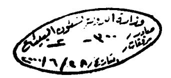
مع أمنياتي الجميلة ...

أخوك
إبراهيم سعفان

تليفون : ٣١٤٤٦٤ ـ فاكس : ٣١٢٥٨٥ ـ ص.ب ٩٣٣٩ دبي ـ الإمارات العربية المتحدة



وزارة الدولة لشئون البيئة
الوزيـرة



الأستاذ الدكتور محمد عاطف العراقي

خالص مودتي ...

سعدت كل السعادة بحصولكم على جائزة الدولة للتفوق في مجال العلوم الاجتماعية لعام ٢٠٠٠، وإني إذ أتقدم لكم بخالص تهنئتي لتكريم عالم قدير قدم لبلده عصارة علمه فاستحق تكريم بلاده، لأرجو الله أن يوفقكم.

لقد صدق

مع مودتي وتحياتي،

٢٨ /٦/ ٢٠٠٠

وزيرة الدولة لشئون البيئة
لك المقدير نادية مكرم عبيد
(نادية مكرم عبيد)

٣٠ طريق مصر حلوان الزراعي - خلف فندق سوفتيل - المعادي - القاهرة ت: ٥٢٥٦٤٦٣ - ٥٢٥٦٤٥٢ فاكس: ٥٢٥٦٤٦١ - ٥٢٥٦٤٩٠
30 MISR HELWAN EL-ZYRAE RD., MAADI - CAIRO TEL.: 5256463 -5256452 FAX: 5256461 - 5256490



مكتب رئيس الجـــامعة

٦٣٧
٢٠٠٠/٦/٢٨

بسم الله الرحمن الرحيم

السيد الاستاذ الدكتور / محمد عاطف العراقى
الاستاذ بكلية الاداب

تحية طيبة وبعد ،،،

يسعدنى أن أتقدم إلى سيادتكم بخالص التهنئة القلبية والتمنيات الصادقة بمناسبة فوزكم بجائزة الدولة للتفوق فى العلوم الاجتماعية لعام ٢٠٠٠ ،

إن فوزكم بهذه الجائزة هو تكريم لعلمكم وخبرتكم ، وهو فى ذات الوقت تشريف لجامعة القاهرة التى تعتز بكم .

وإنى أسأل الله تعالى لكم التوفيق في خدمة العلم والجامعة والوطن ، وأسأله أن يمتعكم بالصحة والسعادة والخير ، وأن يوفقكم ويسدد خطاكم من أجل خدمة الجامعة ومصرنا الغالية العزيزة .

وتفضلوا سيادتكم بقبول وافر الاحترام ،،،

تحريرا فى : ٢٠٠٠/٦/٢٨

رئيس الجامعة

الدكتور نجيب الهلالى جوهر



م أ ع ٠٠٤٢٢٤ الأمين العام التاريخ : ٢٠٠٠/٧/١

الأخ الكريم / أ.د. محمد عاطف العراقي المحترم

تحية طيبة وبعد ،

أثلج صدورنا نبأ حصولكم على جائزة الدولة للتفوق لعام ٢٠٠٠ في مجال العلوم الاجتماعية .

لقد صادف هذا الاختيار أهله بما تملكونه من معرفة وخبرة . وبمنهجكم المتميز الذي يعتمد على الابداع والتميز ، وعرفانا بدوركم الرائد من خلال ما تقدمونه لثقافتنا العربية .

أكرر خالص التهاني القلبية بحصولكم على هذه الجائزة العظيمة ، داعيا لكم بدوام التوفيق والاستمرار في دعم مسيرة الثقافة من خلال عطائكم المتواصل .

أ.د. محمد غانم الرميحي

الأمين العام



المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - ص.ب 23996 الصفاة - الرمز البريدي 13100 دولة الكويت - تليفون 2469090 - 2431353 - فاكس/ 2432331 - 2431239
National Council For Culture & Art And Letters - P.O.Box: 23996 Safat,13100 - State of Kuwait. Tel: 2469090 - 2431353 - Fax: 2431239 - 2432331

بسم الله الرحمن الرحيم

العربي

AL-ARABI MAGAZINE

التاريخ: ٢٩يونيو ٢٠٠٠

الاشارة:

الأستاذ الدكتور/ محمد عاطف العراقي المحترم

تحية طيبة وبعد ...

تلقيت بسرور بالغ نبأ فوزكم بجائزة الدولة للتفوق، وقد أثلج هذا الخبر صدورنا، فهذه الجائزة المهمة وصلت الى من يستحقها بجدارة، تقديراً للدور المهم والكبير الذي أديتموه ووضعتم به بصمة مهمة في مسيرة الثقافة والابداع في بلدكم العزيز والوطن العربي.

فتقبل أيها الصديق العزيز خالص تهانيّ القلبية وأصدق تبريكاتي.

دمتم بخير ودام عطاؤكم متدفقاً

د. سليمان إبراهيم العسكري

رئيس التحرير

ح.هـ

دولة الكويت ص.ب - ٧٤٨ - الصفاة - الرمز البريدي ١٣٠٠٨ - تليفون ٤٨٤٦٨٢٧ - ٤٨٤٥١٣٤ فاكس رئيس التحرير ٤٨٤٢٢٥١ - فاكس التحرير ٤٨١١٢٢٥

State of Kuwait - P.O. Box 748 Safat 13008 - Tel. 4846827 - 4845134 - Fax. 4842251-4811225

E .mail : alarabim @ncc. moc. kw



السيد الأستاذ الدكتور محمد عاطف العراقى

الأستاذ بكلية الآداب

تحية طيبة وبعد ...

يسرنى ان اتقدم لسيادتكم بخالص التهنئة بمناسبة فوز سيادتكم بجائزة الدولة للتفوق فى العلوم الاجتماعية لعام ٢٠٠٠ .

وانى إذ أنتهز هذه الفرصة لأعبر لسيادتكم عن خالص اعزازى وتقديرى لحصول سيادتكم على الجائزة ، متمنيا لسيادتكم دوام التوفيق والنجاح .

وفقنا الله وإياكم لخدمة مصرنا الحبيبة.

وتفضلوا سيادتكم بقبول وافر الاحترام وفائق التقدير ،،،

/ /٢٠٠٠

نائب رئيس الجامعة
لشئون خدمة المجتمع وتنمية البيئة

(أ.د. أمير إمام ناصف)

جامعة القاهرة - الجيزة - الأورمان. تليفون : ٥٧٢٨٢٣٧ - ٥٦٧٦١٠٥ فاكس : ٥٧٢٧٦٧٦

جامعة منتوري، قسنطينة
كلية العلوم الاجتماعية و العلوم الإنسانية
قســـــم الفلسفـــــة

قسنطينة في 15 نوفمبر 2000

إلى فضيلة الأستاذ الدكتور عاطف العراقي

أستاذنا الفاضل :

تحية طيبة وبعد/

لنا الشرف العظيم أن نتقدم إلى معالي سيادتكم المحترمة بهذه النسخة لطالبتين من قسمنا ، و هذا تقديـــرا و اعترافـــا بمساهمتكم الفعالة و المتميزة في تطوير الفكر العربي المعاصر .

نيابة عن الأستاذ المشرف و عن أساتذة و طلبة قســـم الفلســـفة بجامعـــة منتوري، قسنطينة لكم منّا جزيل الشكر و التقدير و الاحترام.

رئيس قسم الفلسفة
إسماعيل زروخي

Fr. M. Borrmans
PONTIFICIO ISTITUTO
DI STUDI ARABI E D'ISLAMISTICA
PIAZZA DI S. APOLLINARE, 49
00186 ROMA
TEL. 686.11.31 - 686.15.98

إلى حضرة الأستاذ الصديق عاطف العراقي

أشكرك على ما بذلت إليّ من كتب الفلسفة ألفتها خلال هذه السنوات الأخيرة إنها جاءت تثري مستودع كتبنا سيستفيد منها في المستقبل بعض الطلبة العلم له شرفه وأنا متيقن أن بعضهم سيتخصصون في الفلسفة العربية القديمة غير أننا مازلنا نبحث عن دراسات الفلاسفة المعاصرين في البحث عن مشاكل الساعة لأن الاكتشافات الجديدة في كثير من العلوم قد جددت الإشكالية الفلسفية في بعض المجالات ولا نتحدث عن مقتضيات تجديد الفكر في علوم التاريخ والتفسير والفقه فلعلنا ننتظر منك بعض الإرشادات أو المطالعات المناسبة.

بقيت مشكلة العلاقات بين الدين والدولة في إطار نظام ديموقراطي يضمن إلى كل منهما استقلاله الداخلي ... فأرسل إلينا الأبحاث التي قد تفيدنا في هذا المجال

والآن ... كيف أعترف إليك بالجميل؟ ألا وهو تقديم النسخة الأخيرة الموافقة لمقاصدنا الحوارية؟ هاهي ... لك ... النسخة الخامسة عشرة لـ Islamochristiana فأرجو أن تعتبر ضمن طياتها بعض المقالات والأبحاث المفيدة في ميدان الحوار فيما بيننا فاكتب لنا ما جاء في فكرك الناقد أثناء المطالعة كي نسير إلى الكمال

سلّم على الأب "قنواتي" الذي بقي لنا الأسوة الحسنة والقدوة المثلى في مجالي الفلسفة والحوار ودمت على خير وصحة جيدة واطمئنان النفس

لمن هو لك في روما صديق وفيّ مخلص يدعو الله لك خيرًا

مع السلام

M. Borrmans

الأب موريس

الى الصديق المكرم
الاستاذ الدكتور محمد عاطف العراقي
تحية ومودة وتقديرا
٤/٢/٧٩ زكي نجيب

المعقول واللامعقول

١١٤٣

عن

الحرية

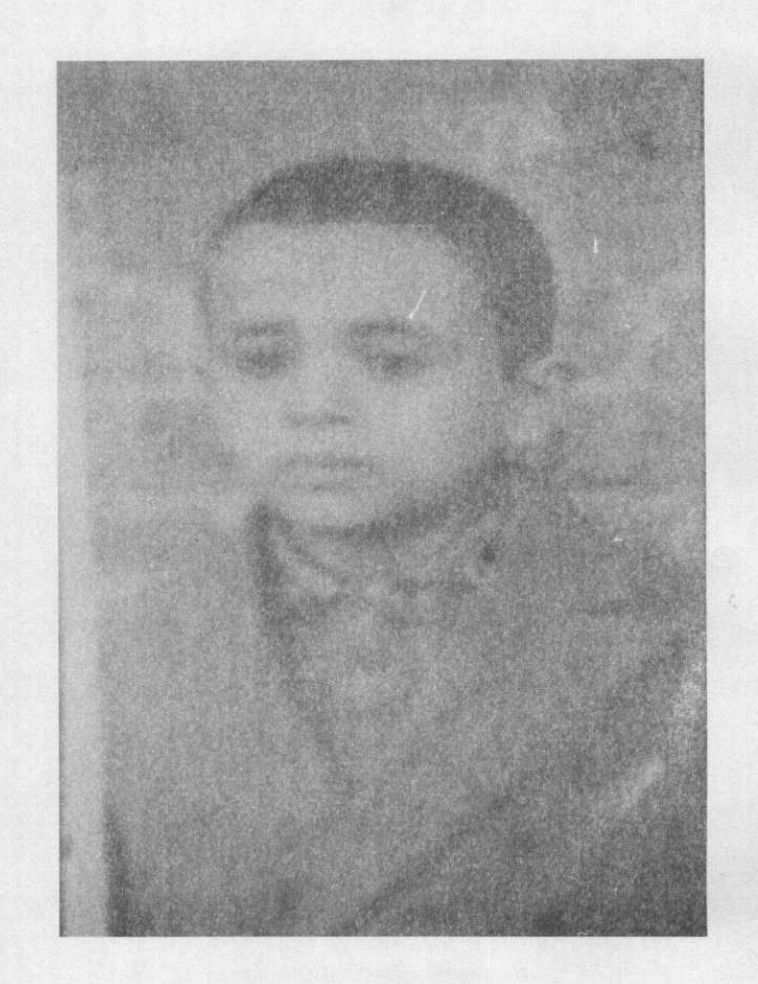
اتحدث

الى الأخ العزيز

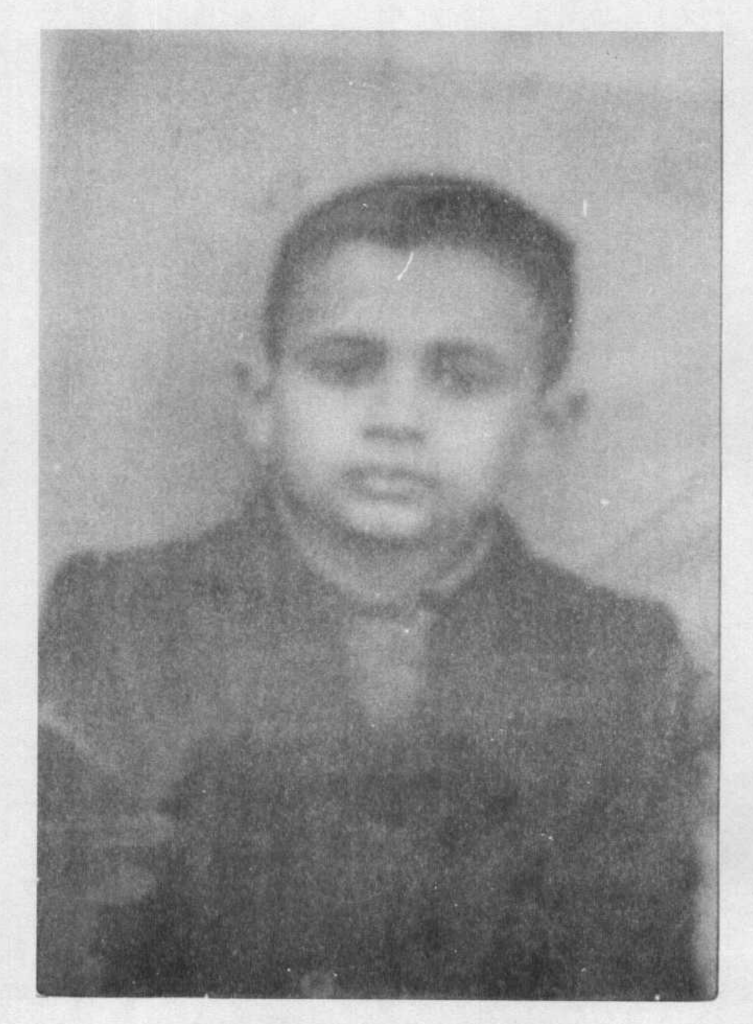
الأستاذ الدكتور عاطف العراقي

تحية ود وتقدير

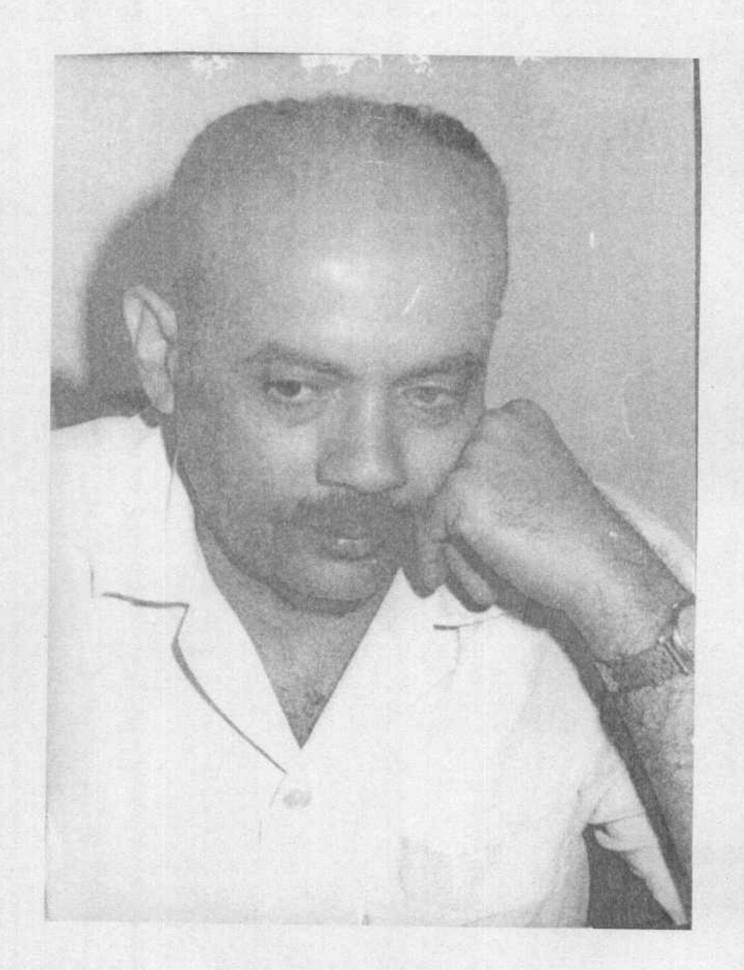
١٥/٧/٨٦ زكي نجيب محمود



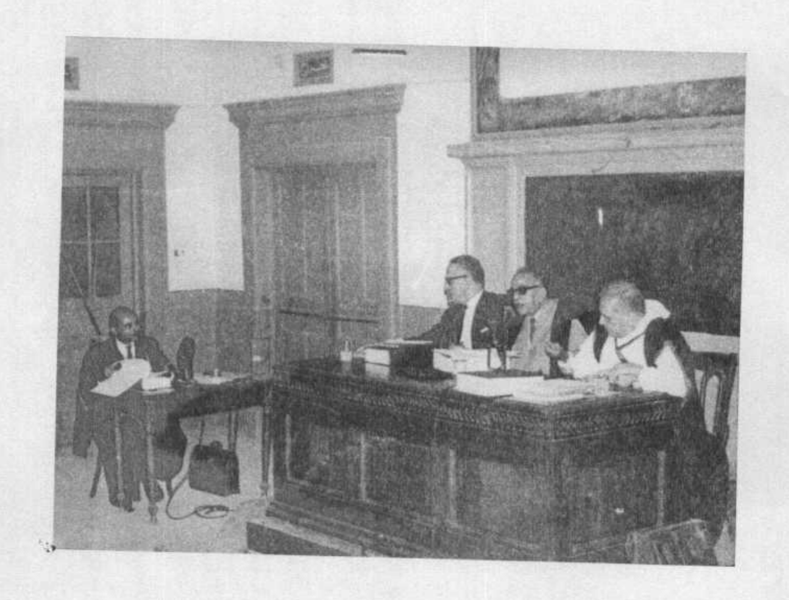
عاطف العراقى فى المرحلة الابتدائية



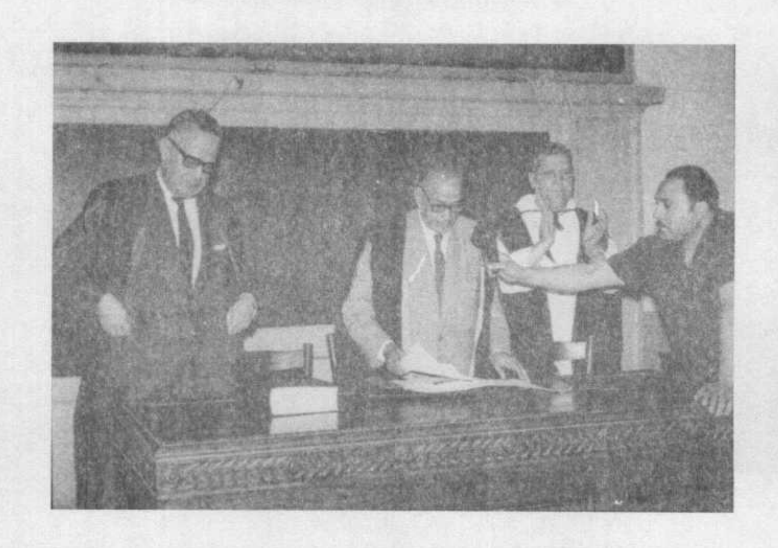
عاطف العراقى فى المرحلة الثانوية .



صوره تذكارية للدكتور عاطف العراقى .



صورة تذكارية أثناء مناقشة الباحث عاطف العراقى فى رسالته للدكتوراة وكان موضوعها : «الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا» بآداب القاهرة عام ١٩٦٩م . وتضم اللجنة (د. فؤاد الأهوانى) (فى الوسط) مشرفاً ، د.إبراهيم مدكور (على اليمين) عضواً والأب الدكتور چورج شحاتة قنواتى (على اليسار) عضواً.



صورة تذكارية لمناقشة رسالة دكتوراة عاطف العراقى وذلك أثناء النطق بقرار اللجنة.



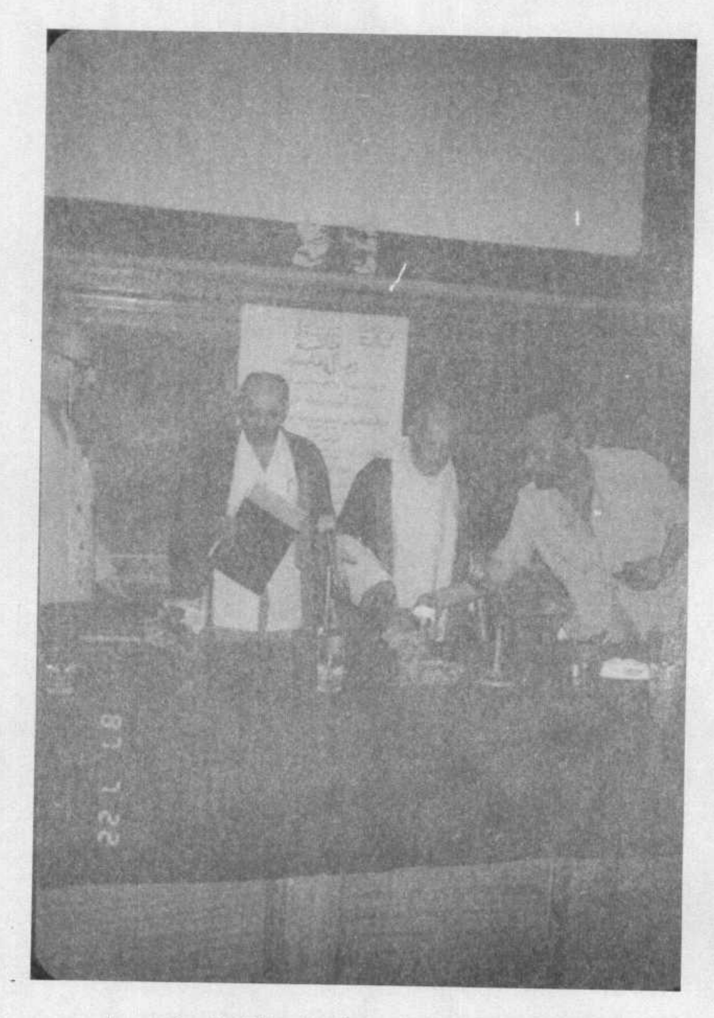
صورة تذكارية في صومعة عاطف العراقي.



د. عاطف العراقى فى مناقشة رسالة علمية ويبدو
فى الصورة الأب قنواتى والدكتور عبد الرزاق قسوم
(جزائرى) والدكتور يحيى هويدى .



صورة لمناقشة رسالة دكتوراة بآداب الإسكندرية ويظهر فى الصورة مع عاطف العراقى ، د. أحمد محمود صبحى ، والباحثة شادية أنور.



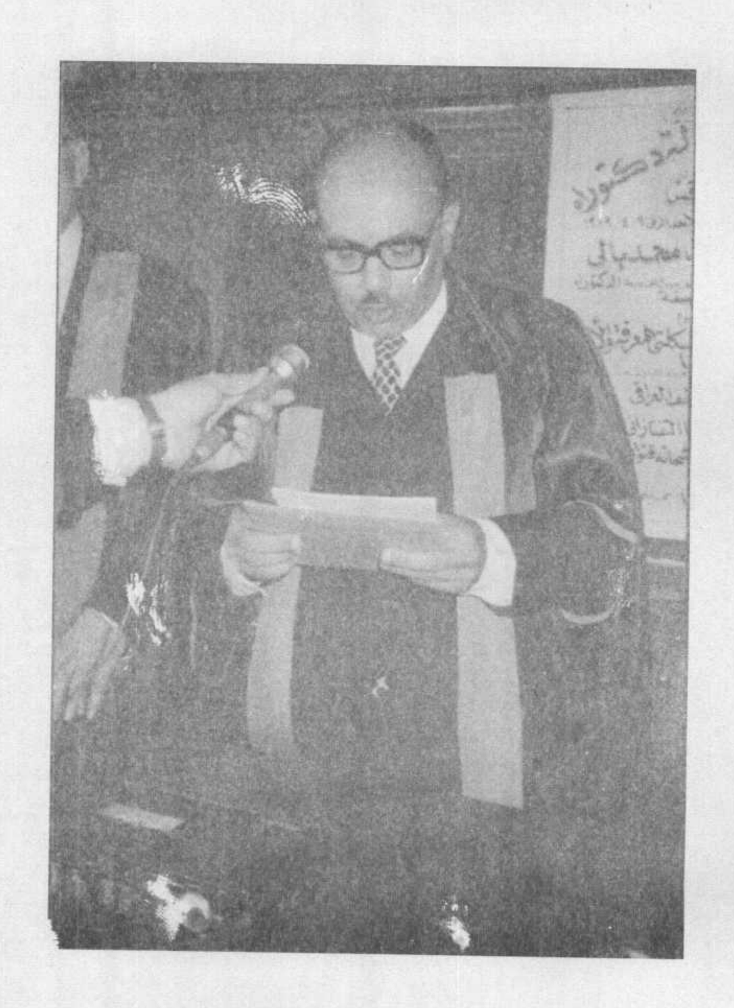
د. عاطف العراقى فى مناقشة رسالة علمية وبجواره
الأب الدكتور چورچ شحاتة قنواتى.



عاطف العراقى و على يمينه الباحثة الكويتية رابحة نعمان توفيق

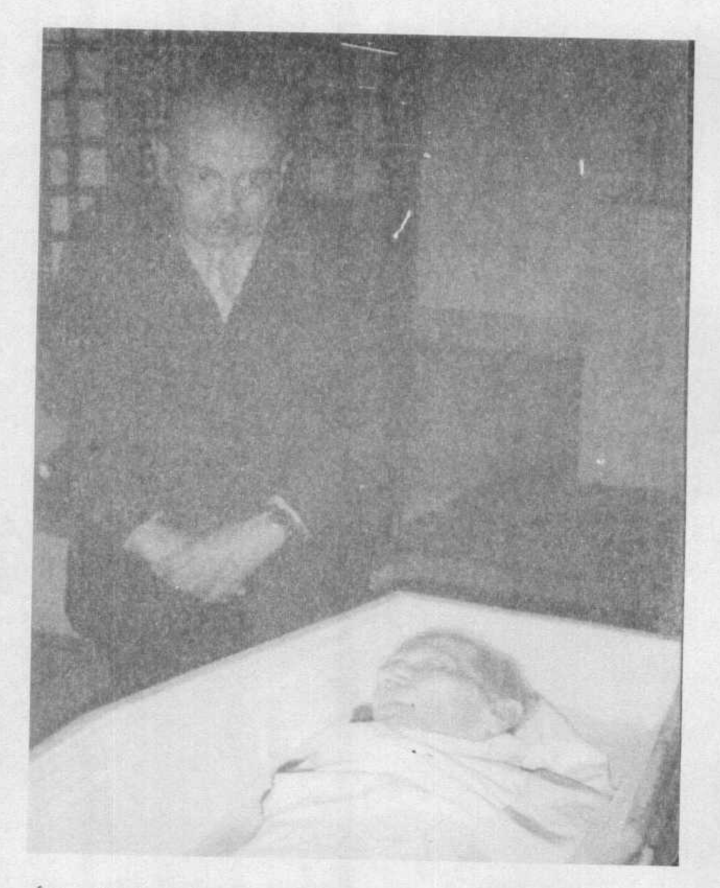
د. زينب الخضيرى ثناء مناقشة رسالة ماجستير الباحثة الكويتية

وعلى يساره د. محمود حمدى زقزوق وزير الأوقاف



التقطت هذه الصورة بمناسبة مناقشة رسالة

الدكتوراة لمرفت بالى فى ٩ / ٤ / ١٩٨٩ م.



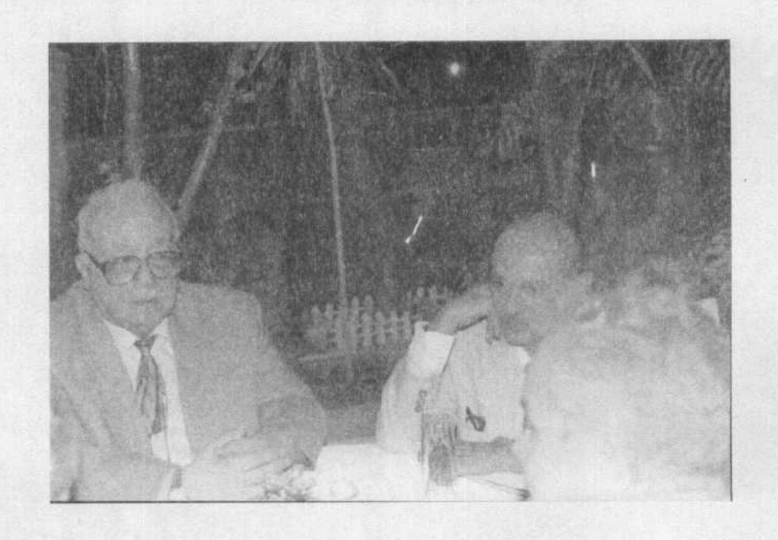
صورة نادرة يظهر فيها عاطف العراقى بجوار جثمان أستاذه الأب الدكتور چورچ شحاتة قنواتى وقد التقطت بعد لحظات من وفاة الأب قنواتى بدير الآباء الدومينيكان بالقاهرة.



عاطف العراقى فى الاحتفال بذكرى الفيلسوف ابن رشدو يبدو
فى الصورة د. حسنى عبد الحميد د. حسن غلاب (رئيس جامعة
عين شمس السابق).



د. عاطف العراقى فى حفل تكريم أقيم له بمناسبة/ بلوغه سن الستين وبجواره (على اليمين) د.فؤاد زكريا ، وعلى اليسار د. فرج أحمد فرج أستاذ علم النفس بآداب عين شمس .



عاطف العراقى مع د. فؤاد زكريا فى حفل تكريم د. فؤاد زكريا والذى دعا إليه عاطف العراقى فى مناسبة حصول الدكتور فؤاد زكريا على جائزة الدولة التقديرية فى العلوم الاجتماعية .



صورة تذكارية لحفل تكريم د. فؤاد زكريا والذى أقامه عاطف العراقى فى مناسبة حصول د. فؤاد زكريا على جائزة الدولة التقديرية فى العلوم الاجتماعية وحصول د. محمود رجب على جائزة الدولة التشجيعية فى الفلسفة ويظهر فى الصورة (على اليمين) عاطف العراقى ، د. محمود رجب ، د. قدرى حفنى د. هاشم توفيق ، وعلى اليسار الناقد الأستاذ/ نبيل فرج والشاعر عبد الحميد زقزوق.

[illegible]

[illegible] ٢٠٠٨ [illegible]



صورة تذكارية فى مكتبة القاهرة الكبرى بمناسبة إقامة احتفالية عن الشيخ مصطفى عبد الرازق ، وقد أشرف عليها د. عاطف العراقى عضو المجلس الأعلى للثقافة ، ويظهر فى وسط الصورة د. فؤاد زكريا وعن يساره عاطف العراقى وعن يمينه د. نوران الجزيرى مدرس الفلسفة بآداب عين شمس .



عاطف العراقى مع د. محمد عبد الهادى أبو ريدة أثناء مناقشة رسالة للدكتوراة بآداب القاهرة .



صورة تذكارية فى الاحتفال بحصول د. فؤاد زكريا على جائزة الدولة التقديرية فى العلوم الاجتماعية والذى أقامه عاطف العراقى ، ويظهر فى الصورة مع د. فؤاد زكريا ود. عاطف العراقى مجموعة كبيرة فى الأصدقاء والزملاء من بينهم د. مجدى الجزيرى د. محمد الجوهرى ، ود. فاروق العادلى ، د. عبد الهادى الجوهرى د. عاصم الدسوقى ، د. إبراهيم صقر ، د. زينب الخضيرى ود.زينب رضوان ، ود. مرفت عزت بالى ، ود.قدرى حفنى والشاعر عبدالحميد زقزوق ، والناقد نبيل فرج ، ود. هاشم توفيق ود. سيد ميهوب ، والأديب إبراهيم سعفان ، د. دولت عبد الرحيم .



صورة تذكارية فى الاحتفال السنوى بذكرى د. زكى نجيب محمود ويظهر فى الصورة على يسار عاطف العراقى ، د. منيرة حلمى (زوجة الراحل الكبير) ، ود. زينب عفيفى.



صورة تذكارية فى احتفالية ثقافية بالمجلس الأعلى للثقافة ويظهر فى الصورة على يسار عاطف العراقى ، د. زينب الخضيرى ود. زينب عفيفى.



صورة تذكارية فى احتفالية ثقافية بالمجلس الأعلى للثقافة
ويظهر فى الصورة على يسار عاطف العراقى ، د. زينب الخضيرى
د. قدرية إسماعيل .



صورة تذكارية للاحتفال ببلوغ عاطف العراقى الستين عاماً ويظهر فى الصورة د. حسنى شافعى ، ود. زينب عفيفى ، ود. حسنى عبد الحميد ود. عبد الحى قابيل ، ود. محمد مهران.



صورة تذكارية للاحتفال بمرور ستين عاماً على مولد عاطف العراقى ويظهر فى الصورة على اليمين د. فؤاد زكريا ، وعلى اليسار د. فرج أحمد فرج ، د. محمد مهران .



صورة تذكارية لمناقشة رسالة ماچستير الباحثة رجاء أحمد على

(أستاذ مساعد بآداب القاهرة الآن) ويظهر فيها مع د. عاطف العراقى

د. أبو الوفا التفتازانى ، د. جلال شرف .



صورة تذكارية فى الاحتفال بذكرى الشيخ مصطفى عبد الرازق
بالمجلس الأعلى للثقافة ويظهر علي يسار د. عاطف العراقى
د. فؤاد ذكريا ، د. محمود حمدى زقزوق (وزير الأوقاف)
د. جابر عصفور (الأمين العام للمجلس الأعلى للثقافة) .



صورة تذكارية فى الاحتفال السنوى بمولد عاطف العراقى ويظهر فيها بعض تلاميذه على يسار الصورة د. عزمى زكريا، د. مجدى إبراهيم ، وعلى يمين الصورة د. عبد الحميد درويش ، د. عصمت نصار.

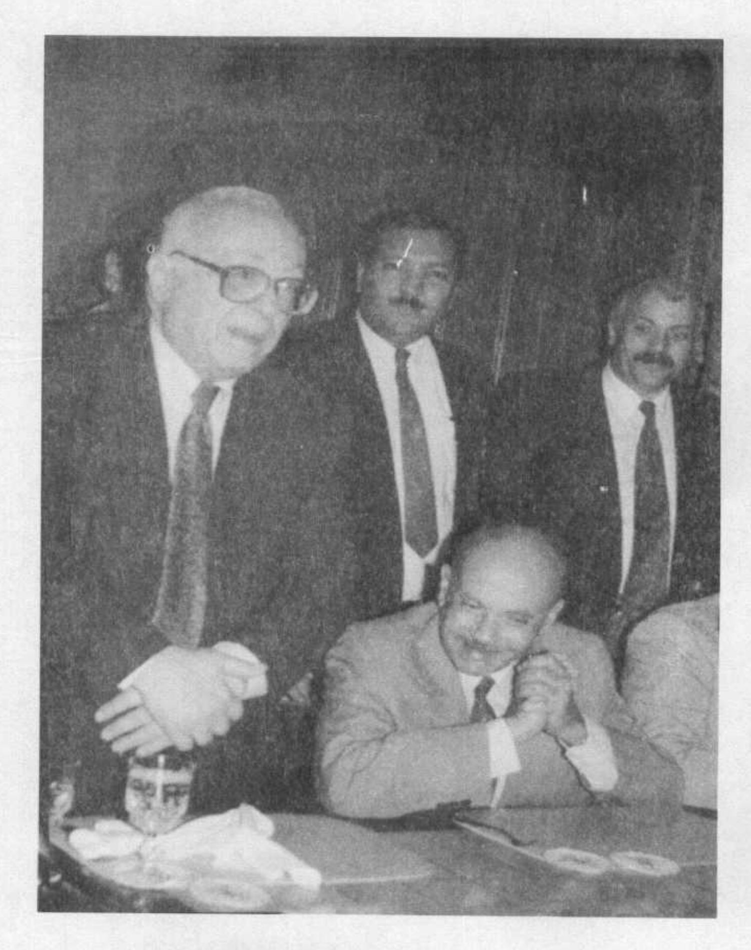


صورة تذكارية أثناء مناقشة رسالة ماجستير وتظهر فى الصورة على

يمين د. عاطف العراقى د. زينب الخضيرى ، د. مرفت عزت بالى .



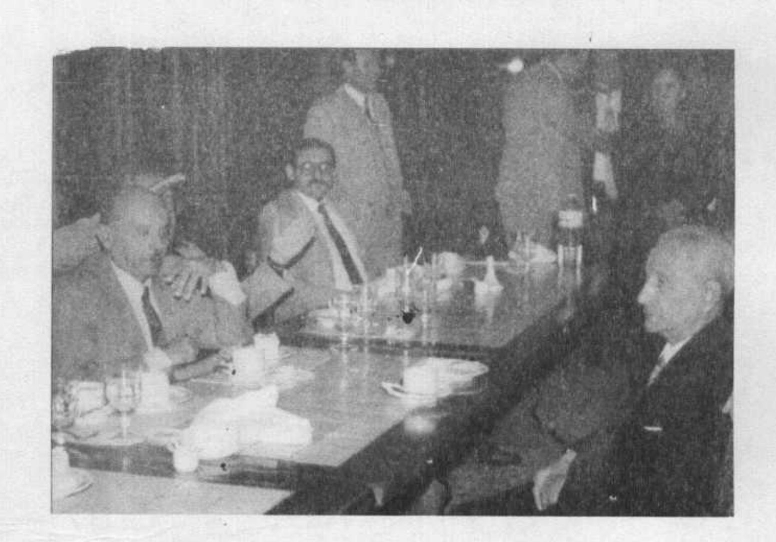
صورة تذكارية لمناقشة رسالة دكتوراة بجامعة جنوب الوادى (كلية الآداب بقنا) ويظهر فى الصورة على يسار د. عاطف العراقى ، د. أحمد الجزار، و على يمينه د. صابر أبا زيد .



عاطف العراقى فى حفل تكريم أقيم له بمناسبة بلوغه سن الستين
ويبدو فى الصورة د. فؤاد زكريا ، د. إبراهيم صقر ، د. جمال رجب سيد .



د. عاطف العراقى فى حفل تكريمه بمناسبة حصوله على جائزة التفوق عام ٢٠٠٠م وحوله جمهرة من زملائه وتلاميذه من أعلام الفلسفة فى الجامعات المصرية.



د. عاطف العراقى فى أحد الاحتفالات ويظهر معه فى الصورة الناقد الصحفى الأستاذ عبد الفتاح البارودى .



د. عاطف العراقى فى احتفالية كلية آداب عين شمس

بذكرى مرور ٨٠٠ عام على وفاة الفيلسوف ابن رشد.



عاطف العراقى مع أعضاء مجلس إدارة الجمعية المصرية لنشر المعرفة والثقافة العالمية (فرنكلين) فى مناسبة الشروع فى إصدار الموسوعة العربية الميسرة.



عاطف العراقى مع د. إبراهيم بيومى مدكور.



عاطف العراقى فى مناقشة رسالة علمية ويبدو فى الصورة
د. محمد عبد الهادى أبو ريدة



عاطف العراقى فى مؤتمر ثقافى كبير بدمياط .



د. عاطف العراقى فى مؤتمر فلسفى بتونس.



د. عاطف العراقى بجوار صورة زيتية له فى مناسبة عيد مولده الخامس والستين.



عاطف العراقى فى مقابلة مع البابا يوحنا بولس الثانى
بمناسبة مؤتمر السلام بين الأديان بالفاتيكان .

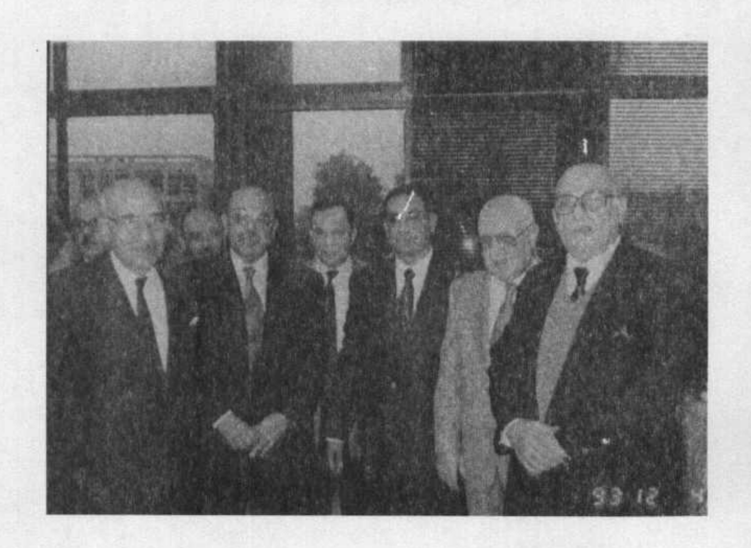


عاطف العراقى وبجواره د. يونان لبيب رزق فى ندوة ثقافية

بالمجلس الأعلى للثقافة .

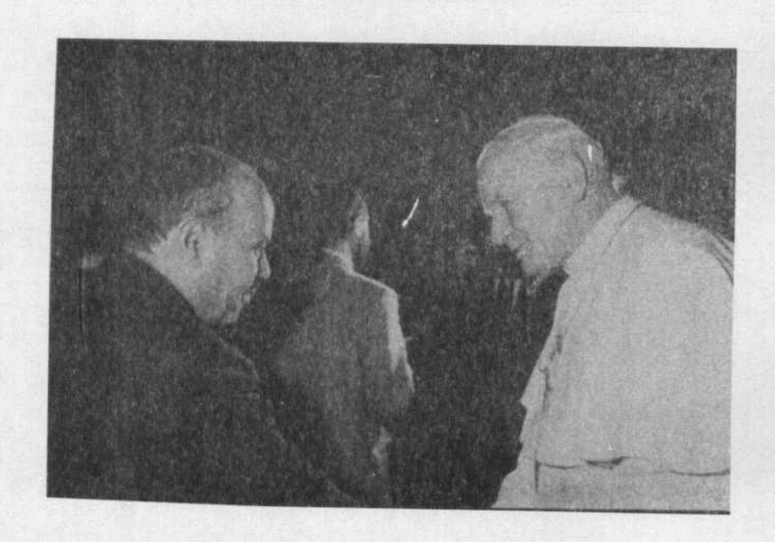


التقطت هذه الصورة يوم مناقشة رسالة الدكتوراة لمرفت بالى بمدرج ٧٨ بآداب القاهرة فى ٩ / ٤ / ١٩٨٩ ويظهر فى الصورة مع عاطف العراقى الأب الدكتور چورج شحاتة قنواتى ، والدكتور أبو الوفا التفتازانى .



صورة تذكارية ويظهر فى الصورة مع عاطف العراقى د. مفيد شهاب

د. محمد صبحى عبد الحكيم ، د. سعيد عاشور د. حسنين ربيع .



عاطف العراقى فى مقابلة البابا يوحنا بولس الثانى بالفاتيكان.



عاطف العراقى فى الاحتفال بذكرى الأب قنواتى ويبدو

فى الصورة د. زينب الخضيرى والأب كريستيان .



عاطف العراقى فى مناقشة رسالة علمية ويبدو فى الصورة

د. محمد عبد الهادى أبو ريدة، د. أبو الوفا التفتازانى .



صورة تذكارية لمناقشة رسالة علمية ويظهر فى الصورة مع

عاطف العراقى ، الدكتور محمود حمدى زقزوق ، والدكتورة

زينب الخضيرى



صورة تذكارية للدكتور العراقى ويظهر فيها د. عاطف

العراقى مع صديقه د. محمود زيدان .

القسم السادس

دراسات باللغات الأجنبية وترجمات لأعمال عاطف العراقى الفكرية

ويتضمن هذا القسم دراسات وترجمات:

-د. أحمد سميلوفتش

-د. أنكا فون كوجولجن

-د. مارى عطية

Atif Al – Iraky

Arabic Philosopher and Pioneer of the Rationalism and the Enlightenment

Festschrift

Prefaced by
Prof. Dr. Fouad Zakareya

Dar Al – Wafaa
Alex. 03/ 5354438

Dr Ahmed Smajlović

MUHAMMED ATIF EL-IRAKI

Od pojave značajnog Renanovog djela o Ibn Rušdu i njegovoj filozofiji 1852. godine do danas, zanimanje istraživača, orijentalista i muslimana, za islamsku filozofiju u stalnom je porastu. ') No, proučavanje islamske filozofske misli od polovine prošlog stoljeća do danas doživjelo je veliko pomjeranje. ') U prvom periodu ovo se proučavanje, uglavnom odvijalo u orijentalističkim naučnim krugovima. treba priznati da su njegovi nosici učinili značajne pomake na otkrivanju rukopisa i autora, prevodili ih na jezike svojih naroda, sudjelovali na mnogobrojnim naučnim skupovima, predavali na pojedinim islamskim univerzitetima ili u svojoj domovini studentima iz islamskih zemalja. Ovaj period je trajao do drugog svjetskog rata iako se njegovi uticaji osjećaju i danas, mada u daleko manjoj mjeri nego u ranijim desetljećima.')

Period koji je uslijedio poslije drugog svjetskog rata iako vuče svoje korijene i od ranije, razdoblje je kada proučavanje islamske filozofske misli prelazi u matičnu sredinu gdje se na temeljima islamskih i orijentalističkih proučavanja čine novi koraci na istraživačkom planu. Ovo se pomjeranje jasno pokazuje u drugoj četvrtini, a snažno potvrđuje u drugoj polovini našeg vijeka kada se pojavljuju islamski mislioci koji preuzimaju ulogu istraživača islamske filozofije i njene povijesti.')

Jedno od takvih imena je i Muhammed Atif el-Iraki, autor studije »Edilletu vudžudillah fi el-fikr el-felsefi el-islami«') (Dokazi postojanja Boga u islamskoj filozofskoj misli) koju smo objavili u prošlom broju »Islamske misli«.

Muhammed Atif el-Iraki, rođen je 1935. godine u Egiptu. Nakon završene srednje škole, upisao se na Filozofski fakultet, Odsjek filozofskih nauka, Kairskog univerziteta, koji završava 1957. g. Potom pohađa specijalističke studije na Pedagoškom fakultetu, a onda se upisuje na postdiplomske studije na fakultetu na kojem je i diplomirao kako bi 1965. godine magistrirao na temi: »Racionalistička tendencija u Ibn Rušdovoj filozofiji«. Četiri godine kasnije doktorirao je na tezi: »Prirodna filozofija kod Ibn Sine.«

Sada je redovni profesor Filozofskog fakulteta Kairskog univerziteta (bio je šef Odsjeka filozofskih nauka u periodu 1981-1984. g. (Za svoj doprinos istraživanjima islamske filozofije odlikovan je Ordenom države 1982. g. Član je savjeta Franklinove uprave, Vrhovnog savjeta za kulturu i Udruženje arapskih pisaca. Predavao je islamsku filozofiju na univerzitetima u Kartumu, u Sudanu i u Kosantini u Alžiru. Predaje islamsku filozofiju i na Visokom institutu islamskih nauka u Kairu koji je inače poznat po dobro organizovanim postdiplomskim studijama ') Objavio je više djela i studija iz islamske filozofije. *Prvo na koje želimo ukazati je magistarski rad »Racionalistička tendencija u Ibn Rušdovoj filozofiji«*

Predgovor djela napisao je Ahmed Fuad el-Ehwani kome je djelo i posvećeno u znak priznanja za doprinos savremenim istraživanjima islamske filozofske i pedagoške misli.') U prvom poglavlju autor proučava duhovnu klimu Andaluzije Ibn Rušdovog doba, njegovo obrazovanje bavljenje filozofijom, zaokupljenost Aristotelom, odgovore Ibn Sini i Al-Gazaliji, te tragediju koja je zadesila »Najvećeg komentatora Prvog učitelja« U drugom poglavlju istražuje pitanja uma i spoznaje, zatim problem osjeta i spoznaje, osjeta i uma onda pitanja spajanja, sjedinjenja. U trećem poglavlju proučava odnos uma i postojećeg, proniče u Ibn Rušdovo rješenje bespočetnosti svijeta analizira njegov stav naspram teorije emanacije, objašnjavanja kosmičkih fenomena i izlaže Ibn Rušdovo mišljenje da sve u svijetu ima svoj uzrok koji se može spoznati umom. Osvrće se, također, i na Ibn Rušdovo poimanje uzročnosti i dokazivanja. U četvrtom poglavlju, istražuje pitanja uma i čovjeka obrađuje problem dobra i zla, ukazuju i na Ibn Rušdovu kritiku teologa. U petom poglavlju, razrađuje pitanje uma i Boga, akcentirajući Ibn Rušdovu kritiku haševija, sufija i aš'arija, dokaze događanja, mogućeg i nužnog, kao i Ibn Sinino poimanje ovog pitanja. Potom proučava Ibn Rušdove dokaze nužnosti Božje egzistencije, koji su kako El-Iraqi kaže, racionalističkog karaktera što i obilježava Ibn Rušdovu filozofsku misao. Onda proučava dokaze Božje Providencije, ili teleoloških uzroka, zatim dokaze kreacije odnosno stvaranja, i dokaz kretanja pa Božje jedinstvo i Božja svojstva znanje, život, volju moć govor, sluh, vid, te odnos Bića i svojstava. nastavlja da istražuje Ibn Rušdovu filozofiju usaglašavanja uma i vjere, vjere i filozofije i upušta se u raspravu pitanja vječnosti duše, gdje je, mora se priznati, izvanredno elaborirao Ibn Rušdovu filozofiju o ovom pitanju i na kraju proučava Ibn Rušdovo poimanje poslanstva, Kur'ana kao istinske mu džize i donosi zaključak u kojem ističe da djelo jasno pokazuje prevlast Ibn Rušdove racionalističke orijentacije koja izbija u prvi red na svim planovima njegovog umovanja ')

Dr Muhammed Atif el-Iraki

DOKAZI POSTOJANJA BOGA U ISLAMSKOJ FILOZOFSKOJ MISLI

Od pojave značajnog Renanovog djela o Ibn Rušdu i njegovoj filozofiji 1852. godine do danas, zanimanje istraživača, orijentalista i muslimana, za islamsku filozofiju u stalnom je porastu.[1] *No, proučavanje islamske filozofske misli od polovine prošlog stoljeća do danas doživjelo je veliko pomjeranje.*[2] *U prvom periodu ovo se proučavanje, uglavnom, odvijalo u orijentalističkim naučnim krugovima i treba priznati da su njegovi nosioci učinili značajne pomake na otkrivanju rukopisa i autora, prevodili ih na jezike svojih naroda, sudjelovali na mnogobrojnim naučnim skupovima, predavali na pojedinim islamskim univerzitetima ili u svojoj domovini studentima iz islamskih zemalja. Ovaj period je trajao do drugog svjetskog rata iako se njegovi uticaji osjećaju i danas, mada u daleko manjoj mjeri nego u ranijim desetljećima.*[3]

Period koji je uslijedio poslije drugog svjetskog rata, iako vuče svoje korijene i odranije, razdoblje je kada proučavanje islamske filozofske misli prelazi u matičnu sredinu gdje se na temeljima islamskih i orijentalističkih proučavanja čine novi koraci na istraživačkom planu. Ovo se pomjeranje jasno pokazuje u drugoj četvrtini, a snažno potvrđuje u drugoj polovini našega vijeka kada se pojavljuju islamski mislioci koji preuzimaju ulogu istraživača islamske filozofije i njene povijesti.[4]

Jedno od takvih imena je i Muhammed Atif el-Iraki, autor studije »Edilletu vudžudillah fi el-fikr el-felsefi el-islami« (Dokazi postojanja Boga u islamskoj filozofskoj misli) koju objavljujemo u ovom broju »Islamske misli«. Opširnije o autoru i njegovim djelima u idućem broju.

Istraživač islamskog filozofskog nasljeđa shvata, prije svakog drugog, da je proučavanje njegove teološke strane zaokupljalo najveći broj islamskih mislilaca na filozofskom planu neposredno povezanom sa islamskom teološkom dimenzijom.

Nema sumnje da je pitanje dokazivanja postojanja Boga, postavljanje grupe dokaza za Njegovo postojanje, stajalo ne samo na čelu problema koji se odnose na područje proučavanja božanstva, nego se od početka smatralo i prvim i osnovnim pitanjem u islamskom istraživačkom planu. Islamski mislilac, bio on sufija, teolog ili filozof, prilikom svog proučavanja pitanja božanstva zanimao se najprije za postavljanje jednog ili više dokaza o postojanju Boga, a iza toga interesovao se za proučavanje pitanja koja dolaze poslije dokazivanja Božje egzistencije kao što su pitanja odnosa između Božjeg Bića i Njegovih svojstava, problema poslanstva, izbora poslanika, božjih propisa o ovom i budućem svijetu i naravno, drugih pitanja ovog najznačajnijeg islamskog istraživačkog područja.

Šta to, u stvari, znači? Znači da je pitanje dokazivanja postojanja Boga i ljudski pokušaj dokazivanja Njegove egzistencije bilo i ostalo jedno od najznačajnijih filozofskih pitanja koje je zaokupljalo pažnju najvećeg broja filozofa islama, ako ne i svih, kako onih koji su živjeli na islamskom Istoku, tako i onih koji su živjeli na islamskom Zapadu.

Pokušaćemo ovdje, u granicama određenim za ovu studiju, proučiti tri tendencije koje govore o naporima islamskog filozofskog istraživanja na ovom planu.

Prva je sufijska tendencija, mislilaca sunijskog ili filozofskog tesawufa.

Druga je teološka tendencija, mislilaca i'tizalskog ili eš'arijskog pravca.

Treća je filozofska tendencija, mislilaca koji su živjeli na islamskom Istoku (Kindi, Farabi i Sina) ili onih koji su živjeli na islamskom Zapadu (Ibn Tufejl i Ibn Rušd).

Nadamo se da je čitaocu poznato da u okvire islamske filozofske misli ulaze, sljedstveno tome, sve tri spomenute tendencije i da svaka od njih broji veliku grupu mislilaca koja se razlikuje, s obzirom na svoje proučavanje, od iste takve grupe mislilaca druge, odnosno treće tendencije.

Predstavnici prve, sufijske tendencije zagovaraju emocije, srce, praksu, ukus i iskustvo zagovornici druge, teološke tendencije primjenjuju dijalektičke i teološke postupke, a nosioci treće, filozofske tendencije zastupaju argumentovane i filozofijske metode.

Ističemo da je istraživaču na ovom planu nemoguće navesti sve mislioce triju tendencija zato što bi, u tom

slučaju, bio prinuđen da istražuje povijest islamske misli, od početka do kraja, imajući na umu, naravno, da se najveći broj njenih mislilaca koji ulaže u povijest bavio, što smo maločas naglasili — proučavanjem dokazivanja Božje egzistencije.

Zato smo prinuđeni studiju svesti na ograničen broj primjera koji, po našem mišljenju, predstavljaju uzorke triju spomenutih tendencija.

Osnovni cilj studije je:

Prvo: da predstavimo dalekosežnost zanimanja islamskih mislilaca za proučavanjem ovoga područja, dokazivanja Božje egzistencije.

Drugo: da ukažemo na raznovrsnost tendencija sve tri orijentacije islamskih mislilaca, potvrđujući, bez obzira na njihove međusobne različitosti, da se neminovno susreću u jednoj tački i da se nepodijeljeno slažu u jednom pitanju, a to je nužnost priznavanja postojanja Boga te da postoji više mogućnosti dokazivanja Njegove egzistencije.

Treće: da istaknemo da studija ima obrazovni i pedagoški karakter, jer je našim mladim naraštajima, više nego ikom drugom, potrebno, ne samo u školama i na univerzitetima, nego i na svim drugim mjestima da se upoznaju sa duhovnim nasljeđem, veličanstvenim misaonim djelom koje stoji kao nepremostiva prepreka naspram raznovrsnih neislamskih tendencija koje vode ka razaranju islamske ličnosti i njenom uklanjanju. A dobro se zna: kada se izgubi Iman, izgubi se sve. Jer, život bez imana nema svoje pune vrijednosti. Nema sumnje, opet, da iman, njegov temelj, njegove osnove i njegov stožer, proističu iz dokazivanja Božjeg postojanja. On je cilj svih ciljeva!

SUFIJSKA TENDENCIJA

Rekli smo da zagovornici ove orijentacije predstavljaju jednu od tri dimenzije koje obuhvata krug islamske filozofijske misli i naglasili da oni čine grupu mislilaca koja ističe značaj emocija, srca, ukusa, prakse i iskustva.

Želimo na početku istaći da potpuno shvatamo njihovu karakterističnu orijentaciju dolaska do Boga, da je misao koju su nam ostavili u nasljeđe utemeljena na njihovom specifičnom iskustvu. Nema nijedne njihove struje, niti ijedne njihove misli a da se ne može shvatiti kao plod onog čemu se njihov nosilac povinovao u pogledu duhovnih vježbi, misaonih napora i čemu se sam izložio, dosežući na taj način određena duhovna stanja i željene duševne položaje.

Ako ovo na nešto ukazuje, onda je to da sūfije imaju svoj poseban svijet. To znači da oni stižu do ideja do kojih ne može stići onaj koji ne slijedi njihov put, put tesawufa. Njih zahvataju stanja koja može doživjeti samo sūfija. Istina, proizilazi da njihov jezik nije jezik preciznog osjetilnog izražavnja, već simbola i ukazivanja, jezik internog, a ne eksternog, ako se ispravno može ovako kazati.

Kada su prihvatili jezik simbola i ukazivanja, dajući mu prednost nad jezikom otvorenosti i iskazivanja, razlog svakako može biti u tome da njihova viđenja i otkrivanja ne može niko drugi izraziti osim sūfijā svojim riječima i svojim načinom izražavanja, zato što niko drugi nije živio njihovim životom niti se suočavao s onim s čime se oni suočavaju.

To znači, kako kaže El-Gazali, da su oni nosioci stanja, a ne kazivanja, da stižu do njih putem inspiracije koja nema posredništva u dosezanju između duše i Uzvišenog. Ona su kao svjetlost u kandilju nedokučivog koje pada na čisto, prazno i bistro srce sūfije.

Ona, kako kaže Et-Tahanewi u djelu »Kaššafu istilāhāt al-funūn« pada putem svog isijevanja, doseže se iskustvom, življenjem, a ne teorijskim putem. Ona je dolazeće nedokučivo iz svijeta nevidljivog. Znanje o tome ne mogu postići svi ljudi. O njemu se postiže znanje u sebi samom. Ono je, kako smo kazali na početku rada, poseban put kojim idu samo sufije, a nikako put kojim mogu ići svi ljudi.

Proizlazi da se emocionalna, osjetilna i iskustvena spoznaja, posebno spoznaja sūfijā, ne potčinjava kategorijama uma, niti jeziku logike. Ona ima svoj poseban jezik, jezik srca, isto tako i svoju posebnu logiku, logiku osjećanja i intuicije, odnosno čuvstva, emocija, ushićenja i ekstaze.

Ako ovo nečemu vodi, onda vodi odbacivanju Aristotelove logike, čiste teorijske logike, njenih klišea i kategorija.

Na to ukazuje ono što možemo da pročitamo u djelu »Šarh hikma al-išrāq« od Suhrawerdija. Tamo nalazimo kako sūfije daju prednost iluminističkom svjetlu za dolazak do Boga. Sljedbenici Aristotela, Prvog Učitelja, kao što iznosi spomenuti autor, imaju filozofiju zasnovanu na slabim temeljima i postavljenu na pogrešnim osnovama. Oni koji slijede Aristotela, kada su odbacili osjetilnu filozofiju razlog je bio, uglavnom, taj što su se zanimali za sporedne, a ne za suštinske temelje. Zbog toga i nisu mogli stići do viđenja Boga, a sufije su stigle do tog stepena. Nisu to ostvarili sistemom misli i klišeima silogizama, već neprekinutim iluminističkim osvjetljavanjem osjećaja, duše i srca.

Ono što objašnjava ovo i potvrđuje ga nalazimo u djelu »Al-Lumma« od Siradža Et-Tūsija, zatim u djelu »Et-Taʿarruf li mezheb ehl et-tesawuf« od Al-Kalabazija, kao i u drugim tesawufskim djelima. Bog se po njima ne doseže umom. Nemoguće je to postići. Kada je jedan od zahida bio upitan: kako je upoznao Boga, odgovorio je: »Bo- 17
gom«! Tad mu je rečeno: »A šta je s umom?« Odgovorio je: »Um je nemoćan, a onaj ko je nemoćan ne ukazuje ni na šta više do na onog koji je nemoćan kao što je i on sam. Znači, Bog se ne spoznaje osim Bogom!«

Ovo znači da se spoznaja Boga smatra, u velikoj mjeri, urođenom u ljudskoj duši. Ako bi se obratili na djela Ibn Tajmija i Ibn el-Kajjima, pronašli bismo ideju koja sliči ovoj. Znači, ako je spoznaja Boga urođena u duši po prirodnosti, nema nikakve potrebe tragati za dokazima, a posebno za teorijskim dokazima spoznavanja Boga i Njegovog postojanja. To je, u stvari, spoznaja koja je neposredna, nagonska, urođena i prirodna.

Ističemo i to da zāhidi, sūfije i ʿābidi kada preferiraju emocionalnu, srčanu, osjetilnu i iskustvenu orijentaciju, onda to čine na temeljima svoje prakse i iskustva, a ne na teorijskim osnovama i logičnim kanonima.

To se, u velikoj mjeri, pokazuje u idejama Ibrahima b. Edhema koji na primjer kaže: »Tražite znanje radi djela. Veliki broj ljudi griješi. Posjeduje znanje kao planine, a praksu kao prašku«. On, dalje, ističe: »Koga Bog usreći Svojom blizinom, obdari ga znanjem bez traganja.«

Ako se obratimo na djelo »Hilja el-ewlija« od Ebu Nuʿajma el-Asbihanija, primijetićemo da je osnovna poenta zāhida, sūfije i ʿābida na činu, djelu i akciji, a ne na racionalnoj misli i apstraktnoj teoriji. Nije ovo slučaj samo sa dokazivanjem Božje egzistencije, nego i sa ostalim problemima koje oni zagovaraju i do kojih dosežu.

Ono što primjećujemo kod Ibrahima b. Edhema, jednog od rijetkih zāhida i ʿābida, nalazimo i kod ostalih sūfija i zāhida. Oni daju prednost praktičnom putu, a izbjegavaju teorijski, kako bi bezbjednije stigli do spoznaje Boga.

Maʿrūf el-Karhi, veliki zahid drugog hidžretskog stoljeća, ide čak dotle daleko da kaže: »Ako Bog hoće dobro čovjeku, otvara mu vrata prakse, a zatvara mu vrata ras-

prave, a ako mu hoće loše, zatvara mu vrata prakse, a otvara mu vrata rasprave.«

Božanska ljubav po njemu je Božji dar. Ona se ne stiče obrazovanjem. On kaže: »Ljubav ne dolazi od poučavanja ljudi, ona je Božji dar.«

Sve govori da sûfije, kada se zanimaju za praktičnu stranu spoznaje Boga i dolaska do Njega, smatraju da je spoznaja nešto što se ubacuje u dušu za vrijeme njenog oslobađanja od nagonskih prohtjeva koji se isprečavaju na putu spoznaje i njenog prihvatanja ideja o Traženom.

Kako se to događa sa sûfijama?

Sûfije vjeruju da je zuhd nužan na ovom svijetu, oslanjanje na Boga u svemu, prihvatanje položaja kao što su rida i tewekkul i stanja kao što su ljubav, uvjerenje i drugi stepeni i stanja sve dok Bog ne bude zadovoljan s njima i oni Mu ne postanu bolji prijatelji od drugih ljudi, gledajući na njihovu bogobojaznost koja se pokazuje u ibadetu i zuhdu. Možda povijest zâhida, sûfija i âbida govori o njihovom teškom životu kojim su živjeli. No, bilo ih je i bogatih u početku, a onda su ostavljali sve kad su iskoračivali na put sûfija. Činili su to kako bi mogli doći do spoznaje Boga svojim čistim srcem, bez oslanjanja na premise i sudove kojima robuju filozofi.

Ovo svjedoči da se sûfije slažu da je dokaz postojanja Boga samo Bog, da put uma smatraju nemoćnim zato što i on sam ima potrebu za dokazom, jer je nastao, stvoren je. A ono što je nastalo ne dokazuje ništa osim nastalo slično njemu. Umom se ne može doći do Vječnog, odnosno do Boga. Zato i proizilazi da je um, kao što kaže Ibn Ata, samo sredstvo za obožavanje, a ne i za upoznavanje Stvoritelja.

Sada se želimo zadržati na ideji El-Gazalija i njegova razmišljanja na planu dokazivanja Božjeg postojanja. Isti-
18 na, El-Gazali ima i mnogobrojne teološke dokaze koji spadaju u oblast Ilmel-kelama. Bilo je moguće da na njih ukažemo malo kasnije kod proučavanja dokaza teologa, koje u znatnoj mjeri susrećemo u El-Gazalijevim djelima kao što su »Qawaid el-âkaid«, zatim »El-Iqtisâd fi el-itiqâd« i dr. Ali, El-Gazali je prigrlio put tesawufa nakon svog kritičkog izučavanja Ilm el-kelama i Ilm el-felsefe. Stoga se i susrećemo sa opširnim sufijskim izlaganjem dokazivanja Božje egzistencije gdje se ovaj put uzdiže nad putevima oponašanja, teologa i filozofa.

Ako se obratimo na »Ihja'ulûm ed-dîn« El-Gazalija, uočićemo kako ističe da iman (vjerovanje) ima tri stepena i objašnjava svaki stepen primjerom.

Prvi stepen je vjerovanje masa. To je, u stvari, vjerovanje potpunog oponašanja. Al-Gazali donosi primjer za to. Ako to neko čiju si iskrenost provjerio i iskusio, ne znaš da je kad slagao, niti imaš razloga da ga za što okrivis, obavijesti o nečemu, neosporno je da će tvoje srce prihvatiti njegovu obavijest kao tačnu čim je čuje. Ovo je vjerovanje po oponašanju i primjer je vjerovanja najvećeg broja ljudi. Kada su odrasli do godina razlučivanja, oni su slušali od svojih roditelja o postojanju Boga, Njegovom znanju, moći, volji, određenju i ostalim Njegovim svojstvima, zatim o dolasku Božjih poslanika i drugim vjerskim istinama i vjeruju u njih. Ovo vjerovanje je uzrok njihovog spasa na ahiretu.

Drugi stepen je vjerovanje teologa pod kojim podrazumjevamo dokaze koje iznose mutekellimini, mu'tezile i eš'arije, o postojanju Boga i drugim vjerskim istinama. El-Gazali smatra da ovo vjerovanje čini mješavinu sa nekom vrstom dokazivanja. Njegov nivo je blizak nivou vjerovanja masa, ali nije na stepenu njihovog vjerovanja.

Evo primjera kojim El-Gazali objašnjava ovaj nivo vjerovanja: čuješ Zejdov glas iz kuća, ali iza zida, i zaključiš da je on u kući čime tvoje vjerovanje, potvrda i uvjerenje da je on u kući postaju jači nego kad ti je rečeno da je on u kući, a onda, kad si čuo i njegov glas, poveća se tvoje uvjerenje u ono što si čuo.

Treći stepen je vjerovanje ârifâ, upućenih, razboritih, prosvijetljenih. To je vjerovanje koje se potvrđuje svjetlošću uvjerenja. A primjer je da uđeš u kuću, vidiš Zejda svojim očima i osvjedočiš se da je on!

Ovo susrećemo kod El-Gazalija, a posebno u njegovim djelima izričite sufijske orijentacije, na polju dokazivanja Božje egzistencije ili na planu ljudske etike. Takvo djelo je, kao što smo malo čas rekli, njegov »Ihjâ« ulûm ed-dîn«. Nema sumnje da El-Gazali, uzdižući treći stepen imana, vjerovanje ârifâ, nad drugim potvrđuje da da je prednost sufijskoj poziciji na planu dokazivanja Božje egzistencije, odnosno dolaska do Njegova upoznavanja nad svim drugim tendencijama, bile one teološke ili filozofske orijentacije.

TEOLOŠKA TENDENCIJA

Kada smo na početku istakli da se u islamskoj filozofijskoj misli susrećemo sa trima tendencijama dokazivanja Božje egzistencije: sufijskom, teološkom i filozofskom, potom izložili ukratko sufijsku tendenciju, vrijeme je da isto to učinimo i sa drugom, teološkom tendencijom, a posebno sa tendencijom eš'arija.

Nema sumnje da su islamski teolozi uložili velike napore ne samo na planu dokazivanja Božje egzistencij sa više dokaza, nego i na području proučavanja božan stva uopće, kao što su na primjer proučavanje pitan Božje jedinosti, odnosa Božjeg Bića i Njegovih atribut.. pitanja drugog svijeta, slanja Božjih poslanika, potvrd mu'džiza i nekih drugih pitanja na ovom islamskom istr živačkom planu.

Ako bismo se ograničili na proučavanje dokazivan Božje egzistencije, što je i predmet ove studije, treb bismo naglasiti da islamski teolozi dokazuju postojan Boga sa više dokaza. Možemo za sada reći da oni da prednost ulazećem putu, znači penjanju od svijeta i onoga što on sadrži od svojih postojanja do nužnosti prizn vanja postojanja Boga. Ova orijentacija se smatra snažnim izrazom poimanja teološkog smisla i Božje providencije.

To je ono o čemu upravo govori El-Eš'ari u svom djelu »El-Lumma« kad kaže: »Ako neko upita šta je doka da stvoreno ima Stvoritelja koji ga je stvorio, Određivač koji ga je odredio, odgovoriće mu se: Dokaz za to čovjek koji je kao biće krajnje potpun i savršen bio nu fa, (sperma), zatim 'alaqa (nešto što se zakvači), po mudga, (embrio), onda lehm, (meso), cemm (kr 'izâm (kosti). Sami znamo da on nije samog sebe pr iz jednog u drugo stanje, jer ga vidimo, kada je u sta pune snage i uma, da nije u stanju da sam sebi stvo sluh, ni vid, a ni neki drugi organ. To potvrđuje da stadiju svoje slabosti i nepotpunosti još nemoćniji da lo šta učini u tom pogledu, jer što ne može da učin stanju svoje nepotpunosti, moćniji je da to učini u sta svoje potpunosti, a što ne može da učini u stadiju sv potpunosti, očito je da je nemoćniji to učiniti u sta svoje nepotpunosti. Posmatramo li ga kao dijete, za kao mladića, potom kao zrelog čovjeka, a onda na k kao starca, znamo sami da on nije mogao samog s prenijeti iz stanja mladosti u stanje zrelosti, a pot stanje starosti. Sigurni smo, kad bi se ne znam k trudio da od sebe odstrani neka svoja doba, kao n mjer starost i oronulost, i povrati se u doba mlados to nikako ne bi mogao postići. To upravo i dokazuj što smo malo čas istakli da čovjek nije taj koji sam se prenosi iz jednog stadija u drugi, nego da posto nosilac koji to čini i koji mu je sve to odredio. On ne že preći iz jednog u drugo stanje bez volje Prenosi Određivača. Jasno nam je da pamuk sam po sebi ne že postati tkanina, zatim odjeća bez tkača, proizvod

krojača. Ko god bi uzeo pamuk, zatim čekao da on postane predivo, potom tkanina, a onda odjeća bez tkača, proizvođača i krojača bio bi sigurno van pameti, nerazuman i nenormalan.«

Al-Baqillani nakon iznošenja ovih primjera u djelu »Et-Temhid« kaže: »Nužno je da forme svijeta i kretanja budu vezane za svog Stvoritelja koji ih je stvorio, jer su najljepši i najveličanstveniji proizvod od svega, koji ne mogu postojati bez Tvorca kretanja i formi.«

Nema sumnje da je ideja koju iznosi El-Baaillâni slična ideji koju susrećemo kod El-Ešârija, osnivača škole ešârija, i da se oslanja na ideju penjanja od svijeta stvorenog ka Bogu Stvoritelju.

El-Baaillâni se, u stvari, zanimao za dokazivanje Božje egzistencije sa više dokaza, a svaki mu se oslanjao na jednu glavnu ideju. Ako se prethodni dokaz oslanjao na ideju penjanja od stvorenog ka Stvoritelju, odnosno od proizvedenog ka Proizvođaču, susrećemo se i sa drugim njegovim dokazima koji se oslanjaju na ideju da je živo u svom početku bilo neživo, što znači da je nužno priznati uzrok koji ga je doveo iz neživog u živo, odnosno iz nepostojanja u postojanje. Isti je slučaj i sa idejom koja počiva na tome da je nemoguće da svijet, koji ima svoj sistem i svoj raspored, postoji bez postojanja Organizatora i Raspoređivača, Boga, što znači penjanje od mnogobrojnog ka jedinstvu, sistemu i savršenstvu.

Istraživač ideja na kojima je El-Baaillâni postavio svoje dokazivanje Božje egzistencije uočava da je on uložio veliki napor na planu ovog proučavanja i da njegove ideje predstavljaju evoluciju El-Ešârijinih misli u pravom smislu riječi. Isti je slučaj i sa dokazima koje je postavio El-Isfirajîni, ešâristički mislilac, kao i El-Džuwejni, koji spada u velikane ašârističke misli i njenog utemeljivanja.

Kada bismo bacili pogled na ono što su nam ostavili u nasljeđe samo eš'arije na polju ilm el-kelama, kao na primjer »Et-Tebsîn fî ed-dîn« El-Isfirajînija, »Usûl ed-dîn« Abdulkahira el-Bagdadija, »El-Mewâaif« Abuddina el-Iğiya, »El-Akâid« El-Nesefija, »Nihâje el-dâm« El-Šehristanija, »Et-Temhid« El-Baaillanija, »El-Iatisâd-fî al-itiaâd« El-Gazalija i »El-Lumma« El-Ešârija, vidjeli bismo da su uložili velike napore da dođu do više vrsta dokaza Božje egzistencije.

Oni su, na primjer, tvrdili da je svijet, sa svim svojim dijelovima, tijelima i svim što obuhvata: vrstama, biljkama, životinjama i ljudima, stvoren od Stvoritelja, da je sve nastalo nakon što nije postojalo.

Kako su ešârije došle do ove ideje? Dokazivali su njihov nastanak tvrdnjom da im se mijenjaju svojstva s obzirom da prelaze iz stanja u drugo, što dokazuje nestanak jednog i nastanak drugog stanja. Stanje koje je nestalo smatra se također nastalim, jer da je vječno ne bi nestajalo, ostalo bi bez promjene. Stanje koje je nastalo smatra se, također, nastalim. Postalo je poznato, određeno i vidljivo. Zato nije dozvoljeno da se kaže da je ono iz unutrašnjosti tijela prešlo u njegov spoljni dio kao što to čine zagovornici teorije el-kjemûna kao Ibrahim el-Nazzâm. Naprotiv, mora se priznati njihov nastanak!

Odavde ešârije i zaključuju da su svojstva tijela, ako su stvorena, nastala, pa se onda mora tvrditi da su i sama tijela stvorena i nastala. Na osnovu ovoga moguće je razlikovati nužno i moguće postojanje. Nužno Postojeće se ne mijenja, a moguće postojeće se mijenja i prelazi iz jednog u drugo stanje.

Odatle i kažemo: Bog je nužno, a svijet je moguće postojanje.

Ako su teolozi koncentrisali rasprave na nastanak svega postojećeg, idući od stvorenog ka Stvoritelju, navode oni i mnogobrojne druge znakove [illegible] posebno ističu, kao što su riječi Allaha uzvišenog: [illegible] stvaranju nebesa i Zemlje i u izmjeni noći i dana su zaista znamenja za razumom obdarene »Ali Imran, 190) i Njegove riječi: »Stvaranje nebesa i Zemlje, smjena noći i dana, lađa koja morem plovi s korisnim tovarom za ljude, kiša koju Allah spušta s neba pa tako u život vraća zemlju nakon mrtvila njezina po kojoj je rasijao svakojaka živa bića, promjena vjetrova, oblaci koji između neba i Zemlje lebde — doista su dokazi za one koji imaju pameti »(Al-Baqara, 164).

Ovo znači da nastalo more ima Stvoritelja, a Allah uzvišeni kaže: »Zar su oni bez Stvoritelja stvoreni, ili su oni sami sebe stvorili »(Et-Tûr, 35).

Moguće je ovaj dokaz nazvati dokazom nastanka, stvaranja, jer put koji vodi do dokazivanja Božje egzistencije je nastanak svijeta kao što smo već uočili.

Treba kazati da nastanak kod teologa znači sastavljanje tijela od njegovih dijelova koji se dalje ne dijele, tj. od pojedinačne materije. Dio koji se dalje ne dijeli smatra se, također, nastalim. Tijela su nastala njegovim nastajanjem. Sastoje se od dijelova koji se dalje ne dijele.

Po metodi ešârističkih teologa, nastanak svijeta počiva, u osnovi, na trima premisama:

1-materija je neodvojivà od svojstava;

2-svojstva su nastala;

3-ono što je neodvojivo od nastajanja nastalo je.

Znači, postoji veza između onoga do čega su došle ešârije u dokazivanju Božje egzistencije i zagovaranja nastanka svjetova. Bog postoji, svijet je nastao. Postojanja ovoga svijeta smatra se promjenljivim. Dakle, nisu oduvijek, a nisu ni zauvijek. Samo se Vječno ne mijenja. Ako se sve u svijetu smatra promjenljivim, onda je ono nastalo, znači, Božje je stvorenje. Mijenjanje postojećeg dokaz je postojanja Vječnog Nepromjenljivog Stvoritelja 19

Ešârije smatraju da je Stvoritelj stvorenog nužno Vječan. Dokaz im je za to: Kad bi bio nastajući, bio bi potreban za stvoriteljem, pa bi onda svaki stvoritelj bio potreban za drugim i tako u nedogled. Ovo je nemoguće. Prelazak do u beskonačnost ne vodi do priznavanja postojanja Stvoritelja svemira ili Prvog početka svijeta.

Ako je Bog oduvijek, nužno je da je i stalan, nepromjenljiv. Ešârije potvrđuju svoje stavove sa više kurânskih ajeta. Od njih su i riječi Allaha uzvišenog: »On je Prvi i Posljednji, i Vidljivi i Nevidljivi, i On zna sve« (El-Hadid, 3).

Isto tako i Njegove riječi: »Allah je — nema Boga osim Njega — Živi i Vječni »(Ali-Imran, 2). El-Isfirajîni u svom djelu »Et-Tebsîr fî ed-dîn« komentarišući spomenuti ajet kaže: »El-Qajjûm je pojačana forma od el-qijâm, a znači stalnost i postojanost. Ovo je dokaz Njegovog opisivanja sa samopostojanjem u svim stanjima i da Ga ni u kom slučaju nije dozvoljeno opisivati sa nepostojanjem. On je istinitost Vječnosti.«

Ešârije na ovom planu za dokaz upotrebljavaju i druge ajete kao na primjer: »Uzvišen je Onaj u čijoj je ruci vlast — On sve može« (El-Mulk,1).

I Njegove riječi: »Neka je uzvišen Onaj koji robu Svome objavljuje Kurân da bi svjetovima bio opomena« (El-Furqân,1).

Komentarišući ove ajete u spomenutom djelu, El-Isfirajîni zagovara da »el-bereke« znači »es-sebât«, stalnost. On je nužno postojanje u svim stanjima. Oduvijek je i zauvijek je. A u hadiskim djelima susrećemo se i sa ovim Resulullahovim (a.s.) riječima: »Allah je bio, a s Njim nije bilo ničega«.

Znači, Bog je oduvijek i zauvijek. Vječan je! Ako kažemo da je Vječan, nema [illegible] govoru o događanju i promjeni u odnosu na Njega, jer se o mijenjanju, događanju i stvaranju može govoriti samo kad je riječ o postojanjima koja je Bog stvorio.

Eto, ovako susrećemo islamske teologe kako su produbili istraživanje ovog područja koje se, s pravom, smatra prvim i najvažnijim na planu proučavanja božanstva, odnosno na planu dokazivanja postojanja Boga sa više dokaza.

FILOZOFSKA TENDENCIJA

Poslije proučavanja sufijske i teološke tendencije dokazivanja Božje egzistencije, ostaje nam još da proučimo filozofsku tendenciju na ovom značajnom islamskom istraživačkom planu.

Zadovoljićemo se istaći dokaze postojanja Boga koje susrećemo kod Kindija, prvog islamskog filozofa, i Ibn Rušda, posljednjeg filozofa islamskog Zapada.

Kindi je polagao veliku pažnju proučavanju dokazivanja Božje egzistencije. Moguće je, čak, reći da je najvažnije što je istraživao bilo upravo područje ilahijjata, poznaje božanstva, a posebno postavljanje više dokaza postojanja Boga. Nema sumnje da je proučavanje nastanka svijeta i njegove vječnosti neposredno vezano za dokazivanje Božje egzistencije. Stoga susrećemo El-Gazalija kako, naknadno, u djelu »Tehafut el-felasife«, zastupa mišljenje kako su filezofi koji zagovaraju vječnost svijeta, zapravo njegovu bespočetnost, zapali u kontradiktornost kad su dokazivali Božju egzistenciju. Ova znači da je svaki filozof koji tvrdi da je svijet bespočetan, zatim donosi dokaze o postojanju Boga, u kontradiktornosti sa sobom, kako ističe El-Gazali.

To znači da je pogodbeni glagol kod El-Gazalija nastao, jer događanje samo od sebe ne postoji, nego ima potrebu za Stvoriteljem. A ako zagovaramo bespočetnost, bespočetnost svijeta, i tvrdimo, pored toga, da ima

20 svog Stvoritelja, ona to ukazuje na kontradiktornost, smatra El-Gazali.

Ovdje susrećemo islamske mislioce, kao El-Gazalija, koji zagovaraju povezanost između nastanka svijeta i nužnosti postojanja Boga, jer priznavanje da je svijet nastao vodi nužno priznavanju Božjeg postojanja.

Zato je istraživanje Kindija, koji zagovara nastanak svijeta, povezano u potpunosti s njegovim dokazivanjem Božje egzistencije, jer ako je svijet po njemu nastao, onda njegovo nastajanje svakako ima uzrok koji ga je proizveo, stvorio i dao da postoji. Uzrok je Bog uzvišeni!

Kindi proučava ovo pitanje u više svojih traktata kao na primjer u »Wahdanijjetulláh we tenáhi džirm el-álem« (Jedinost Bogu i konačnost svijeta), zatim u »Hudúd el-ešja« (Određivanje stvari) i u »El-ibánetu àn el-i-lle el-fáile el-qaribe li el-kewn we el-fesád« — (Objašnjenje bliskog faktora uzroka svemira i degeneracije).

Kindi se ne zadovoljava samo dokazivanjem Božje egzistencije putem nastanka, stvaranja svijeta, već donosi i druge dokaze kao što je na primjer dokaz koji se oslanja na ideju providencije, pažnje i teoleologije, cilja. Ako zastupamo ovu ideju, dolazimo nužno do priznanja postojanja Boga uzvišenog.

Želimo ukazati da veliki broj filozofa, grčkih, srednjevjekovnih i novovjekovnih, dokazuje na cilj svijeta, njegov sistem i savršenstvo u njemu. Većina njih je tako došla do nužne potvrde postojanja Boga svemira.

Ovo nalazimo kod Platona i Aristotela ranije, Lajbnica i Kanta kasnije, naravno imajući na umu razlike između njihovih osnovnih razmišljanja. Međutim, nepobitna je istina da su svi oni na jedan ili drugi način govorili o toj značajnoj činjenici.

Ako pogledamo ono što su nam ostavili islamski filozofi od djela i traktata, uočićemo njihovu privrženost ideji providencije i teleologije kad god proučavaju dokazivanje Božje egzistencije. Primijetićemo takođe da su ideju teologije povezali sa idejom Božje providencije. Najvjerovatnije je da su time željeli da prevazidu nedostatak Aristotelove ideje, koji predstavlja vakuum između Boga i svijeta. Znači, željeli su da potvrde postojanje odnosa između Boga i svijeta teleološkim dokazom i dokazom Božje providencije, koji su očiti u svemiru u kojem živimo, njegovim nebesima i njegovoj Zemlji, tj. u nebeskom i zemaljskom svijetu.

Ako se vratimo Kindiju, naići ćemo na mnoge njegove tekstove u djelima i traktatima koji govore o onome što smo maločas kazali. Naime, naići ćemo na tekstove koji, ako na nešto ukazuju, onda ukazuju na njegovo vjerovanje u Božiju providenciju.

Kindi upotrebljava za dokaz mnogobrojne kuranske ajete koji govore o idejama pažnje i cilja u svemiru. Takvi su, na primjer, ajeti: »Neka je uzvišen Onaj koji je na nebu sazviježđa stvorio i u njima dao svjetiljku i Mjesec koji sija« (El-Furqân, 61), zatim: »Pa zašto oni ne pogledaju kamile — kako su stvorene, i nebo — kako je uzdignuto, i planine — kako su postavljene, i Zemlju — kako je prostrta« (El-Gašiye, 17—20), i onda: »O ljudi, klanjajte se Gospodaru svome koji je stvorio vas i one prije vas, da biste se kazne sačuvali, koji vam Zemlju učini posteljom, a nebo zdanjem, koji s nema spušta kišu i čini da s njom rastu plodovi, hrana za vas. Zato ne činite svjesno druge Allahu ravnim »(El-Beqare, 21 i 22).

Kad smo malo prije istakli da Kindi nastoji povezati pojave nebeske i zemljine sfere i doći do potvrde postojanja Boga, pokazalo se to jasno na mnogobrojnim primjerima i dokazima koje on donosi kao primjere pažnje prema svijetu, providencije i cilja postojanja svijeta, teleologije. Ovo sve ukazuje na postojanje Stvoritelja Mudrog koji je sve savršeno stvorio i sve savršeno uredio Zar išta može biti veličanstvenije od mudrosti Božje u stvaranju Njegovom!

Kindi smatra, na primjer, da smisao postojećih stvari u svijetu i degeneracije, promjena, proizlazi iz položaja Sunca u njegovoj orbiti, koje se ponekad približava Zemlji, a ponekad udaljava od nje Kada bi Sunce bilo bliže nego što jeste, sve bi izgorjelo, a kada bi bilo dalje nego što jeste, sve bi se sledilo.

Ono, što se može reći za Sunce, može se reći i za Mjesec, jer kad ne bi bilo njegove ravnomjernosti ovakve kakva jeste u odnosu na Zemlju, odnosno, kad bi bio bliži ili dalji, bilo bi nemoguće formiranje oblaka i padanje kiša.

Kad smo istakli da Kindi predočava mnogobrojne dokaze postojanja Božje egzistencije, željeli smo ukazati da se on ne zadovoljava sa iznošenjem samo prethodna dva dokaza, nego da donosi i drugi dokaz koji se temelji na ideji usporedbe između duše u tijelu i Bogu u svemiru.

Objasnićemo to. Ako sistem u ljudskom tijelu nužno ukazuje na postojanje skrivene nevidljive snage, moći, a to je duša koja upravlja tijelom, onda i sistem u svemiru ukazuje nužno na postojanje Onoga koji upravlja njim.

Znači; ako dokazujemo postojanje duše koja se ne vidi postojanjem sistema u nečemu osjetilnom, opipljivom i vidljivom, kao što je ljudsko tijelo, dokazujemo takođe i postojanje Stvoritelja svemira koji se ne vidi, postojanjem sistema u vidljivom svijetu.

Kindi tvrdi. Vidljivi svijet ne može biti upravljen osim Svijetom koji se ne vidi, a Svijet koji se ne vidi ne može biti spoznat osim spoznavanjem postojećeg u svijetu upravljanja i djelovanja koji ukazuje na Njega.

Tako Kindi izlaže svoje dokazivanje Božje egzistencije, koje se temelji, pored ostalog, na ideji komparacije između djelovanja duše u ljudskom tijelu i djelovanje Boga u vascijelom svemiru. To znači da postojanje sistema u svemiru ukazuje nužno na postojanje njegovog Organizatora, Boga, onako kao što radnje tijela ukazuju na postojanje duše koja upravlja njim.

Dokazi na koje smo ukazali kod Kindija na predstavljaju sve njegove dokaze postojanja Boga. To su samo oni najistaknutiji, jer on donosi i druge dokaze Božje egzistencije. Ovo ukazuje na veliki napor koji je Kindi učinio na ovom planu.

Ako od Kindija, filozofa Arapa, pređemo na Ibn Rušda, posljednjeg filozofa islamskog Zapada, susrećemo se kako i on posvećuje izuzetno interesovanje za dokazivanje Božje egzistencije. On će nakon kritike nekih tendencija koje su mu prethodile na ovom polju, kao što su sufijska, teološka i dijalektička, donijeti više dokaza o postojanju Boga uzvišenog.

Jedan od dokaza je i onaj koji se temlji na ideji Božje providencije, pažnje ili teoloških uzroka. Ako je Ibn Rušd posvetio izuzetnu pažnju dolaženju do dokaza koji počiva na ovoj ideji, onda je to potvrda onoga što smo ranije iznijeli da su islamski filozofi poklanjali izuzetnu pažnju ovoj ideji, ideji Božje providencije ili ideji teleologije, kao što su činili prije njih zagovornici itizala prilikom svojih proučavanja principa el-ádla (pravde) koji se smatra jednim od pet njihovih temeljnih principa.

Ibn Rušd objašnjava da je osnovni cilj ovog dokaza da se uoči pažnja prema čovjeku i stvaranja svega postojećeg radi njega.

On ističe da je ovaj dokaz spoznaje Boga pomoću Njegovih stvorenja, u stvari, put filozofa. On jasno naglašava da je karakteristična vjera za filozofe: proučavanje svega postojećeg! Stvoritelj se ne može časnije obožavati od spoznavanja Njegovih stvorenja koja vode istinskoj spoznaji Njegovog Bića Uzvišenog, što je najčasnije djelo kod Njega i najpriznatije od Njega. Znači, onaj ko hoće istinski da spoznaje Boga mora da proučava korisnost svega postojećeg.

Ibn Rušdov dokaz, utemeljen na ideji teleologije i ideji providencije, može se sistematizovati u formi sljedećeg zaključka:

— svijet sa svim svojim dijelovima postoji saglasno postojanju čovjeka i bića;

— sve što svim svojim dijelovima postoji saglasno jednom dijelu i usmjereno jednom cilju, stvoreno je;

— nužno je da je svijet stvoren i da ima Stvoritelja.

Ibn Rušd se ne zadovoljava dokazivanjem Božje egzistencije oslanjanjem samo na ideju Božje providencije, već donosi i drugi dokaz koji je u nekim svojim dijelovima povezan sa prethodnim: to je dokaz stvaranja (kreacije).

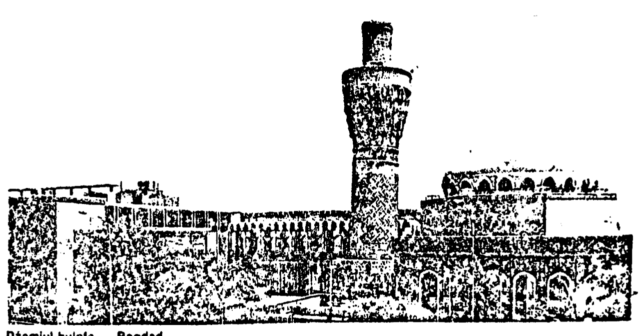
On ovaj dokaz postavlja na dva osnova: sva postojanja su nastala, stvorena, a sve nastalo (stvoreno) ima stvoritelja.

Ibn Rušd smatra da ova dva temelja postoje u prirodama svih ljudi. Prvi temelj je poznat sam po sebi kod životinja i biljaka, odnosno kod svih živih bića. Tako Bog uzvišeni kaže: »Oni kojima se vi, pored Allaha, klanjate ne mogu nikako ni mušicu stvoriti, makar se radi nje sakupili«(El-Hadž, 73). Kada vidimo materijalna tijela, zatim uočimo da u njima nastaje život, saznajemo nesumnjivo da postoji Stvoritelj koji ih je stvorio. Sve ima svoj uzrok i ništa se ne dešava slučajno. Što se tiče nebesa, znamo po kretanjima njihovih tijela da su podređena pažnji, providenciji, i da su stvorena radi nas, ljudi. Potčinjeno dato je nužno stvoreno od Drugog. Kada se ovaj princip spoji s drugim principom, koji počiva na tome da sve stvoreno nužno ima stvoritelja, postaje uvjerljivo da sve postojeće nužno ima činioca, stvoritelja, kreatora.

Ibn Rušd, u stvari, donosi više dokaza Božjeg postojanja. Mislimo da su dokazi na koje smo ovdje ukazali njegovi najznačajniji dokazi. Ovo nesumnjivo govori o Ibn Rušdovom velikom zanimanju za dokazivanje Božje egzistencije.

Završićemo studiju tvrdnjom da su islamski mislioci uložili velike napore istražujući područje ilahijjata, pitanja božanstva, a najviše čime su bili zaokupljeni bilo je dokazivanje Božje egzistencije s većim brojem dokaza. A ako se susrećemo sa različitim i mnogobrojnim tendencijama kao što su, sufijska, teološka i filozofska dokazivanja Božje egzistencije u islamskoj filozofskoj misli, onda to govori o bogatstvu istraživanja ovog područja od strane njenih mislilaca, značaju njihovog poimanja ovog pitanja i, naravno, o njihovom neprevaziđenom interesovanju za proučavanje oblasti ilahijjata, a posebno pitanja koja se odnose na dokazivanje nužnosti Božjeg postojanja. 2)

Sa arapskoga,
Ahmed Smajlović



Džamiul-hulefa — Bagdad

Dr Muhammed Atif el-Iraki

»SAMOUNISTENJE FILOZOFA« OD EL-GAZALIJA I UTICAJ OVOG DJELA NA POLJU FILOZOFSKE SPEKULACIJE

Želimo li govoriti o El-Gazalijevom uticaju na polju arapskog filozofijskog mišljenja, bilo da se radi o ilmul-kelamu, islamskoj filozofiji ili tesavvufu, nećemo biti kadri donijeti cjelovitu sliku i uvid u najsuptilnija i najdublja promatranja osim preko djela »Tehafut-ul-felasifeh« (Samouništenje filozofa).

Činjenica je da nalazimo brojna El-Gazalijeva djela od kojih je svako na ovaj ili onaj način imalo odraza na mislioce koji su živjeli poslije njega, međutim, njihov uticaj se uglavnom manifestirao na pojedinačne oblasti ne zahvatajući druge koje ulaze u opus arapsko-islamske filozofije u njenom ukupnom i najširem smislu, koje se ubrajaju ilmul-kelam, islamska filozofija i tesavvuf (bilo da se radi o praktičnom ili filozofskom obliku tesavvufa). Što se, pak, »Tehafuta« tiče primjećujemo da nije ostavio traga niti je bio upućen isključivo na jedan ili dva aspekta ovih triju oblasti, nego je, kako ćemo niže vidjeti, imao odraza u svim oblastima, odnosno, na planu ukupnih misaonih kretanja.

I pored činjenice da El-Gazali u ovom djelu polazi sa pozicija eš'arijskog pravca, on se ipak koristio i mišljenjima onih sa suprotnim nazorima, kao što je njegov profesor El-Džuvejni, budući je bio za očekivati da njihovo djelo nađe na prijem, ne samo kod mislilaca eš'arijske provenijencije nego i kod svih onih koji se javljaju kasnije.

Isto tako, budući da je El-Gazali, startajući sa pozicija eš'arizma, kritikovao filozofe, a nekada ih i optuživao za nevjerstvo zbog njihovih nazora, bilo je za očekivati da dobije odgovor od strane filozofa, kao što je slučaj sa Ibn Rušdom, što se, takođe, smatra jednim od evidentnih efekata tog djela, s obzirom da se uticaj ne mora svoditi isključivo na pozitivnu kritiku prethodnika, nego se može manifestirati i kroz iznošenje suprotnih stavova od onih koji se opserviraju. To je i razlog te je među kasnijim protagonistima eš'arizma bilo i onih koji su se držali filozofskih pogleda i iznosili svoje neslaganje sa El-Gazalijem, što je takođe svojevrstan uticaj u smislu da su ih njegovi pogledi zaintrigirali da daju i svoje mišljenje o njima.

Ne može se govoriti isključivo o kritici iz redova apologeta, osobito eš'arija, niti iz kruga filozofa, kao u slučaju kritičkih refleksija Ibn Rušda na »Tehafut« nego i o uticaju na eksponate tesavvufskog pravca, posebno njegove ortodoksne linije, pošto nam nije nepoznata korelacija između nekih eš'arijskih pogleda s jedne, i sufijskih, s druge strane, uprkos činjenici da se radi o različitim metodološkim pristupima, jednog koji preferiraju učitelji kelama i drugog koji susrećemo kod sufija. Ovo nas upućuje na konstataciju da »Tehafut« nije imao ograničen uticaj na predstavnike samo jednog svjetonazora, nego je riječ o jednom obuhvatnom odrazu na mislioce koji zastupaju eš'arijsku tendenciju, zatim na pristalice filozofske tendencije i, takođe, na one mislioce koji će kroz svoja naučavanja nastojati proniknuti u svijet tesavvufa.

U ovoj studiji nije nam namjera analitički iznijeti El-Gazalijeva razilaženja sa filozofima koji su mu prethodili, jer to ne ulazi u opseg našeg istraživanja, nego nam je cilj iznijeti uticaj samo jednog njegovog djela »Tehafut ul-felasifeh«, na niz kasnijih tendencija i škola, bilo da se radi o onima koji na izvjestan način podržavaju El-Gazalijevu tezu, ili o onima koje nas prije svega upućuju na to da se radi o replici i opovrgavanju njegovog mišljenja i metoda.

S pravom se može ustvrditi da El-Gazali zauzima posebno mjesto u povjesti ljuskog mišljenja uopšte, a osobito onog islamskog jer nam je ostavio mnoga djela koja tretiraju i istražuju teme bitno vezane za pravo, teologiju, filozofiju i tesavvuf. I pored značajnih djela koja nam je El-Gazali ostavio poput »El-mekasid ul-felasifeh«, zatim »Mi'jārul-'ilm« te »Ihjau ulumid-dīn«, i drugih, ipak je najznačajnije djelo koje sa sobom nosi pečat filozofije njegov »Tehafutul-felasifeh«. El-Gazali je napisao djela obimnog sadržaja i velike popularnosti, kao što je »Ihja«, međutim, to djelo u osnovi predstavlja pravni, etički i sufijski udžbenik, dok se »Tehafut« ubraja u najznačajnije doprinose iz oblasti filozofije, štaviše, to je, kako ćemo vidjeti, jedno od onih djela koja će imati najviše uticaja na mislioce i filozofe poslije El-Gazalija, bilo na Istoku ili na Zapadu, djelo koje je među onima koja su kasnije imala najvišeg odjeka bilo da se on ogleda u znaku slijeđenja i promicanja El-Gazalijevog pogleda iznesenog u ovoj knjizi, ili u znaku neslaganja s njim.

Nećemo pogriješiti ako kažemo da se El-Gazali gotovo i ne spominje bez svog »Tehafuta« s obzirom na to da je ovo djelo imalo toliko tragova koji se ne mogu zanemariti i preko kojih bi se moglo olako preći kada je riječ o autoru, budući da istraživač njegove misli, iz bilo koje u nizu oblasti koje je on zahvatio, ne može preći preko ovog djela jer se radi o značajnom i nezaobilaznom djelu za istraživače svih profila. El-Gazali je inače bio poznat po svom rezistentnom stavu spram filozofije i filozofa što je bilo i neposredni povod za pisanje »Tehafuta« u kojem će optužiti filozofe za nevjerstvo u njihovom shvatanju određenih pitanja koja su suprotna zvaničnom učenju islama. On se smatrao zaštitnikom islama i njegovim braniteljem od koga se očekivalo da odgovori na one stavove filozofa koji se kose sa učenjem islama. Stoga, ovo djelo je od historijskog značaja s obzirom na njegove konačne ciljeve jer će čitalac u njemu naći izdiferencirane oblasti u kojima se filozofi razilaze sa teolozima.

Ovdje je uputno primjetiti da su muslimanski teoretičari prije El-Gazalija, koji su bili pod uticajem grčke filozofije, uzimali iz nje samo ono čime će podržati svoje nazore koristeći se time u svojim apologijskim sučeljavanjima što je bio razlog njihove nezaintresiranosti da apsorbiraju cjelokupna filozofska saznanja. Međutim, El-Gazali će u svome »Tehafutu« nastojati iznijeti cjelovitu kritiku filozofskih pogleda.

Prije nego donesemo osnovne teze »Tehafuta« i široki dijapazon uticaja na kasnije mislioce Istoka i Zapada, iznijet ćemo sažete informacije sa glavnim crtama djela kako bismo bili kadri otkriti njegovo stvarno mjesto, s jedne, i veliki interes za njega, s druge strane.

Prema raspoloživim podacima može se ustvrditi da je El-Gazali pisao ovo djelo 488. g. h. prije nego će napustiti Bagdad i proći brojnim gradovima širom islamskog svijeta. Tada je imao trideset i osam godina. (rođen je 450. g. h.)

Značajno je kazati da je pisanje ovoga djela uslijedilo odmah nakon završetka, također poznatog djela, »Mekasid ul-felasifeh« (Namjere filozofa), što znači da je najprije bio jako zaintresiran za učenje filozofa, koja je cjelovito prostudirao i tematski izložio u »Mekasidu« bez kritičkog osvrta. Nema dvojbe da se radi o vrlo korektnom postupku, jer ako mislilac želi da napadne nečije mišljenje ili da dâ svoj lični doprinos istom, treba prije toga temeljito i sistematski ovladati onim pogledima koje namjerava valorizirati. To susrećemo kod El-Gazalija budući da je on tematski izložio filozofska učenja u »Mekasidu«, da bi se zatim kritički osvrnuo na njih i iznio šta je u njima istina a šta zabluda. Dokaz da je »Tehafutu« prethodio »Mekasid« daje sam El-Gazali aludirajući drugim na svoje prvo djelo

Što se tiče pitanja koja istražuje El-Gazali u »Tehafutu« ona se svode na dvadeset tačaka. On ne optužuje u svim tim tačkama filozofe za nevjerstvo s obzirom da inače ne negira značajnu korist filozofije u obrazovanju ljudi, posebno kada je riječ o matematici i astronomiji smatrajući ih takvim oblastima koje je nemoguće osporavati. Isto tako, El-Gazali se ne suprotstavlja oblastima prirodnih znanosti osim kada su ove u suprotnosti sa vjerom. Tako ćemo vidjeti da on u nizu od dvadeset pitanja optužuje filozofe za nevjerstvo samo u tri slučaja kojima ćemo dati širega prostora nakon što donesemo svih dvadeset pitanja koja tretira u svome »Tehafutu«

1. pogrešnost njihovog shvatanja u pogledu bespočetnosti svijeta;

2. pogrešnost učenja o vječnosti svijeta,

3. objašnjenje nedosljednosti u njihovoj tvrdnji da je Allah stvoritelj svijeta i da je ovaj Njegovo stvorenje,

4. nesuvislost u dokazivanju egzistencije Stvoritelja.

5. njihova nemoć da daju dokaz o nemogućnosti postojanja dva boga,

6. pogrešnost njihovog učenja o negiranju Božijih atributa;

7. nekonzistentnost u tvrdnji da je Prvo Biće nedjeljivo na vrstu i rod;

8. neuspjeh u dokazivanju da je Prvi jednostavan i nesupstancijalan;

9. njihova nemoć da dokažu da je Prvi bestjelesan,

10. objašnjenje da njihovo poimanje vremena nužno isključuje postojanje Stvoritelja,

11. njihova nemoć da shvate kako Bog zna izvan Sebe;

12. njihova nemoć da shvate kako On zna Sebe;

13. pogrešnost njihovog shvatanja da Bog ne zna partikularije;

14. o njihovom učenju da je nebo živi oblik egzistencije koji se kreće po vlastitom htijenju

15. pogrešnost njihovog postavljanja svrhe nebeskog kretanja;

16. pogrešnost njihove tvrdnje da nebeske duše poznaju sve partikularije

17. pogrešnost njihove tvrdnje da je nemoguće izuzimanje od prirodnih zakonitosti,

18. o njihovoj tvrdnji da je čovjekova duša samoopstojeća supstancija, da nije tijelo niti akcidencija

19. o njihovoj tvrdnji da su ljudske duše neprolazne;

20. o pogrešnosti njihovog negiranja tjelesnog proživljenja i pored slasti i boli u džennetu i džehennemu, koji kao takvi priliče tjelesnom aspektu čovjeka.

Primjetno je da se El-Gazali razilazi sa filozofima samo u nekim pitanjima teologije i fizike dok se slaže sa njihovim naučavanjima u oblasti matematike. Na to će ukazati i sam El-Gazali neposredno nakon izlaganja pitanja koja će razmatrati u »Tehafutu«. On kaže: »Ovo smo željeli podvrgnuti kritici od cijelog njihovog učenja iz oblasti teologije i prirodnih znanosti. Što se, pak, matematike tiče nema razloga za njeno osporavanje niti razilaženje u njoj budući da se ona svodi na računanje i mjerenje.«

Vidimo da El-Gazali ovdje pravi razliku između znanosti teologije, s jedne, i znanosti matematike i logike, s druge strane, odnosno, ako su ove druge znanosti istinite, to ne znači da se i naučavanja teologije od strane filozofa ima shvatiti kao ispravno. O tome El-Gazali u »Tehafutu« kaže: »Ovi filozofi se pozivaju na istinitost svojih teoloških stavova po uzusima formalne logike i matematike, međutim, da je njihova teologija utemeljena na argumentima sigurnim od pogreške kao u slučaju računskih operacija, oni se sami ne bi razilazili u njoj kao što nisu podijeljenog mišljenja u oblastima matematike.«

Ovo je stav El-Gazalija a niže ćemo vidjeti, kada budemo govorili o uticaju ovoga djela, koliki je trag ova ideja ostavila na brojne kasnije mislioce kao što su Ibn Tejmijja, Ibn Kajjim el-Dževzi i dr.

El-Gazali, dakle, ne pobija filozofe u njihovim pogledima koje navodi u »Tehafutu«, nego je svoju kritiku usmjerio isključivo na onaj aspekt njihovih razmišljanja koji se odnosi na teologiju. On je posebno podvrgao kritici Aristotelovu školu koja se po viđenju El-Gazalija ubraja u oponente islama te da je nužno suprotstaviti joj se u ime muslimana sa raznih aspekata, kao što je potrebno suprotstaviti se svim grčkim filozofima prije Aristotela, što se dâ naslutiti iz njegovih opaski o muslimanskim filozofima koji slijede Aristotelov metod. On kaže: »Doista je izvor njihovog nevjerovanja (muslimanskih filozofa — op. M.A.I.) u slijeđenju imena poput Sokrata, Hipokrata, Platona, Aristotela i njima sličnih. Oni su, i pored njihove oštroumnosti i izuzetne nadarenosti, osporavali vjerozakone i njihove sljedbenike, negirali religije i pospješili razdor u njima smatrajući ih izmišljenim sistemima koji su vremenom postali dopadljivi«. Posmatrano sa ovoga aspekta trend kojem teži El-Gazali i opredjeljenje koje nalazimo u ovom djelu otkrivaju nam činjenicu da on nije bio filozof u pravom smislu te riječi, nego bi se prije moglo reći da je teolog i na poseban način predstavnik eš'arijskog pravca, čemu u prilog ide i to što se on smatra predstavnikom sufijske orijentacije. Onaj ko prihvati taj nazor nakon studiranja filozofije, obično postaje njen žustri protivnik s obzirom da je sufijski pravac okrenut srcu u intuitivnoj spoznaji dok se filozofski put poziva na razum. Tu se korijen razilaženja sufije i eš'arijskog teologa El-Gazalija sa filozofskim metodom što je još jasnije kada se ima u vidu uticaj ovoga djela i stav koji je spram njega zauzeo Ibn Rušd.

Pošto smo naprijed iznijeli pitanja koja opsenira El-
26 Gazali u svome »Tehafutu«, sada ćemo u najkraćim crtama ukazati na najbitnija poglavlja u kojima se spori sa filozofima optužujući ih nekada i za nevjerstvo. Smatramo potrebnim primijetiti da kada L-Gazali pripisuje ove stavove islamskim filozofima, to ne znači da su oni uistinu zagovarali ova mišljenja na način kako ih je on razumio.

Istražujući problem stvaranja svijeta i njegovu bespočetnost, tj. pitanje koje se odnosi na to da li je Bog stvorio svijet iz pramaterije po čemu je on bespočetan ili ga je stvorio iz ničega po čemu je nastao, El-Gazali odbacuje tvrdnju filozofa o bespočetnosti svijeta. Značajno je ukazati da ovdje El-Gazali iznosi stavove apologeta, osobito eš'arija i onih koji stoje na stanovištu stvorenosti svijeta. Osim toga, on se u iznošenju nekih stavova pobijajući filozofe poslužio riječima Jahja en-Nahvija što navodi El-Bejheki u svom djelu »Tarihu hukemail-islam«. On smatra da je većina onoga što spominje El-Gazali u »Tehafutu« vezano za ovo pitanje, odgovara riječima En-Nahvija koji je odgovarao onima koji zagovaraju ideju o bespočetnosti svijeta.

Primjetno je da El-Gazali povezuje problem nastanka odnosno vječnosti svijeta sa pitanjem dokaza Božije egzistencije. U ovom djelu on je klasificirao istraživače ovih dvaju problema na tri kategorije: jedne koje naziva sljedbenicima istine koji zagovaraju učenje o stvorenosti svijeta, te stoga što je stvoren mora imati i Stvoritelja — Allaha dž.š.; druge koje čine eternalisti koji zagovaraju mišljenje o bespočetnosti svijeta i konsekventno tome ne prihvataju postojanje Boga i, konačno, treće koje čine filozofi koji također zastupaju ideju o bespočetnosti svijeta, ali su uz to pokušali iznijeti dokaze u prilog Božije egzistencije, kao što su El-Farabi i Ibn Sina.

El-Gazali drži da je prva grupa ispravnog stajališta, jer onaj ko zagovara stvorenost svijeta ima pravo da govori o njegovom Stvoritelju. Druga grupa nema ispravan stav makar je pri tome i izbjegla koliziju, u smislu da zagovor-
nik bespočetnosti svijeta istovremeno negira uzrok k
je drukčije prirode od ovoga svijeta. Treću grupu u sv
me razmatranju kritikuje pitajući kako svijet može b
bespočetan i u isto vrijeme ukazivati na postojanje Stv
ritelja?!

I kao što kritikuje filozofe u njihovim tvrdnjama o be
početnosti svijeta, El-Gazali im osporava i tvrdnju o
Bog poznaje samo univerzalije a ne i partikularije. On i
pripisuje ovaj stav i optužuje ih za nevjerstvo u njem
usprkos činjenici da filozofi nisu eksplicite izražavali ov
mišljenje, nego su tvrdili da Božije znanje o univerzalij
ma u sebi implicira i znanje o partikularijama. On je ovd
prispodobio mišljenje Aristotela o ovom problemu i mi
šljenja muslimanskih filozofa.

Kada im je to osporio, podvrgao je kritici i suprotst
vio se filozofima u njihovoj tvrdnji da su vječnost, nagr
da i kazna na budućem svijetu duhovnog a ne i tjelesno
karaktera. Time aludira na Ibn Sinu kada ovaj tvrdi da
isključivo duša ta koja je ili sretna ili nesretna i da to o
govara datom obećanju na budućem svijetu.

Što se tiče problema povezanosti uzroka i posljedic
u njegovom razmatranju El-Gazali je pod dojmom eš'ar
skog mišljenja da ta korelacija nije nužna tj. da u osno
priroda nema sposobnost nezavisnog djelovanja neg
se sve vraća direktno Allahu. To znači da on negira nu
nost povezanosti uzroka i posljedice, te po njemu ni
nužno da vatra vodi prženju tijela, niti da hrana vodi zas
ćenju. Tako vidimo da se on razilazi sa onim filozofim
koji tvrde da je korelacija između uzroka i posljedic
nužna. Može se slobodno kazati da ovakvim stavom E
Gazali nastoji odbraniti istinitost mu'džiza jer povezu
stav filozofa o nužnoj vezi uzroka i posljedice sa njiho
vom negacijom mu'džiza. Na to upućuje njegov stav k
jega iznosi u ovom djelu da je nužno suprotstaviti se filo
zofima budući se na tome bazira potvrda mu'džiza ko
narušavaju prirodne zakone, jer onaj ko zagovara aps
lutnu nužnost spone uzroka i posljedice mora onda zan
jekati pretvaranje štapa u zmije, oživljavanje mrtvog
rascjepljenje Mjeseca i tome sl. On kaže: »Povezivanj
onoga što susrećemo kao prirodan fenomen kauzalnos
mi ne smatramo nužnim, nego tvrdimo da svaka od ti
pojava predstavlja odvojenu cjelinu. Uzrok nije posljed
ca niti obratno i nije nužno da postojanje jednoga izisku
je nužnost postojanja drugoga, niti da nepostojanje jed
noga isključuje mogućnost postojanja drugoga fenome
na, kao u slučaju žeđi i vode, gladi i hrane, sagorijevanja
vatre svjetla i izlaska Sunca, smrti i presjecanja vrata, iz
liječenja i uzimanja lijeka, stomačnih tegoba i otrova itd
Brojne su ovakve usporedbe u oblastima medicine, as
tronomije, proizvodnje itd. Svi ovi fenomeni su rezulta
neposredne Božije intervencije i stvaranja na principim
harmonije, a ne zbog njihove prirodne kauzalnosti, koj
nije podložna promjeni nego je po Njegovoj odredbi gla
stvorena neovisno o hrani, smrt o presjecanju vratnih ž
la, dugovječnost o prekidu života itd.«

Ne slažući se u globalu i pojedinačno sa El-Gazalijem
primjećujemo da on konstatuje u ovom djelu kako nan
je Allah stvorio znanje da ove potencijalnosti nisu stvarn
činioci. Mi ne tvrdimo da su one nužne nego moguće
mogle su da se dogode a i ne dogode. Međutim, njihov
prirodno javljanje jedne iza druge u našim umovima ob
razuje dojam o njihovom nadvremenskom toku kojem
se ne možemo otrgnuti.

Postaje nam jasno da ono što nalazimo u »Tehafutu«
predstavlja teološko učenje eš'arija, kao što nam se ot
krila i osnovna misao djela usredsređena na kritiku neku
filozofskih pogleda i njihovo obaranje.

Sada ćemo pokušati iznijeti bitan momenat koji se t
če uticaja ovog djela na kasnije filozofe koji su obitava
na Istoku i Zapadu što će nam pokazati kako je sam E
Gazali bio pod uticajem brojnih učenja koja je crpio o

svojih prethodnika i savremenika. Njegov uticaj na kasnije filozofe je evidentan bilo da su se ovi slagali sa njegovim postavkama ili ne, što nam takođe pokazuje kolika je bila popularnost El-Gazalijevog naučavanja i njegovog »Tehafuta« koji je ostavio jasne i neizbrisive tragove na opšte ljudsko mišljenje a naposa na arapsko-islamsko. Da je ovo djelo u sebi isključivo kompiliralo ciljeve i značenja onih tendencija koje su postojale prije El-Gazalija ono ne bi bilo osobito zapaženo. Međutim, njegov uticaj je bio vrlo jak i značajan što nam pokazuje i činjenica da ono zauzima važno mjesto na polju islamskog i svjetskog mišljenja, makar se i osporavali neki stavovi u njemu.

Želimo li otkriti koga je sve ticalo ovo djelo susresti ćemo se sa velikim brojem interesenata za stavove i teze iznesene u njemu. Tako na islamskog Zapadu nalazimo više filozofa koji su bili upućeni u sadržinu ovoga djela sa kojom su se nekada slagali a nekada iznosili i svoje protuargumente. Među njima se posebno ističu Ibn Badžože, Ibn Tufejl, Ibn Rušd i Ibn Seb'în.

Kada Ibn Bedždže opservira u svojim studijama filozofske pravce i iznosi spoznajnu teoriju i teoriju sjedinjenja, on zastupa stajalište koje je suprotno od onoga koje nalazimo u »Tehafutu«, a naročito ako se uzme u obzir njegova privrženost racionalnom filozofijskom trendu, što će biti razlog njegovog osporavanja ideja koje susrećemo u »Tehafutu« u vidu apologijskog učenja i kritičkog razmatranja nekih filozofskih pogleda.

Ibn Tufejl koji je živio takođe na arapskom Zapadu poslije Ibn Badždže, savršeno je poznavao »Tehafut« kojega spominje u svojoj filozofskoj priči »Haj b. Jakzân« (Živi sin Budnoga). U predgovoru svoje rasprave on konstatuje da je pitanje u kome El—Gazali optužuje filozofe za nevjerovanje njihovo poricanje tjelesnoga proživljenja odnosno zagovaranje da su nagrada i kazna isključivo duhovne kategorije, dok će u drugim djelima iznijeti svoje neslaganje sa njim. Osim toga, način na koji Ibn Tufejl odbacuje problem stvorenosti i vječnosti svijeta kazuje nam da je pod uticajem El—Gazalija iznosio rasprave o porijeklu svijeta. I pored toga što je bio privržen ideji o vječnosti svijeta, suprotno El—Gazaliju, Ibn Tufejl nam donosi dokaz o Božijoj egzistenciji po principu kretanja povezujući ga sa pokretanjem vječne pramaterije.

S obzirom da na arapskom Istoku nije bilo neposredno nakon El—Gazalija onih koji bi dali ozbiljniju kritiku na »Tehafut« a Ibn Tufejl ga je obrađivao uopšteno, najistaknutiji filozof na arapskom Zapadu koji je pokazao naročit interes za njim ponudivši ozbiljnu repliku, jeste andaluzijski filozof Ebu-l-Velid Ibn Rušd koji se smatra posljednjim arapskim filozofom.

Naprijed smo spomenuli da je El—Gazalijev »Tehafut« imao ozbiljne replike što mu svakako daje veliki publicitet na opštem planu. S obzirom da je najpoznatiji kritičar ovoga djela Ibn Rušd, jer je napisao djelo isključivo posvećeno njemu nazvano »Tehafutu-t-Tehafut« (Samouništenje samouništenja) želja nam je da se malo duže zadržimo kod njega kako bi proširili uvid u uticaj El—Gazalijevog djela »Tehafut-ul-felasifeh« na polju filozofske spekulacije.

U svome djelu Ibn Rušd spominje sva pitanja koja pretresa El-Gazali i odgovarajući na njih pokušao je dokazati da ona pitanja u kojima su filozofi optuženi za nevjerstvo nisu onakva kako je El-Gazali razumio, što po mišljenju Ibn Rušda znači da je pripisao muslimanskim filozofima stavove koje ovi nisu zastupali na način kako su predstavljeni.

Tome ide u prilog i činjenica što se El-Gazali, spominjući Aristotelove poglede, poziva na El—Farabija i Ibn Sinu, što je po Ibn Rušdovom shvatanju pogrešno jer je potrebno pozivati se izravno na Aristotela umjesto naslanjanja na ono što su arapski filozofi iznijeli o njemu, budući da su ovi filozofi pogrešno iznijeli njegovo učenje. Tako Ibn Rušd valorizujući El—Gazalijevo djelo kaže »Dosta suprotstavljanje Ebu Hamida el-Gazalija u sličnim stvarima i na takav način u smislu oponiranja, kao takvo ne stoji. On nije bio pošteđen jedne od dviju stvari, ili je razumio ove stvari na pravi način, a u svome »Tehafutu« im dao promjenjen smisao što bi bilo vrlo nepošteno, ili ih u suštini nije razumio te se suprotstavio onome što nije apsolvirao a što bi bilo nesvejesno. Ovaj čovjek je po našem mišljenju iznad toga, međutim, mi se moramo držati činjeničnog stanja, a razlog koji je nagnao El—Gazalija da napiše ovo djelo i da zauzme takav stav jeste, vjerovatno vrijeme i mjesto gdje je obitavao«.

Ovakvi i slični stavovi Ibn Rušda mogu se iz njegovog ugla posmatrati kao promišljenje kojim želi dati podršku filozofijskom nazoru i samim filozofima. On smatra da ako su filozofi i pogriješili u nečemu, nije nužno da se negira i njihov istraživački doprinos, štaviše, trebamo im biti zahvalni jer su pokušali dosegnuti suštinsku zbilju, a onaj ko je nastoji dokučiti, nekada je u pravu a nekada i pogriješi.

Ako promotrimo poglavlja i probleme koje tretira Ibn Rušd vidjećemo da je jedan od razloga koji ga je nagnao da se bavi njima i to što je El-Gazali pisao o njima, što, takođe, svjedoči o velikom uticaju »Tehafuta« na njega. Kada Ibn Rušd nastoji usaglasiti vjeru i filozofiju u svome traktatu »Faslul—mekâl fî ma bejnel—hikmeti veš—šeriati minel—ittisâl« primjetno je da ovaj pokušaj dolazi kao pandan na El—Gazalijevo promišljanje u »Tehafutu«. Isto tako, kada Ibn Rušd iznosi svoju gnoseološku teoriju preferirajući racionalnu metodu, time, takođe, oponira El-Gazaliju. Zatim, kada dijeli i klasificira spoznaju na tradicionalno ubjeđenje, dijalektička teološka spoznaja i logička filozofska kojoj on daje prednost nad prednjim dvjema, što je bio svojevrstan odgovor El—Gazaliju koji perfektuira teološko-sufijsku tendenciju. 27

Kada El—Gazali kategorizira vrste spoznaje odnosno stupnjeve vjerovanja, na tri: naslijeđeno vjerovanje, vjerovanje zasnovano na racionalnom dokazivanju i vjerovanje putem srca i iskustva, on daje primat posljednjoj dok Ibn Rušd smatra da je vjerovanje posredstvom razuma i logičkih dokaza najvrjednija i krajnja mogućnost.

Naprijed smo konstatovali da El—Gazali zastupa tvrdnju o nenužnosti postojanja suodnosa uzroka i posljedice, međutim, Ibn Rušd u svojoj replici smatra da onaj ko odbacuje nužnost uzroka odbacuje i razum i da po logici zaključivanja mora postojati korelacija između uzroka i posljedice, te da je potpuna spoznaja posljedica moguća tek sa upoznavanjem njihovih uzroka. Negiranje ovih uzroka je pogubno za nauku i istraživača jer iziskuje potrebu negiranja stvari u njihovoj osnovi, onako kako ih zbiljski poznajemo, jer ako bi bez njih postojalo ikakvo znanje, onda bi bilo fundirano isključivo na pretpostavci i kao što bi tada bilo apsurdno govoriti o dokazu ili pravilu, isto tako bi bila problematična valjanost niza osnovnih premisa na kojima se grade logički zaključci, što opet stavlja u pitanje valjanost bilo koje nauke pa po toj osnovi i same El-Gazalijeve teorije. Štaviše, Ibn Rušd nam objašnjava kako se El—Gazalijeva tvrdnja u pogledu narušavanja opštih zakonitosti imaju shvatiti kao moguće, u smislu da neke stvari mogu promijeniti svoje osobine a da pri tome ne naruše ovaj red.

Tako će Ibn Rušd dati svoju kritiku El—Gazalija u kojoj će ukazati na nužnost postojanja korelacije između uzroka i posljedice što vodi priznanju mudrosti u finalitetu što se egzistenata tiče. Mudrost je upravo u spoznaji uzroka na kojima se bazira logika razuma, jer ako bi se isključila nužnost iz prirode stvorenih stvari, njihova narav i supsancijalni sastav, onda ne bi bilo smisla govoriti o Stvoritelju i stvorenome te bi bilo moguće da se svaku

činitelj naziva tvorcem a sve što iza sebe ostavlja u vidu posljedice stvorenjem, što je po Ibn Rušdu pogrešno i sa stanovišta stvaranja a i mudrosti.

Sve naprijed izneseno nas upućuje na činjenicu da je postojao duboki trag i veliki odraz kojeg je »Tehafut« imao na Ibn Rušda i druge filozofe.

Kada pređemo na Ibn Rušda na Ibn Seb'ina koji se ubraja u red mutesavvifa i teoretičara filozofijskog tesavvufa vidjećemo da on u svojim traktatima, osvrćući se indirektno na ovo djelo, otkriva različite misaone tokove koji su svojevremeno postojali kod El–Gazalija. Tako će on ustvrditi da je El–Gazali samo teorija a ne i stvarnost, glas a ne govor, zatim mješavina suprotnosti od koje mozak puca. Nekada je sufija, nekada filozof, treći put eš'arija, nekada pravnik a nekada djeluje sasvim izgubljeno. Njegova upućenost u drevna znanosti je tanja od paukove mreže, što je slučaj i sa tesavvufom u koji je ušao silom prilika na što ga je nagnalo to što mu je bila uskraćena spoznaja. Treba mu, kaže Ibn Seb'in, ipak odati počast i zahvalnost jer, po opšteprihvaćenom stavu, on je jedan od učitelja islama. Uzvisio je tesavvuf i cijelim mu se predao, da bi i završio u njemu koliko mu je dozvoljavalo njegovo teološko obrazovanje i koliko je razumio iz sufijskih naučavanja.

Da je ovo El–Gazalijevo djelo pobudilo veliki interes i imalo ogroman odjek i širok publicitet svakako će potvrditi djelo »Tehafut-ul-felasifeh« od Hodža Zadea. Ovaj drugi »Tehafut« je svojevrsna valorizacija i kompariranje El–Gazalijevog »Tehafutul-felasifeh« i Ibn Rušdovog odgovora »Tehafutu-t-Tehafut«. Naredbu da se izvrši kritičko sagledavanje ovih dvaju djela dao je sultan Mehmed Fatih, za što se javio Mustafa b. Jusuf, poznat kao Hodža Zade koji poredi i daje svoj sud o djelima ovih dvaju mislilaca. Ovim djelom Hodža Zade je zasjenio raniju repliku koju je napisao Alā'uddīn et–Tūsī pod nazivom »Ez–zehiretu fil–muhākemeti bejnel–Gazali ve Ibn Rušd« (Prilog o sporu između El–Gazalija i Ibn Rušda).

Osim toga, na značaj ovoga El–Gazalijevog djela ukazuju i brojna njegova izdanja i prijevodi na više stranih jezika. Na latinski je preveden sa hebrejskog i sa arapskog jezika, a doživio je svoja izdanja na francuskom i drugim evropskim jezicima.

O tom djelu su iznijeli svoje opservacije i mnogi orijentalisti kao Wensinck, Asin Palacios, Maurice Bouyges, Carra de Vaux, Horten, Macdonald, George Hourani, Goldziher, Massiynon i drugi moderni istraživači. Ovo nas upućuje da je uticaj ovoga djela osjetan i izvan granica arapsko–islamskog svijeta i srednjeg vijeka. Taj uticaj se proširio sa Istoka na Zapad povezavši stoljeće u kojem je on pisan sa svim kasnijim stoljećima sve do danas zaokupivši pažnju ne samo muslimanskih nego i kršćanskih filozofa i mislilaca. Kod Tome Akvinskog, na primjer, naći ćemo opis viđenja Uzvišenoga Boga na budućem svijetu koji je po nekim aspektima vrlo blizak onoj koncepciji kako ju je izložio El-Gazali, uprkos međusobnoj razlici u ideološkom opredjeljenju. Isto tako, naići ćemo na brojne studije koje tretiraju različite aspekte komparacije, s jedne strane El-Gazalija i njegove škole i drugih filozofa i njihovih pogleda, a druge, mada su po našem mišljenju kao takve izlišne. Tako, na primjer, nalazimo poređenja El-Gazalijevog stava iznesenog u »Tehafutu« gdje negira nužnost korelacije uzroka i posljedice i učenja engleskog filozofa Davida Humea. Osim toga, porede se skepsa El-Gazalija i francuskog filozofa Descartesa, zatim, kriticizam El-Gazalija iznesen u »Tehafutu« sa kriticizmom njemačkog filozofa Kanta te drugi pokušaji koji upućuju na uticaj onih nazora koji su doneseni u »Tehafutu«.

Pisati o značaju kojeg je imalo ovo djelo tokom proteklih vjekova iziskivalo bi mnogo stranica koje bi premašile obim samoga djela, budući da se njegov uticaj ne svodi isključivo na mislioce nego i na čitave misaone sisteme. Nemoguće je pri opserviranju učenja koje tendira ovo djelo zapostaviti njegov uticaj u smislu podrške eš'arijskom pravcu koji je uočljiv kod mnogih teoretičara koji naučavaju ove poglede koji se susreću i na stranicama samoga »Tehafuta«. Među njima je svakako Fahruddīn er-Rāzī kod koga se u mnogim djelima i interpretacijama osjeća ovaj uticaj, kao, na primjer u njegovom djelu »Esasu t-takdīsi fi ilmil-kelami« (Osnovna kanonizacija u ilmul-kelamu) i komentaru na Ibn Sīnino djelo »El-Išārat ve t-tenbīhat« (Aluzije i primjedbe).

Ono što se kaže za eš'arijski teološki nazor, može se, takođe, reći i za sufijski pravac, osobito ako se imaju u vidu brojne dodirne tačke između ova dva svjetonazora. Ukazujući na sufijsku tendenciju koju susrećemo kod El-Gazalija u njegovom »Tehafutu«, želimo podvući naprijed iznesenu konstataciju da je El-Gazali tek nakon što je stasao kao sufija počeo kritikovati i napadati filozofske poglede. S obzirom da su u »Tehafutu« zastupljeni i eš'arijski i sufijski pogledi, njime je u mnogome data podrška ovim tendencijama koje su kasnije uzele velikoga maha. El-Gazalijevi pogledi izneseni u ovom djelu gdje kritikuje, osporava i napada filozofski pravac uopšte, bili su u znaku velikog doprinosa svim onim sljedbama čije su pristalice imale namjeru, na ovaj ili onaj način, okomiti se na filozofiju. Veliki broj argumenata koje su donosili bili su preuzeti iz »Tehafuta«, u čemu posebno prednjači Ibn Tejmijje.

Pokušamo li iznijeti uticaj ovoga djela, makar i indirektno, na savremene islamske teoretičare, u prvi plan svakako dolaze Džemaluddīn El-Afgani i Muhammed Abduhu.

U svome djelu »Er-reddu aled-dehrijjīn« (Odgovor dehrijama) Afgani je napao brojne sljedbe čije učenje odudara od izvornog islama. Usporedimo li ovo djelo sa El-Gazalijevim »Tehafutom«, zapazit ćemo višestruku sličnost u Afganijevom opovrgavanju i kritici ekstremnih sekti i El-Gazalijevoj kritici i napadu na dehrije i one filozofe čiji se stavovi protive vjeri.

Ono što kažemo za Aganiju može se reći i za Muhammeda Abduhua. Koliko li samo teoloških stavova nalazimo u njegovim radovima, kao u čuvenom traktatu o Božijoj jednoći (»Risaletu t-tevhīd«) koji su preuzeti od El-Gazalija, osobito iz »Tehafuta«.

Tome se može pridodati i Abduhuov apologetski stav spram onih koji nasrću na vjeru što nas podsjeća na El-Gazalijevo postavljanje u »Tehafutu«. Teze kojima El-Gazali optužuje filozofe za nevjerovanje poslužile su Abduhuu kao podloga da nam iznese svoje osobno mišljenje spram ovih razilaženja gdje će zauzeti stav koji je više u znaku isprike u ime filozofa, uprkos svoje tvrdnje da su ovi pogriješili zagovarajući bespoštednost svijeta. Šejh Muhamed Abduhu smatra da nema razloga nazivati nevjernicima one koji se izjašnjavaju u prilog ideje o vječnosti svijeta, s obzirom da time nisu zanegirali nijedan od fundamentalnih principa vjere. Po Abduhu, ono što se može reći za filozofe jeste da su pogriješili u svojim tvrdnjama. Čovjek je izložen pogreškama slijedeći put vlastitog idžtihada kada se u vjerovanju ne oslanja na tradicionalna uvjerenja. Sve ove aspekte susrećemo kod Abduhua a oni su svjedok da se i do naših dana osjeća uticaj »Tehafuta« na muslimansku inteligenciju.

Činjenica je da je El-Gazali izvršio značajan uticaj odgovarajući filozofima, uprkos tome što smo naprijed više puta istakli, da mnoge njegove stavove koje je zauzeo pišući ovo djelo, smatramo pogrešnim ne pozivajući se na snagu uma i agrumenata, nego naprosto sagledavajući višestruke negativne i štetne posljedice koje premašuju prihvatljive filozofske postavke.

Sa arapskoga, Abdulah Čelebić

ISLAMIC PHILOSOPHY
THEOLOGY AND SCIENCE
Texts and Studies

EDITED BY

H. DAIBER and D. PINGREE

VOLUME XIX



13

.AVERROES UND DIE ARABISCHE MODERNE

Ansatze zu einer Neubegrundung des Rationalismus im Islam

VON

ANKE VON KUGELGEN



E.J BRILL
LEIDEN NEW YORK KOLN
1994

14

G. Muḥammad ʿĀṭif al-ʿIrāqīs Aufruf zur Neubegründung philosophischer Schulen in der arabischen Welt

Muḥammad ʿĀṭif al-ʿIrāqī (geb. 1935 in der Provinz ad-Daqahliyya [Unterägypten]), seit Anfang der siebziger Jahre Professor für islamische Philosophie an der Universität Kairo und Gastprofessor an verschiedenen ägyptischen Universitäten, in Constantine (Algerien) sowie im Sudan,[198] beschäftigt sich überwiegend mit *falsafa* und *kalām* und ist der beste Kenner Ibn Rušds unter den hier vorgestellten Rezipienten Er ist Schüler von Aḥmad Fuʾād al-Ahwānī, Georges C. Anawati, Zakī Naǧīb Maḥmūd und Taufīq aṭ-Ṭawīl und entwickelt sein säkularistisches Konzept einer "Revolution der Vernunft" *(ṯaurat al-ʿaql)*, die vom eigenen Kulturerbe ausgeht *(ṯaura min ad-dāḫil)*, nicht zuletzt als

---

[196] *Qiyam*, 134, 185ff.

[197] *Hāḏā l-ʿaṣr wa-ṯaqāfatuhu*, 239ff.

[198] Er lehrte dort zunächst an der Islamischen Universität Omm Durmān; seit einigen Jahren unterrichtet er fast jeden Sommer an der Dependance der Universität Kairo in Khartum. (Alle bio-bibliographischen Angaben entnehme ich meinem Gespräch mit dem Autor am 2.2.1989 sowie dem Vorwort Anawatis zu *al-Falsafa aṭ-ṭabīʿiyya*, 10).

eine Kritik an ihren Ansätzen.[199] In Ägypten ist er durch seine zahlreichen Veröffentlichungen auch in Zeitschriften einem größeren Publikum bekannt, im arabischen Ausland hingegen beschränkt sich sein Leserkreis auf universitäre Kreise.[200]

al-ʿIrāqī besuchte die staatliche Grund- und Sekundarschule und begann 1953 an der Universität Kairo Philosophie zu studieren. In seiner Magisterarbeit (1965/66) befaßte er sich mit der "Rationalistischen Tendenz in der Philosophie Ibn Rušds" (Abk.: *an-Nazʿa)*[201] und in seiner Dissertation (1970) mit der "Naturphilosophie bei Ibn Sīnā" (Abk.: *al-Falsafa aṭ-ṭabīʿiyya);*[202] beide Arbeiten betreute Aḥmad Fuʾād al-Ahwānī. Seither veröffentlichte al-ʿIrāqī mindestens acht Bücher, von denen die meisten bereits mehrfach aufgelegt wurden;[203] er publizierte außerdem zahlreiche Artikel in unterschiedlichen arabischen Zeitschriften.[204] Thema fast aller seiner Bücher und Artikel ist die islamische Philosophie, ist die Rolle, die sie in den gegenwärtigen arabischen Gesellschaften übernehmen soll. Ibn Rušd kommt dabei die Hauptaufgabe zu. So diskutiert al-ʿIrāqī sogar in der ausführlichen Einleitung, die er einer Auswahl von Aufsätzen ʿAbduhs voranstellt, eingehend Ibn Rušds Verständnis von *kalām* und *falsafa*.[205] In der Kairiner "Akademie für die arabische Sprache" *(Maǧmaʿ al-luġa al-ʿarabiyya)* arbeitet er zusammen mit anderen Philosophieprofessoren an einem "Wörterbuch für die Begriffe der islamischen Philosophie" *(Muʿǧam muṣṭalaḥāt al-falsafa al-islāmiyya)*; er ist außerdem Mitglied des Kairiner "Ausschusses zur Edition der arabischen Werke Ibn Rušds" (*Laǧnat našr turāṯ Ibn Rušd al-ʿarabī).*[206] Der ägyptische Staat würdigte seine Bemühungen um die islamische Philosophie zweifach: 1981 mit dem Förderpreis des ägyptischen Staates ("Kleiner

---

199 *Ṯaurat al-ʿaql*, 18ff., 27, 166f.

200 Nicht nur in Algerien und dem Sudan sind al-ʿIrāqīs Schriften bekannt, sondern auch an syrischen und marokkanischen Universitäten.

201 *an-Nazʿa al-ʿaqliyya fī falsafat Ibn Rušd.*

202 *al-Falsafa aṭ-ṭabīʿiyya ʿinda ibn Sīna.*

203 S. Lit.

204 S. Lit. al-ʿIrāqī rezensiert auch regelmäßig Bücher zur Philosophiegeschichte.

205 *aš-Šaiḫ Muhammad ʿAbduh*, 9-46. (al-ʿIrāqī hat in diesem Buch mehrere Artikel aus *al-Manār* zusammengestellt, u.a. einige, die in *al-Islām wan-Naṣrāniyya maʿa l-ʿilm wal-madaniyya* publiziert worden sind.)

206 al-ʿIrāqī ist des weiteren Mitglied der "Liga der modernen Literatur" *(Rābiṭat al-adab al-ḥadīṯ)*.

Staatspreis") für sein Buch über die Metaphysik Ibn Tufails[207] und 1982 mit dem Orden der Wissenschaften und Künste erster Klasse

al-ʿIrāqī beschränkt seine Untersuchungen der islamischen Philosphie wie die Mehrzahl der Ibn-Rušd-Rezipienten auf die herausragendsten *falāsifa*: al-Kindī, al-Fārābī, Ibn Sīnā, Ibn Ṭufail und Ibn Rušd. Seine Grundpositionen lauten:

— Philosophie bedeutet in erster Linie rationales, d.h. offenbarungsunabhängiges, kritisches Denken;[208]
— seit Ibn Rušd hat es im arabischen Raum keinen Philosophen mehr gegeben;[209]
— will die arabische Welt mit der ihr überlegenen westlichen Kultur mithalten, so braucht sie Philosophen;[210]
— eine ausschließliche Orientierung am Westen führt zu Identitätsverlust;
— um Wissenschaft und Philosophie zu fördern und gesellschaftlichen Fortschritt herbeizuführen, gilt es daher, auf kritische Weise an die rationalistischen Strömungen in der arabischen Geistesgeschichte anzuknüpfen;[211]
— für eine solche Anknüpfung eignen sich weder der Rationalismus der islamischen scholastischen Theologie noch die Erkenntnismethoden der islamischen Mystik.[212]

al-ʿIrāqī flankiert diese Positionen mit einer allgemeinen vehementen Kritik an der geistigen Stagnation, die er in allen arabischen Gesellschaften ortet, unternimmt jedoch nicht, wie Tīzīnī und al-Ǧābirī, den Versuch einer umfassenderen Klassifizierung der gegenwärtigen geistigen Strömungen. Er beklagt nur allgemein, daß es seit Ibn Rušd keinen arabischen Denker mehr gebe, den man als Philosophen bezeichnen könnte, und daß sich die Intelligenzija von heute fast ausschließlich mit gesellschaftlichen, praktischen Problemen beschäftige.[213]

---

207 *al-Mītāfīzīqā fī falsafat Ibn Ṭufail.*
208 *al-Manhaǧ*, 14ff.; *Qaḍiyyat al-aṣāla wal-muʿāṣara* Nr. 25, S. 26ff. Diese und die folgenden Thesen liegen allen Ausführungen al-ʿIrāqīs zur islamischen Philosophie explizit oder implizit zugrunde. Ich nenne jeweils nur ein oder zwei Quellen.
209 *al-Mītāfīzīqā*, 12; *Ṯaurat al-ʿaql*, 13, 19; "al-Manhaǧ an-naqdī" (*Muʾtamar*) 77
210 *Qaḍiyyat al-aṣāla wal-muʿāṣara* Nr. 27, S. 40; *Ṯaurat al-ʿaql*, 14ff.
211 *Qaḍiyyat al-aṣāla wal-muʿāṣara* Nr. 25, S. 26f.; *Ṯaurat al-ʿaql*, 18ff.
212 *al-Manhaǧ*, 16 ff.; *Ṯaurat al-ʿaql*, 236f.
213 *aṯ-Ṯaura*, 14f., "al-Manhaǧ an-naqdī" (*Muʾtamar*) 77

Der Ähnlichkeit, die die Grundpositionen al-ʿIrāqīs mit denen von Anṭūn, Tīzīnī und al-Ǧābirī aufweisen, steht ein Unterschied in der Methode gegenüber. al-ʿIrāqī ist, abgesehen von seinen umfangreichen programmatischen Einleitungen, um größtmögliche Objektivität bemüht. Er versucht, alle arabischen Schriften eines Philosophen zu einem bestimmten Gegenstand miteinander zu vergleichen, sie möglichst im Wortlaut wiederzugeben und neuere Sekundärliteratur hinzuzuziehen. Das hat ihm allerdings auch Kritik eingebracht, beschränkt er sich doch bisweilen auf eine Aneinanderreihung von Zitaten und verzichtet auf die eigene Stellungnahme.[214]

Im Vordergrund seiner Studien stehen die Diskussionen islamischer Philosophen und scholastischer Theologen über die Methoden der Erkenntnisgewinnung.

So untersucht er in *al-Falsafa aṭ-ṭabīʿiyya* die naturwissenschaftlichen Lehrmeinungen Avicennas und kritisiert ihn zum einen, weil er zu sehr Aristoteles gefolgt sei und die Theorien anderer Philosphen zu wenig berücksichtigt habe,[215] und zum anderen, weil er naturwissenschaftliche mit metaphysischen und religiösen Fragen vermengt habe.[216]

In *Maḏāhib* befaßt sich al-ʿIrāqī ebenfalls mit der Naturphilosophie Ibn Sīnās. Er vergleicht außerdem dessen Theorien vom göttlichen Wissen und der körperlichen Wiederauferstehung mit denen al-Ġazālīs und kommt zu dem Schluß, der Ḥuǧǧat al-Islām werde zu Unrecht als Philosoph bezeichnet. Des weiteren sucht er zu zeigen, daß die Bestrebungen al-Kindīs, Religion und Philosophie miteinander auszusöhnen, von vorneherein zum Scheitern verurteilt gewesen seien.

Die beiden Bücher über Ibn Rušd, *an-Nazʿa* und "Die kritische Methode in der Philosophie Ibn Rušds" (Abk.: *al-Manhaǧ*)[217] beschäftigen sich fast ausschließlich mit erkenntnistheoretischen Fragen.

In "Eine Rekonstruktion der philosophischen und theologischen Schulen" (Abk.: *Taǧdīd*)[218] geht es zunächst um die unterschiedlichen

---

214 aṣ-Ṣairafī, "Nadwa", 101; Halsā, "Ibn Rušd", 102ff.

215 *al-Falsafa aṭ-ṭabīʿiyya*, 184ff., 298ff.

216 *al-Falsafa aṭ-ṭabīʿiyya*, 396ff. al-ʿIrāqī untersucht u.a. Ibn Sīnās Theorien zu Form und Materie, zu den Ursachen, zu Bewegung, Raum und Zeit.

217 *al-Manhaǧ an-naqdī fī falsafat Ibn Rušd.*

218 *Taǧdīd fī l-maḏāhib al-falsafiyya wal-kalāmiyya.* Ich halte mich an die von al-ʿIrāqī selbst gewählte Übersetzung. *Taǧdīd* wird auf dem Rückumschlag des Buches und in *aš-Šaiḫ Muḥammad ʿAbduh* (S. 11) jeweils mit *Reconstruction* wiedergegeben und in letzterer Schrift mit *iʿādat bināʾ* gleichgesetzt (ibid.)

Kausalitätslehren in der islamischen Geistesgeschichte – Ibn Rušds Position wird, wenngleich nicht uneingeschränkt, als vorbildlich für die Neubegründung des philosophischen Denkens bewertet;[219] anschließend werden die verschiedenen theologischen Theorien zur Prädestination behandelt. Als ein Beispiel für die großartige intellektuelle Leistung Ibn Rušds wird schließlich auf über sechzig Seiten der große "Metaphysik"-Kommentar zusammengefaßt.

Die Schrift "Die Revolution der Vernunft in der arabischen Philosophie" (Abk.: *Ṯaurat al-ʿaql)*[220] ist den Erkenntnismethoden der islamischen scholastischen Theologen und Philosophen gewidmet. al-ʿIrāqī gibt der apodiktischen Beweisführung den Vorzug[221] und unterzieht al-Fārābīs Emanationstheorie sowie Ibn Sīnās mystische Tendenzen starker Kritik.[222]

In der Studie zur Metaphysik Ibn Ṭufails (Abk.: *al-Mītāfīzīqā)* schließlich sucht al-ʿIrāqī in erster Linie zu beweisen, daß Ibn Ṭufail ein Rationalist und kein Mystiker war.[223]

al-ʿIrāqīs Konzept einer "Revolution der Vernunft"

al-ʿIrāqī befaßt sich im Vergleich zu anderen Ibn-Rušd-Rezipienten seiner Zeit nur kurz mit den möglichen Ursachen des Niedergangs der arabischen Kultur und beschreibt seine Vorstellung von der "Wiederbelebung des geisten Erbes" (*iḥyāʾ at-turāṯ)*[224] ebenfalls verhältnismäßig knapp.

Den Verfall der islamischen Philosophie und Kultur führt er wie Anṭūn, ʿAmmāra, Ḥanafī, Tīzīnī, al-Ǧābirī und Maḥmūd hauptsächlich auf al-Ġazālīs Angriff gegen die *falsafa* und die darauffolgenden Attacken weiterer Religionsgelehrter zurück.[225] Auf diese Weise habe die arabische Kultur einen "geschlossenen Weg" eingeschlagen *(ṭarīq muġlaq)* und bis in die Gegenwart den "offenen Weg" *(ṭarīq maftūḥ)* der Philosophen verlassen, den Weg, auf dem die Welt rational erschlossen wird.[226]

---

219 *Taǧdīd*, 135-145; s. Kap. III 2b).
220 *Ṯaurat al-ʿaql fī l-falsafa al-ʿarabiyya.*
221 *Ṯaurat al-ʿaql*, 69ff.
222 *Ṯaurat al-ʿaql*, 113ff., 208, 235f., 251f.
223 *al-Mītāfīzīqā*, 22f., 193ff. et passim. al-ʿIrāqī übt allerdings Kritik an Ḥayy b. Yaqẓāns Gottesschau, denn sie vermenge Rationales und Irrationales (ibid., 200).
224 *Taǧdīd*, 19.
225 *Taǧdīd*, 30; "Qaḍiyyat al-aṣāla wal-muʿāṣara" Nr. 27, 40-43.
226 "Qaḍiyyat al-aṣāla wal-muʿāṣara" Nr. 27, 40-43; ibid., Nr. 42, 26-29, 74.

Ebenso wie die Ibn-Rušd-Rezipienten seiner Zeit stellt auch al-ᶜIrāqī seine Bemühungen, der arabischen Welt durch die Wiederbelebung der rationalistischen Aspekte der islamischen Philosophie und deren Weiterentwicklung zu einem zeitgemäßen philosophischen System zur geistigen Selbständigkeit zu verhelfen, in den Kontext von "Authentizität und Modernität".[227] Wie jene wendet er sich sowohl gegen eine ausschließliche Orientierung am Vergangenen als auch gegen dessen pauschale Verdammung zugunsten einer westlich geprägten Modernität: "Wer seine Vergangenheit vergißt, hat weder Gegenwart noch Zukunft".[228]

al-ᶜIrāqī bezeichnet sein Vorhaben, wie bereits kurz erwähnt, als eine "Revolution der Vernunft" (*ṯaurat al-ᶜaql*)[229] oder auch als eine "Revolution von innen" (*ṯaura min ad-dāḫil*), die durch die Rekonstruktion der rationalistischen Ansätze in der eigenen Geistesgeschichte nach Maßgabe der heute im westlichen philosophischen Diskurs geltenden Auffassung von Vernunft bewirkt werden soll.[230] Mit diesem Ansatz sieht er sich in Einklang mit ᶜAbduhs Streben, Fortschritt durch einen kritischen Rückgriff auf die eigene Vergangenheit herbeizuführen und dabei den Wandel der Zeiten zu berücksichtigen. al-ᶜIrāqī übt zwar auch Kritik an ᶜAbduh, vor allem an seiner apologetischer Verteidigung des Islam, an seiner Leugnung, daß im Islam die Meinungsfreiheit bedroht worden sei, an seinem Verständnis der islamischen Philosophie und an seiner bisweilen europafeindlichen Haltung; dennoch hebt er diese Parallele stärker hervor als seine Kritik.[231] Im Vergleich zu den reaktionären und rückschrittlichen Lehren, die heute die islamischen Würdenträgern in der gesamten arabischen Welt verbreiteten, erklärt er die Ideen ᶜAbduhs für fortschrittlich.[232]

---

227 al-ᶜIrāqī verfaßte zu diesem Thema eine dreiteilige Artikelserie *Qadiyyat al-aṣāla wal-muᶜāṣara fī falsafatinā al-ᶜarabiyya*; s.a. *al-Mītāfīzīqā*, 12f.

228 *Maḏāhib*, 16; *Qaḍiyyat al-aṣāla wal-muᶜāṣara* Nr. 25, 62f.

229 *Ṯaurat al-ᶜaql*, 13-34. Er bezeichnet sie auch als *ṯaura ᶜaqliyya* (ibid., 34).

230 *Ṯaurat al-ᶜaql*, 13-20, 166f. Unter Rekonstruktion (*taǧdīd*) versteht al-ᶜIrāqī, "die Stimme der Vernunft zu erheben und das Irrationale zum Schweigen zu bringen" (*rafᶜ ṣaut al-ᶜaql wa-isqāṭ ṣaut al-lā-maᶜqūl*) (ibid., 16). Er räumt ein, daß sich auch "die Vernunft" irre, betont aber, daß sie allein in der Lage sei, ihre Irrtümer zu erkennen und auszumerzen (ibid., 34). al-ᶜIrāqī prophezeit der *umma* (er spezifiziert sie nicht) "Stagnation und Tod", wenn sie nicht bald den Weg der Vernunft einschlage; diesem Schicksal entgegenzuwirken, betrachtet er als sein Lebensziel (*Ṯaurat al-ᶜaql*, 33f.).

231 al-ᶜIrāqī, *aš-Šaiḫ Muhammad ᶜAbduh*, 11f., 19-25, 34-36, 42-44.

232 al-ᶜIrāqī, *aš-Šaiḫ Muhammad ᶜAbduh*, 26.

al-ʿIrāqī ist jedoch im Unterschied zu ʿAbduh und zu den Ibn-Rušd-Rezipienten seiner Zeit weniger um die islamische Kultur als Ganzes bemüht und weist sowohl die 'Politisierung der Philosophie' als auch die der Religion zurück. Sein Streben richtet sich vielmehr auf die Begründung bzw. Neubegründung philosophischer Schulen, denn die Philosophie sei das Rückgrat einer Kultur. Es gebe heute zwar eine Reihe ernstzunehmender arabischer Denker, die um gesellschaftliche und geistige Reform bemüht seien; indes erreichten sie nicht das Niveau eines Philosophen.[233]

Der "Revolution von innen" stellt al-ʿIrāqī die "Revolution von außen" (*ṯaura min al-ḫāriǧ*) gegenüber, die er als nicht einheitlich begreift. Er faßt darunter zum einen den Kampf gegen rationalistisches Denken mittels der Wiederbelebung philosophiefeindlicher Stellungnahmen von Ḥanbaliten und Ašʿariten. Zum anderen bezeichnet er damit den geistigen Umsturz, der durch den Import westlichen Wissens herbeigeführt werden soll und dem die Auffassung zugrundeliegt, rationalistisches Denken sei den Arabern fremd.[234] Hier distanziert er sich auch von Zakī Naǧīb Maḥmūd.[235]

Kritik an der arabischen Philosophiegeschichtsschreibung

al-ʿIrāqī zeigt sich pessimistisch angesichts des gegenwärtigen Standes der arabischen Forschung auf dem Gebiet der eigenen Philosophiegeschichte: Sie komme über die Edition philosophischer Werke und Studien, die sich im Bereich der Nacherzählung bewegten, nicht hinaus. Die Ursache sieht er – zumindest für Ägypten – darin, daß über die Publikation philosophischer Schriften die Hüter der Tradition (*aṣḥāb at-taqlīd*) zu entscheiden hätten.[236]

Besonders häufig und heftig kritisiert al-ʿIrāqī die "pseudophilosophischen Institute" (*ašbāh aqsām al-falsafa*), wie er die Kairiner *Dār al-ʿulūm* und die *Kulliyyat Uṣūl ad-Dīn* der Azhar nennt.[237] Er greift ihre "Pseudoforscher" (*ašbāh ad-dārisīn*) an, weil sie die islamische Philosophie auf die Versöhnungsversuche zwischen Vernunft und

---

[233] *Ṯaurat al-ʿaql*, 14, 19f. (al-ʿIrāqī nennt hier keine Namen); Gespräch mit dem Autor am 2.2.1989. Muḥammad ʿAbduh bezeichnet er z.B. als Denker, als Intellektuellen (*mufakkir*) und ausdrücklich nicht als Philosophen (*aš-Šaiḫ Muḥammad ʿAbduh*, 10).

[234] *Ṯaurat al-ʿaql*, 18, 166f.

[235] *Ṯaurat al-ʿaql*, 16 Anm. 2.

[236] *Taǧdīd*, 19f.

[237] *al-Mītāfīzīqā*, 11 Anm. 1, 16 Anm. 1; *Ṯaurat al-ʿaql*, 13f. Anm. 1, 16; *al-Manhaǧ*, 19 Anm. 4; *an-Nazʿa*, 21, 24 Anm. 1, 25, 29 Anm. 2; *Taǧdīd*, 17ff.

Glauben reduzierten. Die Einengung der arabischen Philosophiegeschichte auf diese Versuche bezeichnet al-ʿIrāqī als "die traditionelle Sicht" (*an-naẓra at-taqlīdiyya*) und als "geschlossenen Weg" (*ṭarīq muġlaq*), welcher der Philosophie keinen Freiraum lasse.[238] Die Bemühungen der *falāsifa* um eine Versöhnung mit der Religion bildeten nur einen kleinen Ausschnitt aus dem breiten Themenspektrum, mit dem sie sich befaßten. Wer sie zum Angelpunkt mache, verfälsche nicht nur die eigene Geistesgeschichte, sondern belebe Fragen, die heute auch im arabischen Raum ihre Relevanz verloren hätten. al-ʿIrāqī erklärt zudem die "mittelalterlichen" Versöhnungsbestrebungen selbst für mißlungen, sei doch entweder die Philosophie zur Magd der Religion oder aber die Religion zur Magd der Philosophie gemacht worden. Dieses Mißlingen aber liege in der Natur der Sache, denn Glaube und Vernunft seien zwei verschiedene Dinge.[239] al-ʿIrāqī beklagt und fürchtet, so scheint es, vor allem das hinter dem Studium der Versöhnungsversuche stehende Ziel, diese vermeintliche Harmonie fortführen zu wollen.

Dementsprechend meidet al-ʿIrāqī die Bezeichnung "islamische Philosophie" und spricht stattdessen von "arabischer Philosophie": Maßstab der Philosophie sei die Vernunft und nicht die Religion.[240] Die "arabische Philosophie" umfaßt bei ihm ausschließlich die "hellenistische Philosophie". *Kalām*, *uṣūl al-fiqh* und *taṣawwuf*, grenzt er mit dem Hinweis auf deren vom philosophischen Standpunkt aus gesehen unzureichende dialektische oder "mystische" Prämissen nachdrücklich aus.[241] al-ʿIrāqī erkennt, und hierin folgt er Ibn Rušd, allein die apodiktische Beweisführung als im eigentlichen Sinne philosophisch an.[242] Die Tatsache, daß sie von den Griechen übernommen wurde, bedeutet für al-ʿIrāqī keineswegs einen Mangel an Authentizität. An die Adresse derjenigen gerichtet, die den Wert der "hellenistischen Philosophie" aufgrund ihrer starken Beeinflussung durch das griechische Denken gering bemessen oder sie gar für unauthentisch erklären, schreibt er, jeder Denker stehe natürlicherweise unter dem Einfluß eines anderen. Die gegenseitige Befruchtung der Kulturen ist für al-ʿIrāqī eine Selbstverständlichkeit. So wendet er sich auch gegen die Versuche einiger arabischer Ideenhistoriker, den Einfluß griechischer Denker auf islamische

---

[238] *Maḏāhib*, 15; *Qaḍiyyat al-aṣāla wal-muʿāṣara*, Nr 27, 40-43.
[239] *Maḏāhib*, 47f.
[240] Gespräch mit dem Autor am 2.2.1989. "Islam" bezeichnet für al-ʿIrāqī in erster Linie die Religion und nicht die Kultur
[241] *Maḏāhib*, 16.
[242] *Ṯaurat al-ʿaql*, 21ff., 27, 42f. 69ff., 77f., *an-Nazʿa* 25f. *Taǧdīd*, 25f

Philosophen zu leugnen, um auf diese Weise ihre Ideen als authentisch islamisch deklarieren zu können.[243]

Des weiteren kritisiert al-ʿIrāqī, ebenso wie Zakī Naǧīb Maḥmūd, die Analogien, die arabische Philosophiehistoriker zwischen einigen grundlegenden Ideen und Methoden islamischer Denker und neuzeitlichen europäischen Philosophen herstellen, um auf diese Weise islamische Denker zu deren Vorläufern zu machen. Besonders ausführlich setzt er sich mit dem am häufigsten angestellten Vergleich zwischen al-Ġazālīs und Humes Begriff der "Gewohnheit" auseinander.[244]

al-ʿIrāqīs "rationale Rekonstruktionsmethode"

al-ʿIrāqī setzt diesen verschiedenen Umgangsweisen mit der islamischen Philosophie seine, wie er sie nennt, "rationale Rekonstruktionsmethode" *(manhaǧ ʿaqlī taǧdīdī)*, entgegen: Das Denken eines Philosophen muß als Ganzes und darf nicht nur in Ausschnitten studiert werden. Es ist in seinen historischen Kontext zu stellen, jedoch darf der Forscher es nicht dabei bewenden lassen. Ebenso wie die anderen Ibn-Rušd-Rezipienten seiner Zeit fordert er, zwischen den Zeilen zu lesen und, vom gegenwärtigen Kenntnisstand und den heutigen Erfordernissen ausgehend, entweder Kritik zu üben oder bestimmte Ideen zu aktualisieren. Diese kritische Analyse bezeichnet er als "vertikales Denken" *(fikr ra'sī)* im Gegensatz zum "horizontalen Denken" *(fikr ufuqī)*, das er als oberflächlich und repetitiv beschreibt.[245] Im Unterschied zu seinen Kollegen läßt al-ʿIrāqi es bei diesen methodischen Überlegungen bewenden und legt keine weiteren Einzelheiten dar.

al-ʿIrāqīs Ibn-Rušd-Interpretation

Ibn Rušd kann als die rationalistische Leitfigur al-ʿIrāqīs bezeichnet werden. Er sieht in ihm den Philosophen par excellence, der in der Lage

---

[243] *al-Mītāfīzīqiyya*, 11f., 23f., 204; *Maḏāhib*, 20; *al-Falsafa aṭ-ṭabīʿiyya*, 26; *Qaḍiyyat al-aṣāla wal-muʿāṣara* Nr. 25, 64.

[244] *Ṯaurat al-ʿaql*, 17; *Maḏāhib*, 20f.; *Qaḍiyyat al-aṣāla wal-muʿāṣara* Nr. 25, 65.; s. Kap. III 2b). Er nennt außerdem die Parallele, die zwischen Ibn Taimiyyas Angriff auf die aristotelische Logik und der Kritik neuzeitlicher Philosophen an dieser Logik gezogen wird (*Maḏāhib*, 21; *Qaḍiyyat al-aṣāla wal-muʿāṣara* Nr. 25, 65). Höchstwahrscheinlich denkt er dabei an ʿAlī Sāmī an-Naššār. Darüber hinaus übt er Kritik an dem Versuch, bei den Existentialisten die muʿtazilitische Lehre von der menschlichen Willensfreiheit wiederzufinden (*Maḏāhib*, 21; *Qaḍiyyat al-aṣāla wal-muʿāṣara* Nr. 25, 64f.; al-ʿIrāqī nennt keine Namen).

[245] *Taǧdīd*, 15ff.; *Ṯaurat al-ʿaql*, 13ff.; *an-Nazʿa*, 19ff.; "Qaḍiyyat al-aṣāla wal-muʿāṣara" Nr 42, 25-29, 74.

ist, die Verbindung zwischen Gegenwart und Vergangenheit herzustellen und die "arabische *umma*" vom "geschlossenen Weg" der blinden Nachahmung *(taqlīd)*, des Aberglaubens und Irrationalismus auf den "offenen Weg" der Vernunft und des Fortschritts zu führen.[246] "Es ist gewiß," so schreibt al-ʿIrāqī 1988 und 1993 in einem recht programmatischen Artikel über "Ibn Rušd und unsere zeitgenössische geistige Wirklichkeit",[247]

> daß wir in den Lektionen Ibn Rušds das Beste vom Besten finden werden, darunter die Grundlagen der Aufklärung, die Stützpfosten der geistigen Wachheit (*al-yaqẓa al-fikriyya*), den Angelpunkt (*miḥwar*) der großen Bewußtheit (*ṣaḥwa*) und den Pfeiler der immerwährenden schöpferischen Entwicklung nach vorn.[248]

al-ʿIrāqī hebt dabei die aufklärerische Rolle Ibn Rušds für Europa hervor und versteht unter dessen "Lektionen" die Verteidigung der Philosophie bzw. des rationalen Denkens, seinen kritischen Geist und seine Offenheit gegenüber dem Wissen fremder Völker.[249] Diesen Aspekten des averroischen Denkens widmet sich al-ʿIrāqī, unterschiedlich akzentuiert, in beinahe allen Schriften. Dergestalt programmatisch wie in den eben zitierten Worten zeigt sich al-ʿIrāqī relativ häufig. Nicht nur seine Zeitungsartikel, sondern auch die Einleitungen zu seinen Büchern sind – die universitären Abschlußarbeiten ausgenommen – in einem ähnlichen Stil gehalten. Die eigentliche Darstellung und Interpretation der Quellen bleibt davon aber unberührt. Hier zeichnet sich al-ʿIrāqī durch das Bestreben nach größtmöglicher Objektivität, d.h. nach Textnähe und historischer Genauigkeit, aus. Im Unterschied zu einigen der hier skizzierten Ibn-Rušd-Rezipienten seiner Zeit hat al-ʿIrāqī sein Ibn-Rušd-Bild im Verlauf seiner 25jährigen Schaffensperiode nicht verändert.

---

246 "Ibn Rušd", 36-41; "Qaḍiyyat al-aṣāla wal-muʿāṣara" Nr. 27, S. 41, 43, Nr. 42, S. 25-29, 74. (al-ʿIrāqī bezeichnet Ibn Rušd in dieser Artikelserie sowie in *an-Nazʿa* [S. 20] als *ṣāḥib aṭ-ṭarīq al-maftūḥ*.)

247 "Ibn Rušd wa-wāqiʿunā l-fikrī l-muʿāṣir." Diesen 1988 in der ägyptischen Kulturzeitschrift *al-Qāhira* erschienenen Artikel veröffentlichte al-ʿIrāqī fast unverändert erneut im Jahre 1993 unter dem Titel "Falsafat Ibn Rušd wa-fikrunā al-ʿarabī al-muʿāṣir" in einer von ihm herausgegebenen, Ibn Rušd gewidmeten Aufsatzsammlung.

248 "Ibn Rušd", 36.

249 "Ibn Rušd", 36ff.

al-ʿIrāqīs Ibn-Rušd-Schriften

Die folgende Übersicht erfaßt nur die Veröffentlichungen, in denen sich al-ʿIrāqī ausschließlich mit Ibn Rušd befaßt. Die übrigen für seine Interpretation relevanten Publikationen werden erst bei der anschließenden Darlegung der Einzelpunkte berücksichtigt.

In *an-Nazʿa al-ʿaqliyya fī falsafat Ibn Rušd*, seinem ersten Buch, widmet sich al-ʿIrāqī eingehend der averroischen Erkenntnistheorie und sucht Ibn Rušds rationalistische Tendenz außerdem am Beispiel einiger anderer Ideen deutlich zu machen. Im Vordergrund stehen die Lehren von der Ewigkeit der Welt, von der Konjunktion des materiellen mit dem aktiven Intellekt, von der Unsterblichkeit der Seele, der Prädestination, der Existenz Gottes, der Harmonie von Vernunft und Glauben sowie seine Aussagen zu den Wundern und der Entsendung der Propheten.[250]

In seiner zweiten Ibn-Rušd-Monographie, *al-Manhağ an-naqdī fī falsafat Ibn Rušd*, befaßt sich al-ʿIrāqī zum einen mit der Kritik Ibn Rušds an den avicennischen, ašʿaritischen, muʿtazilitischen, ẓāhiritischen und mystischen Erkenntnismethoden; zum anderen untersucht er seine Argumente gegen die Gottesbeweise der *mutakallimūn* und deren Bestimmungen von Gottes Wesen und Attributen, vom Wunder und der Entsendung der Propheten. Schließlich legt er die Widerlegungen des avicennischen Gottesbeweises, der Emanationstheorie und seiner Prinzipienlehre der Physik dar.[251]

Ebenfalls einem bestimmten Aspekt ist ein umfangreicher Aufsatz aus dem Jahre 1971 gewidmet,[252] der 1973 mit leichten Abänderungen in das Buch *Tağdīd fī l-maḏāhib al-falsafiyya wal-kalāmiyya* aufgenommen wurde.[253] al-ʿIrāqī faßt darin die einzelnen Kapitel des großen Kommentars zur "Metaphysik" zusammen. Er nimmt dazu selbst allerdings kaum Stellung, sondern charakterisiert ihn nur ganz allgemein

---

[250] Cruz Hernández versteht *an-Nazʿa* m. E. vollkommen ungerechtfertigterweise als eine, wenn auch moderate, Fortführung von Maḥmūd Qāsims Ibn-Rušd-Interpretation im Sinne einer "panislamistischen Assimilation" (*Vida*, 307). Denn weder macht sich al-ʿIrāqī für "den Islam" stark, noch eignet er sich irgendeine der Positionen und Interpretationen Qāsims an. Im Gegenteil, er wirft ihm vor, Ibn Rušds Lehren in *Naẓariyyat al-maʿrifa* und *Ibn Rušd al-failasūf al-muftarā ʿalaihi* durch zahlreiche Fehler und Verdrehungen entstellt zu haben (*an-Nazʿa*, 24 Anm. 1).

[251] Der gleichnamige Aufsatz ("al-Manhağ an-naqdī fī falsafat Ibn Rušd"), der als Beitrag zur algerischen Ibn-Rušd-Konferenz von 1978 erschien, ist eine knappe Zusammenfassung dieses Buches.

[252] "Tafsīr Mā baʿda ṭ-ṭabīʿa li-ibn Rušd"

[253] *Tağdīd*, 217-264. Im Unterschied zum Buch widmet al-ʿIrāqī in dem Aufsatz einige Seiten dem Werk von Ibn Rušd und beschäftigt sich weniger ausführlich mit den

als eines der "wichtigsten philosophischen Werke" Ibn Rušds, wobei er auf die Bedeutung dieses Kommentars für das mittelalterliche Europa hinweist.[254]

Drei bzw. zwei weitere Einzelschriften[255] zeigen Ibn Rušd aus einem etwas breiteren Blickwinkel, indem viele der genannten Punkte sowie die Kausalitätslehre kurz umrissen werden. Sie sind deutlich an ein breites Publikum gerichtet, denn es "fehlen" die Anmerkungen, der Stil ist weniger akademisch und der Aufruf zum Rationalismus steht ganz im Vordergrund.

In den Veröffentlichungen, in denen al-ʿIrāqī neben Ibn Rušd auch andere islamische Philosophen und Theologen untersucht, kommt neben den genannten Punkten vor allem noch die Kausalitätstheorie zum Tragen. Auf andere Gebiete wie Medizin[256] und *fiqh*[257] geht al-ʿIrāqī zwar etwas ein, sie werden aber nicht direkt in den Kontext von "Authentizität und Modernität" gestellt. Ibn Rušds spezifisch politische Lehren spielen bei al-ʿIrāqī überhaupt keine Rolle.

Im Vergleich zu allen in dieser Arbeit untersuchten Rezipienten zieht al-ʿIrāqī mit Abstand die meisten Quellen heran. Neben den vier philosophisch-theologischen Traktaten[258] konsultiert er in der Regel *TMBT*, *Tmbt*[259] sowie *Tn.*[260] In *an-Nazʿa* und *al-Manhaǧ* zieht er außerdem folgende seinerzeit auf arabisch z.T. nur in Handschriften erhaltene Kommentare zu Rate: *Kitāb as-Samāʿ aṭ-ṭabīʿī, Kitāb as-Samāʾ wal-ʿālam, Kitāb al-Āṯār al-ʿulwiyya, Kitāb al-Kaun wal-fasād;*[261] *Talḫīṣ Kitāb al-ʿIbāra;*[262] *Talḫīṣ Kitāb al-Maqūlāt;*[263] *Talḫīṣ Kitāb al-Qiyās, Talḫīṣ*

---

[254] *Taǧdīd*, 218f.

[255] Die beiden bereits genannten, fast identischen Artikel "Ibn Rušd wa-wāqiʿunā al-fikrī al-muʿāṣir" und "Falsafat Ibn Rušd wa-fikrunā al-ʿarabī al-muʿāṣir" sowie "Intiṣār al-ʿaql fī falsafat Ibn Rušd."

[256] In *an-Nazʿa* (55-63) gibt al-ʿIrāqī den Aufbau der *Kulliyyāt* wieder. Er weist dort (ibid., 55 Anm. 1) auf einen Aufsatz zu diesem Thema hin, der mir leider nicht zugänglich war: "Ibn Rušd, aṭ-ṭabīb al-islāmī", in: *al-Waʿy al-islāmī*, Kuwait Mai 1970.

[257] al-ʿIrāqī merkt an, daß Ibn Rušds Kritik- und Urteilsfähigkeit auch durch das Richteramt und seine rechtswissenschaftlichen Arbeiten geschult wurde (*al-Manhaǧ*, 21f.; "al-Manhaǧ", 78-80).

[258] *T-T* meist in der Kairiner Ausgabe von 1903 unter Hinzuziehung von van den Berghs Übersetzung; *Faṣl* und *Ḍamīma* in einer Kairiner *Falsafat Ibn Rušd*-Ausgabe; *al-Kašf* in der Edition von Maḥmūd Qāsim (al-ʿIrāqī weist mit Nachdruck daraufhin, daß er sich nicht auf die Einleitung stütze, da sie von Fehlern und Verfälschungen strotze [*an-Nazʿa*, 369 Anm. 1]).

[259] Ed. ʿUṯmān Amīn.

[260] Ed. al-Ahwānī.

[261] Ed. Haidarabad 1947.

[262] Handschrift in *Dār al-kutub al-misriyya*

Kitāb al-Burhān;[264] *Talḫīṣ Kitāb al-Ḫaṭāba*, *Talḫīṣ Kitāb aš-Šiʿr*, *Talḫīṣ Kitāb al-Ḥiss wal-maḥsūs*;[265] sowie den Traktat *Hal yattaṣilu bil-ʿaql al-hayūlānī al-ʿaql al-faʿʿāl* (*Tn*-Appendix).[266]

Im Gegensatz zu vielen anderen arabischen Rezipienten hält al-ʿIrāqī es für äußerst wichtig, Ibn Rušds Aristoteles-Kommentare und seine sogenannten genuinen Schriften als eine Einheit zu lesen. Er ist der Ansicht, daß die Kommentare die eigenen Lehren Ibn Rušds ebenso enthalten wie die theologisch-philosophischen Traktate,[267] und bemüht sich zu berücksichtigen, für welchen Leserkreis die einzelnen Schriften bestimmt sind.

Die Kennzeichen von Ibn Rušds kritisch-rationalistischem Geist

Die beiden Charakteristika Ibn Rušds, die al-ʿIrāqī wiederbeleben möchte, seinen Rationalismus und kritischen Geist, sind derart miteinander verschränkt, daß sie im folgenden nicht voneinander getrennt, sondern zusammen behandelt werden. Es lassen sich vier Komplexe unterscheiden, die für al-ʿIrāqī eine Rolle spielen:

1. Ibn Rušds Kritik an den Methoden anderer und seine Alternative;
2. Ibn Rušds inhaltliche Kritik an bestimmten islamischen philosophischen und theologischen Lehren;
3. Parallelen zwischen Ibn Rušd, anderen *falāsifa* und den *mutakallimūn*;
4. Averroische Lehren, die al-ʿIrāqī kritisiert.

1. Ibn Rušds Kritik an den Methoden anderer und seine Alternative

Es ist die in Kap. I 1) umrissene Kritik am rhetorischen und dialektischen Weg der Theologen,[268] an Ibn Sīnās Methode, wenn sie der der *mutakallimūn* gleichkommt[269] oder sogar wie im Falle der Emanations-

[264] Handschrift in *Dār al-kutub al-miṣriyya*.
[265] Ed. Badawī.
[266] Ed. al-Ahwānī. An Sekundärliteratur zu Ibn Rušd zieht al-ʿIrāqī in *an-Nazʿa* und *al-Manhaǧ* vorwiegend die folgenden Autoren heran: Allard, Arnaldez, de Boer, Carra de Vaux, Cruz Hernández, Gauthier, Mehren, Munk, Quadri, Renan sowie Anṭūn, Faḫrī, Hourani, Karam, M. Y. Mūsā und Nādir.
[267] *an-Nazʿa*, 71, 72-74, 296, 366; *Maḏāhib*, 22: *Taǧdīd*, 219f., 259.
[268] *al-Manhaǧ*, bes. 47-62.

lehre schwächer ist[270] sowie an der literalistischen Koranauslegung,[271] die al-ʿIrāqī in den Vordergrund stellt. In diesem Zusammenhang befürwortet al-ʿIrāqī auch den *ta'wīl*, dessen Aufgabe als Harmoniestifter er, wie bereits gesagt, für überholt erklärt.[272] al-ʿIrāqī macht sich alle diese Kritikpunkte selbst zu eigen.[273] Er hebt des weiteren Ibn Rušds Kritik am "irrationalen" Erkenntnisweg der Ṣūfīs hervor und weitet sie sogar noch aus, denn er wirft Ibn Sīnā vor, in seinen "mystischen" Werken vom rechten Erkenntnisweg abgekommen zu sein, und bezieht sich dabei auf Ibn Rušds allgemeine Kritik an der mystischen Erkenntnis.[274]

Diesen Methoden und Prinzipien der Erkenntnisgewinnung setzt al-ʿIrāqī Ibn Rušds auf Aristoteles gründende Lehre vom demonstrativen Beweis entgegen, den er mit Ibn Rušd als die höchste Stufe des *ʿaql* definiert.[275] Allerdings weist er – zumindest in *aṯ-Ṯaura* – darauf hin, daß Vernunft und Verstand (*ʿaql*) ihre Bedeutung mit dem Wandel der Zeiten verändern und Ibn Rušd insofern nur ein Symbol für das am weitesten fortgeschrittene rationale Denken seiner Zeit, aber kein unmittelbares Vorbild sei.[276]

al-ʿIrāqī stellt auch noch einen anderen, von den übrigen Rezipienten kaum beachteten Aspekt der averroischen Methodenkritik heraus: den Vorwurf an al-Ġazālī, Aristoteles anzugreifen, obwohl er ihn nur aus zweiter Hand, nämlich durch Ibn Sīnās (oft falsche) Interpretation, kenne. Für al-ʿIrāqī steckt darin eine "methodische Grundregel von höchster Präzision, die es zu befolgen gilt, d.h. daß wir, wenn wir die Lehren eines Philosophen untersuchen wollen, seine eigenen Bücher zur Hand nehmen müssen."[277]

---

270 *al-Manhağ*, 220, 223; *Ṯaurat al-ʿaql*, 23f.

271 *al-Manhağ*, 233-251; "al-Manhağ", 82. Er bezieht sich vor allem auf die Kritik Ibn Rušds am Gottesbeweis der Ḥašwiyya (nach *al-Kašf*, Ed. Müller, 28f.; Ed. Qāsim, 134f.)

272 *al-Manhağ*, 233-251; "al-Manhağ", 80-84; s.a. Kap. III 1 c).

273 *al-Manhağ*, 216-218; *Ṯaurat al-ʿaql*, 22ff., 42, 69ff., 77f., 253f., et passim; *Maḏāhib*, 17.

274 *Ṯaurat al-ʿaql*, 160ff., 235ff., 239; *al-Manhağ*, 259ff.; "al-Manhağ", 85; *an-Nazʿa*, 126ff.

275 *Ṯaurat al-ʿaql*, 21ff., *al-Manhağ*, bes. 47f.; *an-Nazʿa*, 63, 81, 310 et passim.

2. Ibn Rušds inhaltliche Kritik an bestimmten islamischen philosophischen und theologischen Lehren

Es gibt eine begrenzte Anzahl von averroischen Äußerungen und Lehren, die al-ʿIrāqī wiederholt als Kennzeichen für den kritischen Geist Ibn Rušds bzw. für seinen Rationalismus anführt: die Kritik am avicennischen Kontingenzbeweis für die Existenz Gottes, an der ašʿaritischen Lehre von der Kausalität und den Wundern und an al-Ġazālīs Argumenten gegen die Weltewigkeitstheorie, sowie seine Äußerungen zur Frage der körperlichen Wiederauferstehung und zur menschlichen Willensfreiheit.

al-ʿIrāqī übernimmt alle diese Kritikpunkte, ohne deshalb Ibn Rušds Alternativen immer zuzustimmen, und er läßt bisweilen offen, welche Meinung er selbst vertritt.

Von den Einwänden Ibn Rušds gegen den avicennischen Kontingenzbeweis für die Existenz Gottes unterstreicht er zum einen wieder einen methodischen Aspekt. Er hebt hervor, daß Ibn Sīnā mit seinem Verständnis der Natur des Möglichen als verursacht und der des Notwendigen als nicht verursacht einer Prämisse der Ašʿariten, d.h. einer bloß wahrscheinlichen und nicht gewissen Prämisse gefolgt sei und den Weg der Philosophie verlassen habe.[278] Zum anderen meint al-ʿIrāqī, hinter Ibn Rušds Kritik stehe der Versuch, die Lehre von der notwendigen Kausalverbindung zwischen den Dingen zu bewahren.[279] Die Kausalitätstheorie Ibn Rušds hält al-ʿIrāqī zwar nicht in allen Punkten für richtig, er verteidigt sie aber gegenüber der Leugnung von notwendigen Kausalbeziehungen.[280] Von Ibn Rušds Auffassung der Wunder stellt al-ʿIrāqī ebenfalls die Aussagen in den Vordergrund, welche auf dem Glauben an das Kausalprinzip beruhen.[281]

Die averroische Kritik an al-Ġazālīs Argumenten gegen die Weltewigkeitstheorie bezeichnet al-ʿIrāqī als durchweg rationalistisch, suche Ibn Rušd doch immer nach Ursache und Motiv und orientiere sich dabei an dem, was am wahrscheinlichsten ist.[282] Im Unterschied zu Ti-

---

[278] "al-Manhaǧ", 91-95 (nach *T-T*, Ed. Bouyges, 276-280 und *al-Kašf*, Ed. Müller, 39; Ed. Qāsim, 146), *al-Manhaǧ*, 215-218, 63ff. Ibn Rušd läßt die Verknüpfung von Verursachtsein und Möglichsein nur für die Welt des Vergänglichen gelten, nicht aber für die supralunare Welt (*T-T*, Ed. Bouyges, 236).

[279] *Ṯaurat al-ʿaql*, 113f.; "al-Manhaǧ", 94f.; *al-Manhaǧ*, 218; s. Kap. III 2 b).

[280] *Taǧdīd*, 135-145; "Ibn Rušd", 40; "al-Insān", 149; s. Kap. III 2 b).

[281] *al-Manhaǧ*, 147ff.; *an-Nazʿa*, 349-360; s. Kap. III 2 a).

[282] *an-Nazʿa*, 138-195 (überwiegend nach *T-T*); *Taǧdīd*, 250-259 (überwiegend nach *TMBṬ*), *al-Manhaǧ* (überwiegend nach *al-Kašf*), 68ff. al-ʿIrāqi beschränkt sich darauf, die einzelnen Beweise für die Ewigkeit und dafür, daß die Welt "immerwährend im

zīnī und Anṭūn heute sowie zu den Theologen zur Zeit Ibn Rušds, welche die Weltewigkeitslehre Ibn Rušds als Leugnung Gottes verstehen, meint al-ʿIrāqī, dazu biete Ibn Rušd keine Grundlage, denn Gott und Welt seien bei ihm notwendig miteinander verbunden.[283]

Ibn Rušds Äußerungen in *al-Kašf* zur Möglichkeit der körperlichen Wiederauferstehung in einem anderen Körper interpretiert al-ʿIrāqī unter Hinzuziehung von *T-T* und dem kleinen Kommentar zu "De generatione et corruptione" als klaren Beweis dafür, daß Ibn Rušd die Unsterblichkeit der Gattung, nicht aber des einzelnen Individuums lehrte.[284] al-ʿIrāqī bezieht zu dieser Lehre inhaltlich nur indirekt Stellung, indem er sich von der averroischen Lehre der Unsterblichkeit des kollektiven und der Vergänglichkeit des individuellen Intellekts distanziert.[285] Er unterstreicht vor allem den Rationalismus Ibn Rušds, der sich in dem philosophischen Prinzip offenbare, daß kein Ding, wenn es einmal vergangen ist, als dasselbe wiederkehren wird. al-ʿIrāqī weist hier darauf hin, daß Ibn Rušd berechtigterweise an diesem Prinzip festgehalten habe, weil dieses Prinzip auf logischer Notwendigkeit beruhe, während die Idee von der identischen Wiederkehr in wahrscheinlichen Prämissen gründe.[286]

Es ist die Frage der Unsterblichkeit, bei der sich al-ʿIrāqī kritisch gegenüber ʿAbduhs Ibn-Rušd-Verständnis äußert. Er wirft ihm vor, daß er dadurch, daß er Ibn Rušd die Lehre von der individuellen Unsterblichkeit zuschrieb, dessen Ansichten religiös interpretiert und auf diese Weise auf das gröbste verfälscht habe. al-ʿIrāqī zieht als Ursache für diese Fehlinterpretation die Möglichkeit eines Mangels an Quellenkenntnis in Betracht, macht aber gleichzeitig deutlich, daß er sie für Absicht hält. Es geht ihm bei dieser Kritik weniger darum, Ibn Rušds Lehre richtigzustellen, als vielmehr darum zu zeigen, welche Folgen sich aus einer solchen religiösen Auslegung ergeben. Wie wolle ʿAbduh denn die Angriffe al-Ġazālīs auf Theorien erklären, die der seinen

---

daher in Kap. III nicht aufgegriffen. Erwähnenswert ist, daß al-ʿIrāqī ʿAbduhs tolerante, wenn auch nicht zustimmende Äußerung zur Weltewigkeitslehre im Dawānī-Kommentar (*Ḥāšiya*, Bd.1, 181f.) seiner Wiedergabe der averroischen Rechtfertigung im *T T* als Motto voranstellt (*an-Nazʿa*, 135).

[283] *an-Nazʿa*, 195. Unabhängig davon wendet sich al-ʿIrāqī entschieden gegen die Ansicht, Ibn Rušd habe die Ewigkeit der Welt geleugnet (ibid., 137; *al-Mītāfīzīqiyya*, 15 Anm. 1). Damit kann eigentlich nur Maḥmūd Qāsims Interpretation gemeint sein.

[284] *an-Nazʿa*, 329-334 (nach *Kitāb al-Kaun wal-fasād*, 30-34; zu den Stellen aus *T-T* und *al-Kašf* s. Kap. I 6).

[285] *an-Nazʿa*, 342 Anm.2

ähnlich seien, und wen wolle er verteidigen, al-Ġazālī oder die *falāsifa*?[287] al-ʿIrāqī macht in diesem Kontext besonders deutlich, daß er die Versuche einer Harmonisierung von Religion und Philosophie ablehnt, weil sie nur durch eine Verwischung, ja notgedrungen eine Verfälschung der Standpunkte erreicht werden könnten.[288]

Bei der Frage der menschlichen Willensfreiheit läßt al-ʿIrāqī die Kritik Ibn Rušds an den Muʿtaziliten und Ašʿariten weitgehend außer acht. Er führt seine Argumentation aber als positives Beispiel des Rationalismus gegenüber den dialektisch argumentierenden *mutakallimūn* an und betont, daß Ibn Rušd seine Ansichten auf wichtige Elemente seiner Philosophie gründete, nämlich die göttliche Vorsehung, die Kausalitätstheorie sowie die Finalität des Seins, und mit ihrer Hilfe den Koran interpretierte. Den *mutakallimūn* wirft al-ʿIrāqī vor, zu stark vom Koran ausgegangen zu sein. Indes schließt er sich Ibn Rušds Lösung des Problems nicht expressis verbis an, vielmehr tadelt er ihn, diese Frage nicht eingehend behandelt zu haben,[289] und will sie außerdem vollkommen aus dem koranischen Kontext befreit wissen. Aus diesem Grunde spricht al-ʿIrāqī selbst nicht von "Schicksal und Geschick" (*qaḍāʾ wa-qadar*), sondern von der "Freiheit" (*ḥurriyya*).[290]

Im Vergleich mit den übrigen Rezipienten seiner Zeit ist bemerkenswert, daß sich al-ʿIrāqī verhältnismäßig wenig mit Ibn Rušds direkter Kritik an al-Ġazālī beschäftigt. Seine Begründung lautet, daß er es für lehrreicher halte, seine Kritik an einem Philosophen wie Ibn Sīnā darzustellen als an einem mystisch inspirierten Theologen wie al-Ġazālī, zumal die Einwände gegen diesen bereits vielerorts ausgebreitet worden sei.[291] An der Darstellung der averroischen Kritik an Ibn Sīnā fällt auf, daß sich al-ʿIrāqi weniger für die Differenzen in den eigentlichen philosophischen Ideen als vielmehr für die Unterschiede in der Methode interessiert. Da diese Punkte der Kritik Ibn Rušds an Ibn Sīnā teils dessen ašʿaritische, teils dessen mystische Methoden betreffen, beleuchtet al-ʿIrāqī dadurch allerdings kaum neue Aspekte. Er gibt damit aber implizit zu verstehen, daß er selbst einen Theologen, der es nicht besser gelernt hat, eher zu entschuldigen bereit ist als einen Philosophen. Es

---

287 *aš-Šaiḫ Muḥammad ʿAbduh*, 35f.
288 *aš-Šaiḫ Muḥammad ʿAbduh*, 36, 42ff.
289 "Muškilat al-ḥurriyya": *Taǧdīd*, 173f. Zu Ibn Rušds Lehre s. Kap I 7).
290 "Muškilat al-ḥurriyya" 188

verwundert daher nicht, wenn al-ʿIrāqi es sogar zu einer seiner wichtigsten Aufgaben erklärt, jene avicennischen Argumente zu kritisieren, welche nicht dem rationalen Standpunkt entsprechen.[292]

3. Parallelen zwischen Ibn Rušd, anderen *falāsifa* und den *mutakallimūn*

Wie gesehen, sind es sowohl mit Blick auf die *mutakallimūn* als auch mit Blick auf Ibn Sīnā und al-Fārābī überwiegend methodische Unterschiede, die al-ʿIrāqī zu Ibn Rušd feststellt. Die Differenzen in der Methode ziehen nach Ansicht al-ʿIrāqīs aber nur in einigen Fällen Unterschiede im Ergebnis, in der Quintessenz einer Lehre nach sich. Einige Thesen der Muʿtazila, wie das Verständnis der Attribute Gottes[293] und die Auffassung, daß die Vernunft zwischen Gut und Böse unterscheiden kann,[294] kommen seines Erachtens den entsprechenden Ideen Ibn Rušds nahe.

Wesentlich mehr Parallelen zieht al-ʿIrāqī indes zu den *falāsifa*, sowohl zu denen des Mašriq als auch zu denen des Maġrib. al-ʿIrāqī konstatiert zwar grundsätzlich eine Differenz zwischen ihnen, insofern sich die maġribinischen Philosophen in einem rationalistischen System bewegt und den mystischen Erkenntnisweg abgelehnt hätten,[295] er benennt damit aber wiederum bloß den Unterschied in der Methode. Inhaltliche Parallelen zu Ibn Sīnā und z.T. auch zu al-Fārābī erkennt er vor allem in der Vorstellung von den Himmelskörpern[296] und in der Kausalitätslehre.[297] Starke Ähnlichkeiten zu Ibn Bāǧǧa und Ibn Ṭufail zeigt er in der Frage der Konjunktion des menschlichen mit dem aktiven Intellekt auf.[298] Einflüsse von Ibn Ṭufail benennt er außerdem hinsichtlich des Providenzbeweises und der Unterscheidung Ibn Rušds zwischen drei Erkenntnismethoden bzw. -stufen.[299]

---

292 *at-Ṯaura*, 165.
293 *al-Manhaǧ*, 117f.
294 *al-Manhaǧ*, 154; *an-Nazʿa*, 237.
295 *al-Mītāfīziqiyya*, 201.
296 *an-Nazʿa*, 218ff.
297 S. Kap. III 2 b).
298 *an-Nazʿa*, 120f. Mit Blick auf Ibn Ṭufail betont al-ʿIrāqī, daß allein die letzte Erkenntnisstufe von Ḥayy b. Yaqẓān gewisse irrationale Elemente enthalte. Das macht er Ibn Tufail auch zum Vorwurf (*al-Mītāfīziqiyya*, 200)

4 Averroische Lehren, die al-ʿIrāqī kritisiert

Mit Meinungsäußerungen zum philosophischen Kern der von ihm dargestellten averroischen Lehren hält sich al-ʿIrāqī im allgemeinen zurück; er deutet seine Zustimmung oder Ablehnung meist nur an, ohne selbst philosophisch zu einem bestimmten Problem Stellung zu nehmen. In einigen Fragen gibt er allerdings seine Ablehnung klar zu erkennen. So würdigt er zwar den Providenz-Beweis wegen seiner rationalen Prinzipien, meint aber, daß Ibn Rušd der Zweckursache hierbei zu viel Bedeutung beigemessen habe.[300] Die Kritik an der Überbetonung der Zweckursache gegenüber anderen Ursachen trägt al-ʿIrāqī im Rahmen seiner Darstellung der avicennischen Kausalitätstheorie besonders scharf und ausführlich vor.[301] Sie gründet zum einen in den Widerlegungen der Finalität durch moderne Philosophen, wobei er einräumt, daß derlei Argumente im Mittelalter noch undenkbar waren; sein Hauptangriffspunkt ist hier das Vermengen von Naturwissenschaft und Metaphysik. Zum anderen stützt al-ʿIrāqī seine Kritik auf Ideen, welche den beiden islamischen Philosophen bekannt waren oder welche in ihrem historischen Kontext bereits hätten gedacht werden können.[302] In diesem Fall wirft er sowohl Ibn Rušd wie auch Ibn Sīnā vor, sich zu stark an Aristoteles orientiert und andere Theorien und Möglichkeiten zu wenig beachtet zu haben.[303]

[300] *an-Nazʿa*, 273f., 276f.; s. Kap. III 3 c).
[301] *al-Falsafa at-tabīʿiyya* 184ff
[302] [illegible]

Anhang (*)

Tradition und Moderne
(Wurzeln und Erneuerung)

Ich glaube an die Vernunft und bin überzeugt, daß es ohne Vernunft keine Erleuchtung gibt. Jeder Versuch zur Erleuchtung zu gelangen, der nicht auf vernünftigen Grundlagen basiert, ist falsch und ein Irrtum, der immer nur zur Dunkelheit, nie aber zum Licht, führen kann.

Wie können wir das Heiligste im Menschen, die Vernunft, vernachlässigen? Wenn ich nur die Tradition verherrlichte, wäre ich wie ein Höhlenmensch, der nur in der vergangenen Tradition lebt; einer Tradition, die mit vielen Fehlern und Verfälschungen den Fortschritt, das Weiterkommen und die schöpferische Kraft sowie den Intellekt behindert.

Es ist unmöglich, über die Erneuerung in Europa oder im arabischem Raum zu sprechen, ohne den Intellekt als einzig große Unterstützung und starke Grundlage für diese Erneuerung zu berücksichtigen. Humanistische Bestrebungen, wie sie bei jeder Erneuerung herrschen, sind von der Vernunft nicht weit entfernt.

Mir ist von einer Verspottung des Intellekts bei Diderot, Montesquieu, Voltaire, Goethe, John Locke, Pentam, Hume und Benjamin Franklin ist mir nichts bekannt. Auch bei Al Tahtawi, Muhammad Abdu, Lutfi Al saiyd, Taha Hussein, Hussein Heikal, Salama Mousa, Tawfiek Al Hakiem, und Zaki Nagieb Mahmoud ist keine Abwendung von der Vernunft zu finden.

Eine Abwendung von der Vernunft und die Verspottung des Intellekts finden wir jedoch heute in unserer arabischen Welt, wo die Anhänger der Tradition, sich auch als Anhängern der islamisch-kulturellen Ausrichtung bezeichnen, in Wirklichkeit jedoch einen von den erdölexportierenden Ländern finanzierten „Petro-Intellekt" repräsentieren.

Ich sehe eine große Notwendigkeit darin, die Frage der Erleuchtung zu diskutieren. Isolierte Vernunft ist in unserer Zeit unvorstellbar. Die Frage der arabischen Kultur, wird uns nur durch eine intellektuelle Auseinandersetzung zu genauen Ergebnissen führen. Solche Fragen sollten aus vielen und grenzüberschreitenden Perspektiven zwischen allen arabischen Lände und der ganze Welt dargestellt werden. Sollten wir „Kinder der Arabischen Nation" das nicht tun, so bleiben wir in unserer Unwissenheit fernab von unserer Umwelt, was unseren Untergang bedeuten würde.

(*) ترجمة د. مارى عطية (النمسا) لجزء من تصدير عاطف العراقى لكتابه العقل والتنوير فى الفكـــر العربي المعاصر.

Ich sehe es als meine Pflicht, alle anderen auf diesen Umstand aufmerksam zu machen, denn dies kann uns helfen, eine Zukunftsperspektive zu entwerfen. Da wir in einer Zeit leben, wo verschiedene Mächte oft miteinander in Konflikte geraten, müssen wir unsere kulturelle Identität festlegen. Andernfalls werden wir in der Zukunft keine Überlebenschance haben, sondern werden ausgerottet, wie die Indianer, deren Territorien heute von der Weltkarte verschwunden sind.

Wir befinden uns heute in einen Zustand der Schwebe, wir sind in ein Koma versetzt worden, und um uns bewegt sich die ganze Welt unglaublich schnell. Wir fallen in ein Loch und der Dialog zwischen uns ist zu einer Dauerstreiterei verkommen, während vor allem die westlichen Länder eine konstruktive Haltung haben und pragmatische Entscheidungen treffen.

Selbst wenn wir nicht in allem mit ihnen einer Meinung sind, sollten wir vom Westen lernen, Stellung zu beziehen und Entscheidungen zu treffen. Das werden wir aber nur können, wenn wir Brücken zwischen den arabischen Nationen errichten, aber auch zwischen ihnen und den Intellektuellen der ganzen Welt. Wir können nicht erwarten, auf alle kulturellen, politischen und sozialen Fragen positive Antworten zu bekommen, aber wir müssen uns mit diesen Fragen dennoch auseinandersetzen.-

Laßt uns ehrlich und objektiv denken, da wir vor einer Identitätsfrage stehen, vor der Frage des Seins oder Nicht-Seins und weit entfernt von naivem Optimismus. Wir sind in einer Lage, die nicht gerade beneidenswert ist.

Bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts konnte man in einigen arabischen Ländern Erleuchtungsversuche beobachten, aber was geschah danach? Eine völlige Aberkehr von der gewonnenen persönlichen Freiheit, sozialer und politischer Reformbestrebungen hin zu einer konservativen Denkrichtung.

Es ist zu bedauern, daß viele unter uns sowohl in Ägypten als auch im arabischen Raum, Gamal Abdul Nasser (1918 -1970, regierte Ägypten von 1954 bis seinem Tod) als Held betrachten. Ihm wird sogar eine Richtung - der Nasserismus - zugeschrieben, ohne seine vielen negativen Seiten, wie die Setzung willkürlicher Maßnahmen, Einschränkung die Bürgerrechte und das Treffen von falschen Entscheidungen zu berücksichtigen.

Die Geschichte Ägyptens vor 1952 ist so gefälscht worden, als hätte es in Ägypten keine großen Nationalisten wie Saad Zagloul, Mustafa Al Nahas oder Muhammad Ali gegeben.

Wie können wir Lösungen für die vielen aktuellen Fragen finden, wenn wir nur unsere Kraft und Zeit verschwenden, in dem wir uns damit beschäftigen, Antworten auf Fragen zu finden, die nicht mehr gestellt werden sollten. Alle

arabischen Intellektuellen sollten zusammenarbeiten, alle Differenzen hinter sich lassen und nur mehr die Zukunft in den Vordergrund stellen.

Meiner Meinung nach muß sich eine zukunftsorientierte Perspektive auf Offenheit für jede Richtung und Kultur stützen. Gehen wir ruhig davon aus, daß wir einiges akzeptieren, anderes aber ablehnen. Wir dürfen uns jedoch nicht unter dem Vorwand der Erhaltung unsere Tradition, oder, daß der Westen uns beherrschen wird, völlig isolieren. Unsere Zukunft soll nicht von den „Gelben" und den Traditionsbüchern abhängen. Denn es steht fest, daß alle diese Bücher nicht uns nicht helfen können, auch nur eine einfache wissenschaftliche Entdeckung zustandezubringen. Die Tradition soll uns nicht als Hindernisse im Weg stehen, sondern lassen wir uns von weiterführenden Gedanken leiten.

Wir sollten unsere Türen offenhalten und nicht alles ablehnen, unsere Vorurteile abbauen und aufhören, mit haltlosen Argumenten den Westen anzugreifen. Wir können nicht vom Westen Stagnation verlangen, sondern sollten versuchen, nachzuholen, was wir verpaßt haben. Je länger wir zurückbleiben, desto größere Unterschiede werden entstehen und zu überbrücken sein.

Ich fordere alle unabhängigen Intellektuellen auf, ihre Gedanken zu veröffentlichen und zu verteidigen. Im arabisch-israelischen Konflikt ist ein vernünftiger Dialog zwischen beiden Kulturen notwendig. Eine dauernde Feindschaft und Entfremdung bringt keine Lösung. Wir können niemanden kritisieren oder seine Argumente widerlegen, bevor wir seine Standpunkte angehört haben. Weder Schweigen noch Angriff bringen Antworten auf offene Fragen. Nur durch den Dialog können wir den Konflikt analysieren und zu einer positive Annäherung beider Parteien kommen.

Ein kulturelles Projekt kann nur existieren, wenn der Denker mit sich selbst ehrlich ist und nicht von materiellen Interessen oder Öl-Dollars abhängig ist. Es ist nicht zu leugnen, daß das rückschrittliche Denken, das in vielen arabischen Ländern herrscht, seine Finanzquellen in den Öl-Dollars hat und somit auch leichten Zugang zu den Medien.

Seit der Zeit des Erwachens in Europa, haben die Europäer eine neue Kultur, die sich in ihren Grundlagen und Methoden von der Kultur des Mittelalters unterscheidet. Ein neue arabische Kultur ist in unserem Raum durchaus möglich. In der arabischen Welt sind viele neue Reformideen zu finden, und wir sollten davon Gebrauch machen.

Dank der schnellen Verbindungen wurde unsere Welt zu einem kleinen Dorf. Daher müssen wir unsere Denkweise von Grund auf ändern. Neues Denken schafft neue Menschen.

Am Ende des 20 Jahrhunderts können wir nicht auf die großen westlichen Errungenschaften verzichten. Aber oft fallen die Araber in der Antagonismus. Sie attackieren den Westen, wollen aber auf seine Produkte nicht verzichten. Sie verfluchen ihn und schreien in Mikrophone, die im Westen produziert wurden. Sie reproduzieren ihre toten Gedanken gegen ihn in einer Druckerei, die auch eine westliche Erfindung ist.

Die Zukunft der arabischen Gesellschaft liegt in der Wissenschaft und in der Abschaffung des Aberglaubens, aber auch darin, den eigenen Charakter zu bewahren. Die Araber haben nichts zu befürchten. Vor einigen hundert Jahren, in der Epoche der Abasieden (749-1258), waren alle Türen für die ankommenden Kulturen geöffnet. Der Kontakt mit der griechischen Kultur hat die Arabische Identität nicht beeinträchtigt, sondern bereichert.

Viele unserer Reformdenker, wie Muhammad Abdu und Al Kwakeby, haben uns auf die Gefahren, die bei einer Einmischung der Religion in Staat und Politik entstehen können, aufmerksam gemacht. Gerade diese Einmischung isoliert unsere Kultur vom Rest der fortschrittlichen Welt. Vielen großen Wissenschaftlern und Reformern wird Gotteslästerung vorgeworfen und viele ihren Theorien wurden gefälscht.

Eine Ideologie, die Intellekt und Vernunft betont, strebt nach Erleuchtung. Die Hauptfrage lautet: Änderung der vorhandenen Realität, auf der Suche nach Priorität. Sich von anderen direkt oder indirekt beeinflussen zu lassen, ist ein gesundes Phänomen und weist auf umfangreiche Kenntnisse hin. Im Bereich der Archäologie und der Geschichte versuchten manche Wissenschaftler, den Zusammenhänge zwischen den ägyptischen und den mexkikanischen Pyramiden zu finden. Man kann nicht ausschließen, daß ein kultureller Austausch stattgefunden hat.

Viele philosophische und wissenschaftlichen Theorien der Griechen wurden von den Arabern übersetzt, übernommen und an Europa weitergegeben. Die vergangene Blütezeit der Philosophie erfolgte nur aufgrund der Aufgeschlossenheit dem Westen gegenüber. Schon im 8. Jahrhundert gab es die Aufforderung von Al Kindi, die Wahrheit zu suchen, egal aus welcher Quelle. Ähnliche Aufforderungen sind auch bei Al Farabi und Ibn Sina zu finden.

Ibn Ruschd ist im arabischen Westen die Verkörperung der Aufgeschlossenheit und die freie Interpretation aller Theorien sein Hauptmerkmal. Er war einer der größten Philosophen. Der Westen, der für Ibn Ruschd eintrat, hat Fortschritte erzielt. Der Osten, auf der Seite von Al Gazali, der dem Ruf der Philosophie sehr geschadet hat, kam nicht weiter. Seit dem Tod von Ibn Ruschd am 10.12.1198 hat es im arabischem Raum bis heute keinen vergleichbaren Philosophen mehr gegeben.

Wir müssen zugeben, daß westliche Orientalisten im Vergleich zu den Arabern viele großartige Studien durchgeführt haben, die zumindest methodisch unübertroffen sind. Sie waren den Arabern damit sehr hilfreich und haben ihnen nützliche Dienste erwiesen.

Die Vernunft, die von Gott erschaffen wurde, ist unter der Menschen gerecht verteilt. Wir dürfen sie nicht mißbrauchen, indem wir nur sinnlose Fragen stellen oder die westliche Kultur bekämpfen, die meine Meinung nach die größte menschliche Kultur ist.

Die Angriff auf jede Neuerung im Namen des „Islamischen Erwachens", auch die Angriffe auf die verschiedenen Künsts und auf philosophische Theorien, wie den Existentialismus, ohne die positiven Seiten zu begreifen, stellt einen Akt des Terrors auf den Verstand dar.

Der Versuch, wissenschaftliche Theorien aus dem Koran herauszulesen, war immer nur ein Hindernis auf dem Weg des Fortschritts. Es ist beschämend, daß manche Professoren über Islamische Astronomie, Islamische Psychologie, Islamische Wirtschaft, Banken- und Firmenwesen sprechen, obwohl dies mit Wissenschaft nichts zu tun hat. Oft gehen diese Leute betrügerischen Tätigkeiten nach und behaupten, dies käme aus dem Islam.

Die verschiedenen Wissensgebiete sind jedoch von keiner Religion abhängig. Die sogennten Islamisten sollen für sich selbst produzieren, was sie für ihre Bedürfnisse brauchen, statt nur vom Westen zu holen und zu konsumieren.

Letztlich sehe ich nur eine Möglichkeit für die weitere Zukunft der Philosophie, wenn wir die Frage der Tradition und der Moderne lösen können. Und ich wiederhole, daß der Verstand Führer, Ratgeber und Richter sein muß. Wir müssen die Zivilcourage haben, um uns damit auseinanderzusetzen. Fortschrittliche Intellektuelle sollen den Dialog fortsetzen.

Ich halte meinen Aufruf für notwendig, denn ich habe das strahlende Licht aus dem Westen kommen sehen. Und obwohl ich aus der arabische Nation komme, habe ich dies auch durch westlichem und europäischem Geist geschrieben und werde mein Leben lang stolz darauf sein.

Aus: **Die Vernunft und die Erleuchtung im modernen arabischen Intellekt**

Professor Dr. Muhammad Atif Al Iraki
Professor der Arabischen Philosophie
Universität Kairo

الفهــرس

الحوارات: